GAṄGĀNĀTHA-JHĀ-GRANTHAMĀLĀ

Vol. II

GENERAL EDITOR

Baldeva Upādhyāya
Director, Research Institute,
Varanaseya Sanskrit Vishvavidyalaya,
Varanasi.



NYĀYA-SIDDHĀÑJANA

OF

VEDĀNTADEŚIKA

ALONG WITH

HINDI TRANSLATION

VARANASI

Published by —
Director, Research Institute,
Varanaseya Sanskrit Vishvavidyalaya,
Varanasi.

Printed by —
Hanuman Press, Bari Piari,
Varanasi.

गङ्गानाथझा-ग्रन्थमाला

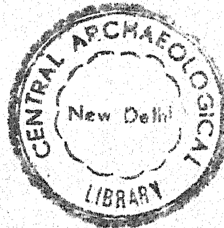
(२)

न्यायसिद्धाञ्जनम्

वेदान्तदेशिकविरचितम्

स्वर्गीयनीलमेघाचार्येण

हिन्दीभाषया अनूद्य संपादितम्



वाराणस्याम्

१८८८ तमे शकाब्दे

प्राप्तिस्थानम् —
प्रकाशनविभागः
वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालयः
वाराणसी—२

मूल्यम्—२५ रूप्यकाणि

प्रास्ताविकम्

इदमधुना महामहोपाध्यायपण्डितगङ्गानाथझाग्रन्थमालायां द्वितीयपुस्तकरूपेण प्रकाश्यमानं हिन्दीभाषानुवादसंवलितं श्रीवेदान्तदेशिकविरचितं 'न्यायसिद्धाञ्जनम्' नाम पाण्डित्यमण्डितं पुस्तकं श्रीवैष्णवदर्शनतत्त्वजिज्ञासूनामुपहारीक्रियते। अस्य ग्रन्थरत्नस्य मूललेखकः सर्वतन्त्र-स्वतन्त्रः श्रीमद्वेदान्तदेशिको नामाचार्यः श्रीरामानुजदर्शनस्येतिहासे सातिशयं माहात्म्यं भजते। श्रीवैष्णवदर्शनस्य धाराद्वयं प्रवहति—यत् खलु 'वडकलै' 'टङ्कलै' इति तमिळभाषामयमभिधानं धत्ते। उभयोरष्टादशभेदेषु सत्स्वपि प्रपत्तिविषयानुरोधकमेव मुख्यं पार्थक्यम्। प्रपत्तिविषये विहितकर्मणः कोऽप्युपयोगो वर्तते न वेति जागरूके सन्देहे 'श्रीमन्नारायणाचरणारविन्दप्रपत्तौ वर्तते कर्मणः सातिशयं माहात्म्यमित्येकः पक्षः 'वडकलै'मतानुयायिनाम्। प्रपत्तिस्तु नैव कर्मणः कणिकां कामप्यनुरुणद्धीति द्वितीयः पक्षः 'टङ्कलै'मतानुयायिनाम्। तत्र प्रथमपक्षस्तु स्वसिद्धान्ताभिव्यक्तये कपिकिशोरस्याचरणं दृष्टान्तत्वेनोपन्यस्यति। कपिकिशोरः सङ्कटाद्भीतः स्वोद्धार-कामनया मातरं स्वीयां स्वहस्ताभ्यां दृढं बध्नाति, येन सा तमङ्के आदाय इतस्ततः पलायमाना निर्भयबहुलं स्थानं गन्तव्यं प्राप्तुं क्षमते। द्वितीयपक्षस्तु स्वाभीष्टमतोपन्यासाय मार्जारकिशोरस्याचरणमुदाहरणत्वेनोररीकरोति। नितरां चेष्टाशून्यं स्वकिशोरं मुखेनादाय मार्जारी निर्भीतिमयं स्थलं प्रापयति। एवमेव प्रपत्तौ शास्त्रविहितस्य कर्मणो नैसर्गिकोपयोग इति तु प्रथमं मतम्। प्रपत्तौ तादृक्कर्मणो लेशतोऽपि नावश्यकतेति द्वितीयं मतम्। तत्र द्वितीयं मतं लोकाचार्य-महाभागानाम्, प्रथमं मतं श्रीवेदान्तदेशिकमहाभागानामिति तत्र विवेकः।

तत्र वेदान्तदेशिकमहाभागानां जनिर्द्रविडदेशे 'वडकलै'गुरुपरम्परानुसारेण ४३७१ कलिवर्षे (= ११९० शाके, अथवा १२६८ ईशवीये वर्षे) अभवदित्यत्र न कश्चित् संशयः। पूर्णं शतवार्षिकमायुः प्राप्य १२९० शाके (=१३६८ ई० वर्षे) स श्रीमन्नारायणचरणारविन्द-कैङ्कर्यमलभतेति सम्प्रदायविदो वदन्ति। तेन परःशता ग्रन्था विनिर्मिताः, येषु शतदूषणी, तत्त्वमुक्ताकलापः, न्यायपरिशुद्धिः, न्यायसिद्धाञ्जनं चेति ग्रन्थचतुष्टयी दार्शनिकतत्त्वानां विमर्शप्रौढ्या विवेचनस्य च प्रामाण्येन मूर्धाभिषिक्तं स्थानं नूनमावहतीति सुधियो निभालयन्तु।

एतद्ग्रन्थचतुष्टय्यन्तर्भूतो महिमसम्पन्नोऽयं न्यायसिद्धाञ्जननामा ग्रन्थो हिन्दीभाषापरिणतः सामान्य-बुद्धिनामपि रामानुजीयदर्शनसिद्धान्तजिज्ञासूनां जनानां महोपकारं विधास्यतीति दृढं विश्वसिमि।

न्यायसिद्धाञ्जनस्य रचनाकालोऽपि प्रायः प्रमाणेनोपस्थातुं क्षम्यते । वेदान्तदेशिकैर्न कुत्रापि स्वीयग्रन्थेषु तेषां रचनाकालः कण्ठेनोद्घोषित इति तु सत्यम्; तथापि संकल्पसूर्योदये समुपलब्धं पद्यमेतत् तन्निर्माणकालविषये काञ्चित् सूचनिकामिव दातुं प्रयतते—

विंशत्यब्दे विश्रुतनानाविधविद्यः
त्रिंशद्वारं श्रावितशारीरकभाष्यः ।
श्रेयः श्रीमान् वेङ्कटनाथः श्रुतिपथ्यं
नाथप्रीत्यै नाटकमथ्यं व्यधितैतत् ॥

पद्यस्येदं तात्पर्यं यद् वेङ्कटनाथेन विंशतिवर्षात्मके वयसि सर्वा विद्या अधिगताः । प्रतिवर्षं च शारीरकभाष्यं श्रीभाष्यं तत्तत्त्वजिज्ञासुभ्यश्छात्रेभ्यः समुपदिदिशे । तत आरभ्य त्रिंशद्वारं श्रीभाष्यश्रावणानन्तरं संकल्पसूर्योदयाख्यं नाटकमेतद् व्यरचि । तथा च तत्त्वटीका-विषये इदमुदटङ्कि—

यतिपतिभुवो भाष्यस्यासन् यथाश्रुतचिन्तित-
प्रवचनविधावष्टाविंशे जयध्वजपट्टिकाः ॥

अर्थात् श्रीभाष्यस्याष्टाविंशे प्रवचनविधौ तत्त्वटीकाया निर्माणं व्यधायि । उभयोः पद्ययोस्तारतम्येन ध्रुवमेतत् प्रतीयते यत् संकल्पसूर्योदयनाटकस्य रचनातो वर्षद्वयात् पूर्वमेव तत्त्वटीकाया निर्माणं पूर्वोक्तपद्यप्रामाण्यादनुमातुं नूनं शक्यते । इत्थं च ११९० शाके (= १२६८ ईशवीये वर्षे) वेदान्तदेशिकस्य जन्म । विंशतिवर्षात्मके वयसि तस्य नाना-विद्यानामधिगमः १२१० शाके (= १२८८ ई० व०)। श्रीभाष्यस्य त्रिंशद्वारमध्यापनकालः १२४० शाके (= १३१८ ई० व०), तथा च संकल्पसूर्योदयस्य रचना १३१८ ई० वर्षे, तत्त्वटीकायाश्च निर्माणं वर्षद्वयात् प्राक् १३१६ ई० वर्षे उन्नेतुं पारयामः । नायं तथ्यवादः, प्रायोवाद एवैषः । इममेव कालमाधारीकृत्य वेङ्कटदेशिकस्येतरेषामपि ग्रन्थानां रचनाकालः कथमप्यनुमातुं शक्यते ।

न्यायसिद्धाञ्जनस्य निर्मितिर्न्यायपरिशुद्धेः समनन्तरमेवाभूदिति तु ग्रन्थकारेण स्पष्टमेव ग्रन्थारम्भे निर्दिश्यते—

यन्न्यायपरिशुद्ध्यन्ते संग्रहेण प्रदर्शितम् ।
पुनस्तद्विस्तरेणात्र प्रमेयमभिदध्महे ॥

न्यायपरिशुद्धयां प्रमाणस्यैव पुष्टं विवरणं सत्तर्कमण्डितं जरीजृम्भते, प्रमेयस्य विवरणं तु तत्र नितान्तं संक्षिप्तरूपेणैव दरीदृश्यते । अत एव विस्तृतविवरणविरचनमेव ग्रन्थस्यास्य निर्माणेऽभिव्यक्तं कारणम् । सर्वार्थसिद्धिर्न केवलं न्यायपरिशुद्धिं विनिर्दिशति, अपितु न्याय-सिद्धाञ्जनमपि तत्रत्यविषयोल्लेखपूर्वकं कटाक्षीकरोति । तत्त्वमुक्ताकलापस्यास्मिन् सिद्धाञ्जने समुल्लेखोऽस्योत्तरकालिकतामभिव्यनक्ति । इत्थं प्रायः १३३०–३२ ईशवीये वर्षे न्यायसिद्धाञ्जनं व्यरीरचत् । तस्मिन् समये पञ्चाशद्वर्षीयोऽयमाचार्यः स्वपाण्डित्यस्य प्रकृष्टामुन्नतिं भेजे इत्यपि निगदितुं पारयामः ।

ग्रन्थरत्नेऽस्मिन् षट् परिच्छेदास्तावद् विलसन्ति । ते च यथा—जडद्रव्यपरिच्छेदः प्रथमः, जीवपरिच्छेदो द्वितीयः, ईश्वरपरिच्छेदस्तृतीयः, नित्यविभूतिपरिच्छेदश्चतुर्थः, बुद्धिपरिच्छेदः पञ्चमः, अद्रव्यपरिच्छेदस्तावत् षष्ठोऽन्तिमश्च । षष्ठपरिच्छेदस्य प्रारम्भे तावद् ग्रन्थकर्त्रा सत्त्वरजस्तमांसि, शब्दादयः पञ्च, संयोगः, शक्तिश्चेति दशवस्तूनां विवरणं प्रतिज्ञातम् । एवंविधे-ष्वेवाद्रव्येषु गुरुत्व-द्रवत्व-सामान्य-सादृश्य-विशेष-समवायाभाव-वैशिष्ट्यादीनां यथासम्भवमन्तर्भावो विद्यत इत्यप्यभिहितम्, परन्त्वभावनिरूपणं नोपलभ्यते ग्रन्थांशे । तेनेदमनुमीयते यावदुप-लब्धो ग्रन्थस्त्रुटित एव । कारणं तत्र नैव विद्मः ।

ग्रन्थस्यास्य हिन्दीभाषायामयमनुवादः पण्डितवरेणात्र विश्वविद्यालये रामानुजवेदान्ता-ध्यापकेन श्रीनीलमेघाचार्येण विस्तरेण प्रौढया च व्यरचीति सोऽयमस्माकं धन्यवादमर्हति । परन्तु हा हन्त ! ग्रन्थस्य प्रकाशनात् पूर्वमेवायं महाभागो वैकुण्ठलोकमगमदिति निवेदयतो नितरां खिद्यति ममान्तरात्मा । प्रकाशनाधिकारिणा दर्शनशास्त्राचार्येण श्रीव्रजवल्लभद्विवेदेन भूमिकादिभि-र्नानोपयोगिविषयाणां च संयोजनेन भृशमुपकृतं दर्शनतत्त्वजिज्ञासूनाम् । इत्थं विद्वद्द्वयस्य साहचर्येण प्रकाशितोऽयं ग्रन्थो वेदान्तरहस्यजिज्ञासूनां छात्राणामध्यापकानां च महान्तमुपकारं करिष्यतीति नूनं विश्वसिति—

वैशाखकृष्ण १२,

बलदेव उपाध्यायः
वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालयस्थानुसन्धान-
प्रतिष्ठानस्य सञ्चालकः ।

भूमिका

मानव जाति को धरोहर के रूप में प्राप्त ज्ञान और विज्ञान का, संकीर्ण परिधि को छोड़, निष्पक्षभाव से अध्ययन किया जाना चाहिये। प्राच्य और पाश्चात्य देशों के दर्शनों की अपनी अपनी परम्परा रही है एवं इनकी अपनी अपनी विशेषतायें हैं। इनका विकास परस्पर निरपेक्ष भाव से हुआ अथवा एक को दूसरे ने प्रभावित किया, इस विषय में विद्वानों में मतभेद हैं। इस विवाद में न पड़ कर प्राच्य और पाश्चात्य दर्शनों के सिद्धान्तों का यदि ऐतिहासिक क्रम से तुलनात्मक अध्ययन किया जाय, तो वह अधिक कल्याणकारी होगा। समय और परिस्थिति के अनुसार मनुष्य के विचारों में परिवर्तन होता रहता है। दर्शनशास्त्र भी इस नियम से मुक्त नहीं है। आपातदृष्ट्या भारतीय दर्शन इस नियम के अपवाद से प्रतीत होते हैं। रूढ़िवादी दार्शनिकों की कम से कम ऐसी ही धारणा है, किन्तु बात ऐसी नहीं है। सूत्रकार कणाद और गौतम के द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त ही आज के नैयायिक को सर्वात्मना स्वीकार हो, ऐसी बात नहीं है। वात्स्यायन, प्रशस्तपाद, उद्योतकर, वाचस्पति मिश्र, उदयन, गंगेश आदि अनेक आचार्यों का उनके विकास में योगदान रहा है। भारतीय दर्शनों की यह विशेषता अवश्य रही है कि उनकी एक लम्बी परम्परा रही है और वह अब भी सुरक्षित है, किन्तु ऐसी बात नहीं है कि उस निश्चित रेखा पर चलने के कारण उनमें कोई विकास न हुआ हो, कोई नवीनता न आई हो। भारतीय चिन्तकों ने अपने पूर्ववर्ती आचार्यों के मतों का, उनके परस्पर के मतभेदों का सयूथ्य-वाद के नाम से उल्लेख किया है। यदि किसी विशिष्ट आचार्य के मत से वे सहमत नहीं हैं, तो उसका अनादर नहीं करते, किन्तु ऐसे स्थलों पर वे 'प्रौढिवाद' पद का प्रयोग करते हैं। 'प्रौढिवादमात्रम्' पद का प्रयोग कर भारतीय दार्शनिकों ने सूत्रकारों और भाष्यकारों की भी आलोचना की है और इस प्रकार अपने पूर्ववर्ती आचार्यों पर पूरी श्रद्धा रखते हुए भी उन्होंने उनके विचारों को आगे बढाया है।

भारतीय दर्शनों को आस्तिक और नास्तिक दो विभागों में बांटा जाता है। न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, पूर्वमीमांसा और उत्तरमीमांसा की आस्तिक दर्शन में तथा चार्वाक, जैन और बौद्ध दर्शन की नास्तिक दर्शन में गणना की जाती है। आस्तिक दर्शन के समान नास्तिक दर्शन की भी छः संख्या को पूर्ण करने के लिये बौद्ध दर्शन के चार उपभेदों— माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक और वैभाषिक—का परिगणन किया गया है। भारतीय दर्शनों का यह विभाग उनके क्रमबद्ध अध्ययन में अधिक सहायक नहीं हो सकता। कणाद, गौतम, कपिल, पतञ्जलि, जैमिनि और बादरायण के द्वारा छः दर्शनों की प्रवृत्ति हुई और इन दर्शनों का स्वतन्त्र विकास हुआ, किन्तु आज न्याय से वैशेषिक दर्शन की, सांख्य से योगदर्शन की अभिन्नता सी स्थापित हो गई है। पूर्व और उत्तर मीमांसा की भी अनेक

मान्यतायें समान हैं। परवर्ती काल में ब्रह्मसूत्रों पर अनेक भाष्यों की रचना हुई, किन्तु इनकी प्रमाण और प्रमेय मीमांसा पर न्याय-वैशेषिक दर्शन की प्रक्रिया की छाप अधिक स्पष्ट है। पूर्व मीमांसा से समानता आज शांकर वेदान्त की है। 'व्यवहारे भाट्टनयः' कहकर शांकर वेदान्तियों ने इसको स्पष्ट मान्यता दी है। बौद्धदर्शन की चार धाराओं का पृथक् परिगणन नास्तिक दर्शन की भी संख्या को छः तक पहुँचा देने मात्र के लिये किया गया है, इसका अन्य कोई आधार या उपयोग नहीं है।

पालि साहित्य से ज्ञात होता है कि बुद्ध के समय में अनेक दृष्टियां प्रचलित थीं। दीघनिकाय के ब्रह्मजालसुत्त में अजित केशकम्बल, पूरण कश्यप, पकुध कच्चायन, मंक्खलि गोसाल, संजय वेलट्ठिपुत्त और निगंठ नाथपुत्त आदि के सिद्धान्तों का वर्णन मिलता है। महाभारत और जैन साहित्य में भी उस काल में प्रचलित अनेक दृष्टियों का परिचय मिलता है। षड्दर्शन समुच्चय[1] की गुणरत्न कृत टीका में ३६३ दृष्टियों का उल्लेख है। इससे यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि औपनिषद दर्शन और सांख्यदर्शन की प्रतिष्ठा हो जाने पर भी बुद्ध के समय में भारत में भी अनेक दृष्टियां उसी प्रकार प्रचलित और विकसित हो रही थीं, जैसे कि यूनान में। सूत्रकाल में भारतीय दर्शन ने नवीन परिवेष धारण किया। काल, स्वभाव, नियति और यदृच्छा तक को जगत् का कारण मानने वाली दृष्टियों का उल्लेख उपनिषदों[2] में भी मिलता है। सूत्रकारों के द्वारा विशिष्ट मतों की स्थापना किये जाने के बाद में दृष्टियां धीरे धीरे लुप्त होने लगीं और इनमें से अनेकों का अब नाम भी उपलब्ध नहीं है। यूनान में भी इसी प्रकार अनेक दृष्टियों का उन्मेष हुआ था, किन्तु ग्रीक साम्राज्य और सभ्यता-संस्कृति के साथ ही वहां के दर्शन की धारा भी विच्छिन्न हो गई और उसको ऐसा कोई अवसर नहीं मिला, जिससे कि उसका निश्चित उद्देश्यों और लक्ष्यों को दृष्टि में रखकर विकास होता। प्रकृतिगत वैचित्र्य भी इसमें कारण हो सकता है। भारतीय मनीषियों में व्यक्तिगत यशोलिप्सा की प्रवृत्ति नहीं रही है। अधिकांश भारतीय वाङ्मय में उसके यथार्थ रचयिता का नाम भी उपलब्ध नहीं होता। भारतीय साहित्य में व्यक्ति को महत्त्व न देकर परम्परा की महत्ता स्वीकार की गई है। इसके विपरीत पाश्चात्य साहित्य में व्यक्ति को अधिक महत्त्व दिया गया है। एक व्यवस्थित दार्शनिक परम्परा स्थापित करने की अपेक्षा उन्होंने व्यक्तिगत विचारों पर ही अधिक जोर दिया है। इसीलिये वहाँ पर न तो गुरु-शिष्य की ही कोई लम्बी परम्परा रही है और न किसी एक दर्शन या दृष्टि की ही परम्परा।

---

१. सूत्रकृदाख्ये द्वितीयेऽङ्गे परप्रावादुकानां त्रीणि शतानि त्रिषष्ट्यधिकानि परिसंख्यायन्ते। तदर्थसंग्रहगाथेयम्—

असिइसयं किरियाणं अकिरियवाईण होइ चुलसीई।
अन्नाणिअ सत्तट्ठी वेणइयाणं च बत्तीसं ॥ (पृ० १०)
[अशीत्यधिकं शतं क्रियावादिनामक्रियावादिनां भवति चतुरशीतिः।
अज्ञानिनां सप्तषष्टिर्वैनयिकानां च द्वात्रिंशत् ॥ इति छाया।]

२. कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनिः पुरुष इति चिन्त्या।
(श्वेताश्वतरोपनिषद् १।२)

जिस काल में दार्शनिक सूत्रग्रन्थों की रचना हुई उस समय पाञ्चरात्र और पाशुपत मत भी भारतीय साहित्य में पूर्ण प्रतिष्ठित हो चुके थे। इनकी अपनी दृष्टि थी। परवर्ती शैव, शाक्त तथा वैष्णव आगम और दर्शन का इन्हींसे विकास हुआ। भारतीय दर्शन के क्षेत्र में इनका महत्त्वपूर्ण स्थान है। इनकी सबसे बड़ी विशेषता यह है कि ये जगत् की वास्तविक सत्ता को स्वीकार करते हैं, उसको मिथ्या, क्षणिक या अलीक नहीं मानते। दर्शन की यह आगमिक धारा कुछ समय पहले तक यहाँ उपेक्षित सी थी। वस्तुतः इसके बिना भारतीय दर्शन का अध्ययन पूर्ण नहीं माना जा सकता। भारतीय दर्शन की सभी प्रवृत्तियों और धाराओं का वर्गीकरण करने के लिये इसका आस्तिक और नास्तिक भेद से किया गया विभाग अपर्याप्त है। ईश्वरवादी और अनीश्वरवादी भेद से भी भारतीय दर्शनों का विभाग माना गया है। यह विभाग अधिक संग्राहक है। इसमें आगमिक दर्शनों का भी समावेश हो जाता है। सभी दर्शनों को निकट लाने में भी यह विभाग अधिक सहायक है। इसके अतिरिक्त भारतीय दर्शन द्वैत, द्वैताद्वैत और अद्वैत दृष्टि में से किसी एक का प्रतिनिधित्व करते हैं। भारतीय दर्शन की सभी शाखाओं को इन विभागों के अन्तर्गत बाँट कर यदि इनका ऐतिहासिक और तुलनात्मक पद्धति से अध्ययन किया जाय तो वह अधिक तर्कसंगत, युक्तियुक्त और यथार्थ होगा। केवल भारतीय दर्शन ही नहीं पाश्चात्य दर्शनों का भी इन्हीं दो वर्गीकरणों के अन्तर्गत अध्ययन नितान्त उपयोगी हो सकता है।

भारतीय दर्शन के उपर्युक्त वर्गीकरण के साथ ही उसके अध्ययन की रूढिवादी परिपाटी में भी परिवर्तन आवश्यक है। सुवर्ण तैजस है या पार्थिव? वायु में गुरुत्व है या नहीं? आदि अनेक विषयों को विज्ञान ने दर्शन की परिधि से हटा दिया है। भारतीय दार्शनिकों ने भी प्रत्यक्ष का प्रामाण्य सर्वोपरि माना है। प्रत्यक्षविरुद्ध तर्क या युक्ति का कोई अर्थ नहीं होता। यद्यपि नैयायिकों को प्रत्यक्ष की अपेक्षा अनुमान अधिक प्रिय है, किन्तु अनुमान का उपयोग वे [1]प्रत्यक्षसिद्ध अर्थ में ही करते हैं। सांख्य[2] के मत में ज्ञान में प्रामाण्य और अप्रामाण्य स्वतः गृहीत होता है। नैयायिक का कहना है कि यह परतः

---

१. प्रत्यक्षसिद्धमप्यर्थमनुमानेन बुभुत्सन्ते तर्करसिकाः।

२. वदन्ति केचित् प्रामाण्यमप्रामाण्यमिति स्वतः।
उभयं परतः प्राहुरक्षपात्पक्षिलादयः॥
अप्रामाण्यं स्वतस्तत्र प्रामाण्यं परतो विदुः।
बौद्धा मीमांसकास्तत्र प्रामाण्यं तु स्वतो विदुः॥
अप्रामामाण्यं तु परतः··················।

(मानमेयोदय, पृ० १७६)

प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः सांख्याः समाश्रिताः।
नैयायिकास्ते परतः सौगताश्चरमं स्वतः॥
प्रथमं परतः प्राहुः प्रामाण्यं वेदवादिनः।
प्रमाणत्वं स्वतः प्राहुः परतश्चाप्रमाणताम्॥

(सर्वदर्शनसंग्रह, जैमिनिदर्शन, पृ० १०४)

गृहीत होता है। बौद्ध कहते हैं कि अप्रामाण्य स्वतः गृहीत होता है और प्रामाण्य परतः। इसके विपरीत मीमांसक के मत में प्रामाण्य स्वतः तथा अप्रामाण्य परतः गृहीत होता है। कुमारिल भट्ट अभिहितान्वयवाद मानते हैं तो प्रभाकर अन्विताभिधानवाद। नैयायिक शब्द को अनित्य मानते हैं तो मीमांसक नित्य। इस प्रकार के अनेक विषय हैं, जिन पर एक दार्शनिक से दूसरे दार्शनिक का मत भिन्न है। जयन्तभट्ट अपने पूर्ववर्ती स्वतः प्रामाण्यवादी दार्शनिकों की युक्तियों का खण्डन कर परतः प्रामाण्यवाद की स्थापना करते हैं, उसी प्रकार आज का नैयायिक भी परतः प्रामाण्यवाद पर किये गये आक्षेप को सहन नहीं कर सकता। वस्तुतः इस खण्डन-मण्डन की प्रक्रिया में ही भारतीय दर्शनों का विकास हुआ है। वाचस्पति मिश्र ने न्याय, योग, वेदान्त, मीमांसा, सांख्य सभी दर्शनों पर अपने ग्रन्थ लिखे हैं। इन सभी दर्शनों के साथ उन्होंने पूरा न्याय किया है। प्रत्येक दर्शन के समर्थन में उन्होंने अपनी नवीन युक्तियों की उद्भावना की है। यह सही है। किन्तु अब केवल इतना ही पर्याप्त प्रतीत नहीं होता। नये शास्त्र, नये प्रश्न, नये तर्क, नई समस्यायें हमारे सामने हैं। आज हमको अपनी पुरानी थाती का लेखा जोखा कर आगे बढ़ना है। आज हमको देखना है कि किन किन समस्याओं का समाधान इनमें हो चुका है और कौन दर्शन अधिक तर्कसंगत युक्ति से किस वस्तु को उपस्थित करता है। इसके लिये यह आवश्यक है कि कुछ समय के लिये हम नैयायिक और मीमांसक के घेरे से बाहर होकर ज्ञान के परतः प्रामाण्य और स्वतः प्रामाण्य जैसे अनेक विषयों के समर्थन और खण्डन में दी गई युक्तियों का अध्ययन करें और किसी स्वतन्त्र निष्कर्ष पर पहुँचने का प्रयत्न करें[1]। अध्ययन और विचार की इस पद्धति से नवीन भारतीय दर्शन का उद्भव होगा, जो कि नये प्रश्नों, नई समस्याओं को सुलझा सकेगा, जिसको कि आज का नवीन विज्ञान और चिन्तन नहीं कर पा रहा है

पाञ्चरात्र और पाशुपत आगम महाभारत काल में सुपरिचित थे। इनका अपना दर्शन था। वेद के समान ये भी स्वतः प्रमाण थे। इनके अनुयायी इन शास्त्रों का वेद से अधिक आदर करते थे। शैव, शाक्त और वैष्णव सभी आगमों में प्रायः यह मान्यता देखने को मिलती है। शैव, शाक्त और वैष्णव दर्शनों के विकास में प्रमुख स्थान इन्हीं शास्त्रों का रहा है। प्रस्थानत्रयी—वेद, उपनिषद् और भगवद्गीता—का सर्वोपरि प्रामाण्य शंकराचार्य ने स्थापित किया अथवा संभवतः इस स्थापना का आधार उनसे कुछ पहले ही बन चुका था। वैष्णव आचार्यों को भी अपने मत की प्रतिष्ठा के लिये इसको स्वीकार

---

१. डा. सातकडि मुखोपाध्याय 'बौद्धन्याये प्रामाण्यविमर्शः' शीर्षक निबन्ध में उक्त विभाग से सहमत नहीं हैं। उनके मत में बौद्धों का एक अलग पक्ष है। इस मत से जैन नैयायिक और वाचस्पति मिश्र भी सहमत हैं। इन पाँचों पक्षों में कौन पक्ष अधिक युक्तिसंगत है, इसको बतलाने का यहाँ प्रयास किया गया है। इसी पद्धति से भारतीय दर्शन का अध्ययन आज अपेक्षित है। द्रष्टव्य—सारस्वती सुषमा, वर्ष १५, अङ्क १–२, पृ० १–१७।

करना पड़ा। ब्रह्मसूत्र[1] की बौधायन वृत्ति, द्रमिलभाष्य और [2]श्रीवत्सांक मिश्र का विवरण आज उपलब्ध नहीं है। विशिष्टाद्वैत दर्शन के प्रेरणास्रोत ये ही ग्रन्थ थे। वैष्णव आचार्यों ने प्रस्थानत्रयी को अवश्य अंगीकार किया, किन्तु शांकर वेदान्त और वैष्णव वेदान्त के सिद्धान्तों में मौलिक अन्तर है। शांकर वेदान्त "व्यवहारे भाट्टनयः" कहकर व्यवहार में कुमारिल भट्ट की प्रमाणमीमांसा को उसी रूप में स्वीकार करता है। सांख्य-सम्मत पचीस तत्त्वों को भी वह अपने दर्शन में प्रायः उसी रूप में मान लेता है। इसके विपरीत वैष्णव वेदान्त की प्रमाण-प्रमेय-मीमांसा का आधार पाञ्चरात्र संहिताएँ हैं। यहाँ आगम-सम्मत तीन ही प्रमाण माने गये हैं। पचीस तत्त्वों का निरूपण सांख्य की प्रक्रिया से भिन्न पाञ्चरात्र संहिताओं के अनुकूल है। पचीस तत्त्वों के अतिरिक्त नित्यविभूति, धर्मभूतज्ञान आदि तत्त्वों का समावेश किया गया है, जिनकी कि सत्ता प्राकृत तत्त्वमण्डल से ऊपर आगम सम्मत शुद्धाध्व में मानी गई है। रामानुज और माध्व दर्शन के तत्त्वों के प्रतिपादन की शैली पर न्याय-वैशेषिक प्रक्रिया का प्रभाव परिलक्षित होता है। नाथमुनि का न्यायतत्त्व आज उपलब्ध नहीं है। वेदान्तदेशिक ने प्रस्तुत ग्रन्थ में अनेक स्थलों पर इसको उद्धृत किया है। इससे प्रतीत होता है कि न्यायसिद्धाञ्जन की तत्त्वप्रक्रिया का मूल आधार यही ग्रन्थ था। नाथमुनि और वेदान्तदेशिक के बीच के काल में अनेक आचार्य[3]

---

१. यतीन्द्रमतदीपिकाकार श्रीनिवासदास ने व्यास, बोधायन, गुहदेव, भारुचि, ब्रह्मनन्दी, द्रविडार्य, श्रीपराङ्कुश (शठकोप), नाथ(मुनि), यामुनमुनि और यतीश्वर (श्रीरामानुजाचार्य) के मत के अनुसार अपने ग्रन्थ की रचना की है (द्रष्टव्य, पृ० २)। ग्रन्थ के अन्त में उन ग्रन्थों के भी नाम उल्लिखित हैं, जिनसे कि इस ग्रन्थ के निर्माण में सहायता ली गई है (द्रष्टव्य, पृ० १०१)। विशिष्टाद्वैत दर्शन में यतीन्द्रमतदीपिका का वही स्थान है, जो कि शांकरवेदान्त में वेदान्त-परिभाषा और पञ्चदशी का, पूर्वमीमांसा में मानमेयोदय और अर्थसंग्रह का, सांख्य में सांख्यतत्त्वकौमुदी का और न्यायवैशेषिक में तर्कसंग्रह और कारिकावली का।

२. आत्मसिद्धि के प्रारम्भ में यामुनमुनि ने इस ग्रन्थ की रचना का प्रयोजन इस प्रकार बताया है—"यद्यपि भगवता बादरायणेनेदमर्थान्येव सूत्राणि प्रणीतानि, विवृतानि च तानि परिमितगम्भीरभाषिणा द्रमिडभाष्यकृता, विस्तृतानि च तानि गम्भीरन्यायसार-भाषिणा श्रीवत्साङ्कमिश्रेणापि; तथापि आचार्यटङ्क-भर्तृप्रपञ्च-भर्तृमित्र-भर्तृहरि-ब्रह्मदत्त-शङ्कर-श्रीवत्साङ्क-भास्करादि-विरचितसितासितविविधनिबन्धनश्रद्धाविप्रलब्धबुद्धयो न यथावद् अन्यथा च प्रतिपद्यन्त इति युक्तः प्रकरणप्रक्रमः" (आत्मसिद्धि, पृ० १५-१७)। श्रीवत्साङ्क मिश्र और उनके विवरण का 'वेदान्तदेशिक ए स्टडी' में उल्लेख नहीं है। रामानुजाचार्य के शिष्य श्रीवत्साङ्क (कूरेश) निश्चय ही इनसे भिन्न हैं। विवरणकार राममिश्र द्वितीय भी यामुन के परवर्ती हैं, क्योंकि उन्होंने रामानुजाचार्य के वेदार्थसंग्रह की व्याख्या की है। श्रीवत्साङ्क मिश्र और उनके विवरण के सम्बन्ध में अभी खोज अपेक्षित है।

३. द्रष्टव्य—वेदान्तदेशिक ए स्टडी, पृ० ११४—१२६।

हुए हैं। यहाँ इतना ही कहना पर्याप्त है कि न्यायतत्त्व की रचना में यद्यपि पाञ्चरात्र आगम-संमत तत्त्वप्रक्रिया को प्रधान स्थान दिया गया है; तथापि न्याय-वैशेषिक, भाट्ट एवं प्राभाकर मीमांसा का भी उसमें कम हाथ नहीं है। इसको आगे स्पष्ट किया जायगा।

ब्रह्मसूत्र के तर्कपाद में सांख्य, योग, काणाद, बौद्ध और जैन दर्शन के साथ पाशुपत और पाञ्चरात्र दर्शन का भी खण्डन किया गया है। यामुनमुनि ने आगमप्रामाण्य में पाञ्चरात्र के प्रामाण्य की स्थापना का प्रयत्न किया है। रामानुजाचार्य ने श्रीभाष्य के पाञ्चरात्राधिकरण की व्याख्या खण्डनपरक न करके मण्डनपरक ही की है और शंकराचार्य के द्वारा पाञ्चरात्र आगम में उद्भावित दोषों का परिहार किया है। भारतीय दर्शन के क्षेत्र में नास्तिक धारा धीरे धीरे शुष्क होने लगी। आस्तिक धारा में भी स्वतन्त्र चिन्तन के स्थान पर प्रस्थानत्रयी का प्रामाण्य सर्वोपरि स्वीकार कर लिया गया। इसके बाद के भारतीय दर्शन का विकास प्रस्थानत्रयी के घेरे में ही हुआ। भारतीय दर्शन के क्षेत्र में समन्वय की प्रक्रिया का आरम्भ हुआ। जिज्ञासु के ज्ञान के विकास के लिये उसकी बौद्धिक स्थिति के आधार पर दर्शनों की श्रेणियां बना दी गईं। उदयन जैसा प्रसिद्ध नैयायिक भी "अलमार्द्रकवणिजो बहित्रचिन्तया"[1] (अदरख बेचनेवाला बनिया सामुद्रिक व्यापार की चिन्ता क्यों करे?) कहकर वेदान्ती के सामने नैयायिक को छोटा मानने लगा था। इस परिस्थिति में यह स्वाभाविक ही था कि वेद का गौण प्रामाण्य स्वीकार करने वाले आगम ग्रन्थों की स्थिति संदेह में पड़ जाय। इस क्षेत्र में भी समन्वय की प्रक्रिया काम करने लगी और स्वयं आगमानुयायियों ने ही वेद के बाद स्मृति के समान ही आगम के भी प्रामाण्य को स्वीकार कर लिया। वेदाविरोधी स्मृतिवचन ही प्रमाण माने गये हैं। उसी प्रकार आगम के भी वे अंश ग्राह्य नहीं रहे, जो वेदविरोधी थे। आवश्यकता के अनुसार उनकी वेदानुकूल व्याख्या कर ली गई। आगम के अध्ययन में स्त्री-शूद्र का भी समान अधिकार था। ब्रह्मसूत्र के अपशूद्राधिकरण की व्याख्या वैष्णव आचार्य प्रस्थानत्रयी के नियन्त्रण में ही कर सके।

वेदान्तदेशिक के सामने दक्षिण भारत के सन्त आलवारों तथा उनके अनुयायियों की भक्तिभाव से पूरित तमिल रचनाओं और पाञ्चरात्र संहिताओं का विशाल साहित्य एक ओर था तो बादरायण के ब्रह्मसूत्र के बौधायन एवं द्रमिळाचार्य प्रभृति के भक्तिपरक व्याख्यानों के परिवेश में उपस्थित संपूर्ण वैदिक वाङ्मय, जिनमें कि उपनिषदों का प्राधान्य था, दूसरी ओर था। श्रीवैष्णव संप्रदाय में आलवारों के उपदेशों का भी वेदों के समान ही आदर है। ये द्रमिळोपनिषद् अथवा तमिलवेद के नाम से प्रसिद्ध हैं। द्रमिळोपनिषद् और वैदिक उपनिषदों में समन्वय स्थापित करने के कारण ही वेदान्तदेशिक को उभय वेदान्ताचार्य कहा गया है।

वेदान्तदेशिक वेङ्कटनाथ या वेङ्कटाचार्य के नाम से भी परिचित हैं। गुरु-परम्परा के अनुसार इनका जन्मकाल कलि संवत् ४३७१, शक संवत् ११६०, तदनुसार १२६८ ई०

1. द्रष्टव्य—आत्मतत्त्वविवेक, पृ० २२३।

माना जाता है। माधवाचार्य (१३५० ई०) ने सर्वदर्शनसंग्रह[1] में वेङ्कटनाथ एवं उनके ग्रन्थ तत्त्वमुक्ताकलाप को उद्धृत किया है। वहाँ पर यह [2]ग्रन्थतत्त्वमुक्तावली के नाम से उद्धृत है। संस्कृत भाषा में, तमिल भाषा और उसकी मणिप्रवाल शैली में वेदान्त-देशिक ने ११९ ग्रन्थ लिखे हैं। इनको मुख्यतः तीन भागों में बांटा जा सकता है— श्रीवैष्णव सम्प्रदाय, विशिष्टाद्वैत दर्शन और काव्य-नाटक आदि। इनमें श्रीवैष्णव संप्रदाय के धर्म और संस्कार सम्बन्धी छोटे छोटे ग्रन्थ, श्रीवैष्णव संप्रदाय को धार्मिक तथा दार्शनिक आधार प्रदान करने वाले सैद्धान्तिक ग्रन्थ, मौलिक दार्शनिक ग्रन्थ तथा टीका ग्रन्थ सभी समाविष्ट हैं। काञ्चीपुरी से वेदान्तदेशिक ग्रन्थमाला का प्रकाशन हुआ है। इसमें वेदान्त-देशिक के संस्कृत भाषा के प्रायः सभी ग्रन्थों का उक्त तीन विभागों में प्रकाशन हुआ है। प्रथम विभाग में दार्शनिक ग्रन्थ और टीकाग्रन्थ, दूसरे विभाग में श्रीवैष्णव सम्प्रदाय के ग्रन्थ तथा तीसरे विभाग में स्तोत्र, काव्य, नाटक, आदि का समावेश है।

वेदान्तदेशिक ने पाञ्चरात्ररक्षा में विरोधी वादों का निराकरण कर पाञ्चरात्र का प्रामाण्य तो स्थापित किया ही है, इस ग्रन्थ में पाञ्चरात्र आगम, उसके प्रतिपाद्य विषय और साहित्य का भी पूरा परिचय मिलता है। इनके निक्षेपरक्षा, सच्चरित्ररक्षा, द्रमिळोपनिषत्सार, द्रमिळोपनिषत्तात्पर्यरत्नावली आदि ग्रन्थों में श्रीवैष्णव संप्रदाय, तमिलवेद और उनके सिद्धान्तों का विशद निरूपण हुआ है। वेदान्तदेशिक ने रामानुजाचार्य के सभी ग्रन्थों पर टीकाग्रन्थ लिखे हैं। इनसे आचार्य के वैदिक साहित्य के बहुमुखी ज्ञान का परिचय मिलता है। शतदूषणी, तत्त्वमुक्ताकलाप, न्यायपरिशुद्धि और न्यायसिद्धांजन वेदान्त-देशिक के मौलिक ग्रन्थ हैं। शतदूषणी में शंकर, भास्कर और यादवप्रकाश के मतों के खण्डन के प्रसंग में १०१ दोष उपस्थित किये थे। आजकल इनमें से केवल ६६ दूषण उपलब्ध होते हैं। स्रग्धरा छन्द में निबद्ध ५०० श्लोकों का ग्रन्थ तत्त्वमुक्ताकलाप जड-द्रव्यसर, जीवसर, नायकसर, बुद्धिसर और अद्रव्यसर नाम के पाँच विभागों में बँटा है। इस पर स्वयं आचार्य ने सर्वार्थसिद्धि नाम की व्याख्या की है। न्यायपरिशुद्धि में विशिष्टाद्वैत संमत प्रमाणमीमांसा का प्रतिपादन किया गया है। इस ग्रन्थ के प्रमेयाध्याय में ग्रन्थकार ने संक्षेप में प्रमेयमीमांसा भी की है। प्रमेयमीमांसा का विस्तार से निरूपण करने के लिये ग्रन्थकार ने न्यायसिद्धांजन की रचना की[3]। तत्त्वमुक्ताकलाप भी प्रमेयमीमांसा-प्रधान ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ में कई ऐसे विषयों पर भी विचार किया गया है, जिनका कि न्यायसिद्धांजन में उल्लेख नहीं है। अभिनवगुप्त के तन्त्रालोक में जैसे उनके पूर्ववर्ती अनेक शास्त्रों और आचार्यों का उल्लेख मिलता है, उसी तरह वेदान्तदेशिक के इन ग्रन्थों में विशिष्टाद्वैत के आचार्यों, उनके ग्रन्थों और मतों की एक लम्बी परम्परा सुरक्षित है, जो कि अन्यथा विस्मृति के गर्भ में विलीन हो गई होती।

---

१. द्रष्टव्य—सर्वदर्शनसंग्रह, आनन्दाश्रम, पूना संस्करण, पृ० ४१-४३।

२. द्रष्टव्य—सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० ४१।

३. यन्न्यायपरिशुद्ध्यन्ते संग्रहेण प्रदर्शितम्।
पुनस्तद्विस्तरेणात्र प्रमेयमभिदध्महे ॥ (पृ० २)

न्यायसिद्धाञ्जन में ६ परिच्छेद हैं—१ जडद्रव्य परिच्छेद, २—जीव परिच्छेद, ३—ईश्वर परिच्छेद, ४—नित्यविभूति परिच्छेद, ५—बुद्धि परिच्छेद और ६—अद्रव्य परिच्छेद। तत्त्वमुक्ताकलाप में नित्यविभूति का निरूपण नायकसर में ही किया गया है। न्यायसिद्धांजन के इन परिच्छेदों का प्रतिपाद्य विषय यहाँ संक्षेप में उपस्थित किया जा रहा है।

१—जडद्रव्य परिच्छेद

सम्पूर्ण चेतन (चित्) और अचेतन (अचित्) विशेषणों से विशिष्ट ब्रह्म ही केवल एक तत्त्व है। तत्त्व पुनः द्रव्य और अद्रव्य भेद से दो प्रकार का होता है। द्रव्य ६ प्रकार का है, १—त्रिगुण अर्थात् प्रकृति, २—काल, ३—जीव, ४—ईश्वर, ५—नित्यविभूति और ६—धर्मभूतज्ञान। कतिपय विद्वान् द्रव्य का तीन प्रकार से विभाजन करते हैं, यथा १—त्रिगुण, २—जीव और ३—ईश्वर। जो द्रव्य दूसरे से प्रकाशित होता है, वह जड है। प्रकृति और काल जड द्रव्य हैं, क्योंकि ये धर्मभूतज्ञान से प्रकाशित होते हैं। अजड द्रव्य में जीव, ईश्वर, नित्यविभूति और धर्मभूतज्ञान का अन्तर्भाव होता है, क्योंकि ये चारों स्वयंप्रकाश पदार्थ हैं।

इस परिच्छेद में प्रकृति और काल का विस्तार से निरूपण करते हुए ग्रन्थकार ने बताया है कि बौद्ध दार्शनिक द्रव्य, अद्रव्य आदि विभागों को स्वीकार नहीं करते। इसी प्रकार शंकराचार्य के मत में निर्विशेष ब्रह्म ही एक मात्र तत्त्व है, जगत् भ्रान्तिस्वरूप है—इन दोनों ही मतों का खण्डन कर ग्रन्थकार ने द्रव्यों की स्थिरता को स्थापित किया है। इसी प्रसंग में प्रबल युक्तियों के आधार पर क्षणभंगवाद और शून्यवाद का निराकरण किया गया है।

त्रिगुणात्मिका प्रकृति ही माया और अविद्या के नाम से अभिहित है। प्रकृति ही अवस्था भेद से २४ तत्त्वों के रूप में परिणत होती है। यहाँ प्रश्न उठता है कि प्रकृति तो निरवयव है, उसका परिणाम कैसे संभव है, यह कल्पना तो विवर्तवाद का स्मरण दिलाती है, किन्तु बात ऐसी नहीं है। जिस प्रकार निरवयव अणु एवं विभु द्रव्यों में प्रदेश-विशेष में संयोग और शब्द इत्यादि की उत्पत्ति मानी जाती है, उसी प्रकार निरवयव प्रकृति में भी प्रदेश-विशेष में विकार उत्पन्न हो सकते हैं। इसमें कोई विरोध नहीं है। वस्तुतः वेदान्ती प्रकृति को सावयव मानते हैं। सांख्य-संमत प्रकृति से इनकी प्रकृति का स्वभाव भिन्न है। इस सावयव प्रकृति से ही निखिल जगत् की सृष्टि होगी। अतः इसके लिये परमाणु के उपादान की आवश्यकता नहीं है। जिसमें सत्त्व, रज और तम ये तीनों गुण साम्यावस्था में हों, वही मूलप्रकृति है। गुणसाम्यावस्था के बने रहते ही मूलप्रकृति की स्वल्प अन्तराली अवस्थाएँ होती हैं। इनके नाम अव्यक्त, अक्षर, विभक्त तम और अविभक्त तम हैं।

महत्, अहङ्कार, इन्द्रिय आदि का निरूपण करते हुए ग्रन्थकार ने एतत्सम्बन्धी सांख्य और शैवागम के मन्तव्यों की आलोचना की है। वरदविष्णु मिश्र, भट्टपराशर के तत्त्वरत्नाकर तथा नाथमुनि के न्यायतत्त्व के आधार पर यहाँ प्राकृत मन एवं प्राकृत श्रोत्रेन्द्रिय की स्थापना की गई है, तथा वैशेषिकों के इस सिद्धान्त का खण्डन किया

गया है कि इन्द्रियां भौतिक हैं। वैशेषिक कर्मेन्द्रियों की सत्ता स्वीकार नहीं करते। इसी प्रकार आचार्य यादवप्रकाश मानते हैं कि कर्मेन्द्रियों का प्रत्येक शरीर में उत्पत्ति और विनाश होता रहता है। इन मतों का खण्डन करने के बाद सौगत, चार्वाक आदि के द्वारा प्रस्तुत इन्द्रिय सम्बन्धी मतों की आलोचना की गई है।

पंच तन्मात्रा और पंच महाभूत की सृष्टि के प्रसंग में सांख्य और वैशेषिक मत का खण्डन कर इनका विशिष्टाद्वैत संमत स्वरूप स्पष्ट किया गया है। प्रसंगवश आकाश आवरणाभाव रूप है, इस बौद्ध मत की आलोचना की गई है। पृथिवी के निरूपण के अवसर पर तम को पार्थिव द्रव्य माना गया है। यहाँ पर न्याय-वैशेषिक तथा प्राभाकर मत की युक्तियों का खण्डन कर ग्रन्थकार ने यह दिखलाया है कि तम का द्रव्यत्व आगम से भी सिद्ध होता है।

प्रकृति और प्राकृत तत्त्वों का निरूपण करने के बाद ग्रन्थकार ने शैवागम संमत षट्त्रिंशत्तत्त्ववाद का खण्डन करते हुए शुद्ध तत्त्वों का ईश्वर में तथा अन्य तत्त्वों का प्राकृत तत्त्वों में ही अन्तर्भाव दिखाया है। शैवागम और वैशेषिक संमत काल-स्वरूप का खण्डन करके विशिष्टाद्वैत संमत काल-स्वरूप का निरूपण करने के बाद ग्रन्थकार ने पुनः तत्त्वों की संख्या के सम्बन्ध में महाभारत का प्रमाण प्रस्तुत किया है। पंचीकरण प्रक्रिया और ब्रह्मांड का निरूपण करने के बाद दिक्तत्त्व का निरूपण किया गया है। विशिष्टाद्वैत संमत पंचीकरण प्रक्रिया में नैयायिक जातिसंकर दोष की उद्भावना करते हैं। इसके परिहार के प्रसंग में नैयायिक-संमत अवयविवाद का खण्डन किया गया है। अन्त में पुनः ब्रह्मांड के निरूपण के प्रसंग में नैयायिक-संमत शरीर-लक्षण का खंडन कर शरीर के भेदोपभेदों का वर्णन किया गया है। व्यष्टि जीवों के शरीर में ईश्वरशरीरता किस प्रकार निष्पन्न होती है, इस सम्बन्ध में कई मतों का उल्लेख कर यह परिच्छेद समाप्त किया गया है।

२—जीव परिच्छेद

प्रारम्भ में जीव का लक्षण दिया गया है। इसके बाद इसकी देह, इन्द्रिय, मन, प्राण, ज्ञान आदि से भिन्नता सिद्ध की गई है। ज्ञानात्मवाद के खण्डन के प्रसंग में ग्रन्थकार ने बौद्ध और शांकर अद्वैतवाद का निराकरण करके आत्मस्वरूप के विषय में यामुनमुनि के वचनों को उद्धृत किया है। आत्मा में स्थिरता, ज्ञातृत्व, कर्तृत्व, स्वयंप्रकाशत्व, नित्यत्व, नानात्व, और अणुत्व की सिद्धि के प्रसंग में श्रुति, स्मृति और युक्तियों पर आधृत यामुनमुनि, वरदनारायण, विष्णुचित्त, वरदविष्णु आदि के मन्तव्य उपस्थापित किये गये हैं। जीव ईश्वर से भिन्न है तथा परस्पर भी भिन्न है, इसका प्रतिपादन करने के प्रसंग में भास्कर के भेदाभेदवाद की आलोचना की गई है।

मोक्ष-प्राप्ति के उपाय की चर्चा के प्रसंग में भक्ति और न्यासविद्या अर्थात् प्रपत्ति का निरूपण किया गया है। न्यासविद्या के महत्त्व को बतलाने के बाद उत्क्रान्ति और अर्चिरादि गति का निरूपण किया गया है। मोक्ष के सायुज्य आदि भेदों के प्रसंग

में भगवत्कैंकर्य की परम पुरुषार्थता सिद्धकर मोक्षविषयक मतान्तरों का निराकरण किया गया है। यामुनमुनि ने कैवल्य मोक्ष का प्रतिपादन किया है। कुछ आचार्यों के अनुसार श्रीभाष्यकार रामानुज भी इससे सहमत हैं। ग्रन्थकार ने इस सम्बन्ध में अपना विशिष्ट मत स्थापित किया है।

३—ईश्वर परिच्छेद

ईश्वर का लक्षण बताने के बाद प्रधान, ब्रह्मा, रुद्र आदि में ईश्वरत्व का खण्डन करके केवल नारायण को ही यहाँ पर ईश्वर माना गया है। भगवान् सर्वत्र अपने पूर्ण रूप में विराजमान रहते हैं। इस प्रसंग में उपस्थित अनेक शंकाओं का समाधान करने के बाद ग्रन्थकार ने शांकर वेदान्त-संमत निर्गुण ब्रह्मवाद और ब्रह्म में प्रपञ्च के अध्यासवाद का खण्डन किया है। शंकर, भास्कर और यादवप्रकाश के मत में ब्रह्म में जगत् का उपादानत्व सिद्ध नहीं हो सकता, साथ ही इनके मत में ब्रह्म और जगत् का सामानाधिकरण्य भी सम्भव नहीं है, इसका विस्तार से प्रतिपादन करने के बाद ग्रन्थकार ने भेदाभेदवाद का खंडन किया है और कहा है कि हमारे मत में ब्रह्म त्रिविध परिच्छेद (देश, काल एवं वस्तु) से रहित है। पातंजल योग, शैव और वैशेषिक दर्शन में ईश्वर को जगत् के प्रति केवल निमित्तकारण माना जाता है इसको अस्वीकार करते हुए ग्रन्थकार ने नैयायिक संमत ईश्वर की अनुमेयता का खण्डन किया है। इस प्रकार ईश्वर में जगत् की अभिन्ननिमित्तोपादानकारणता स्थापित करने के बाद अन्त में श्रीतत्त्व का संक्षेप में निरूपण हुआ है। साथ ही पाञ्चरात्र आगम में प्रतिपादित ईश्वर सम्बन्धी कुछ उल्लेखनीय विषयों का भी दिग्दर्शन कराया गया है।

४—नित्यविभूति परिच्छेद

ईश्वर की नित्यविभूति क्या है? इसमें क्या प्रमाण है? आदि शंकाओं का समाधान इस परिच्छेद में किया गया है। ईश्वर की नित्यविभूति के अनन्त भेद हैं। यह अचेतन होते हुए भी स्वयंप्रकाश है। मुक्त जीव, नित्य सूरि और ईश्वर में कादाचित्क इच्छा और संकल्प इत्यादि की उत्पत्ति किन्हीं विशेष कारणों से ही होती है। पाञ्चरात्र आगम में प्रदर्शित सूक्ष्म, व्यूह और विभव इत्यादि भेद ईश्वर के शरीर में नित्यविभूति के कारण ही अवस्थित होते हैं।

५—बुद्धि परिच्छेद

विशिष्टाद्वैत दर्शन में बुद्धि अथवा ज्ञान धर्मभूतज्ञान के नाम से अभिहित है। यह स्वयंप्रकाश है। भाट्टमीमांसक ज्ञान को प्राकट्य से अर्थात् विषयप्रकाश से अनुमित मानते हैं। विशिष्टाद्वैती इस मत को स्वीकार नहीं करते। भट्टपराशर ने तत्त्वरत्नाकर में संवित् को स्वयंप्रकाश माना है। ज्ञान में संकोच और विकास इनको मान्य हैं। धारावाहिक ज्ञान के विषय में विशिष्टाद्वैत सम्प्रदाय में दो मत प्रचलित हैं, एक मत वरदनारायण भट्टारक के प्रज्ञापरित्राण में देखने को मिलता है, दूसरा मत श्रीभाष्यकार रामानुज का है। ज्ञान में प्रत्यक्ष, अनुमान आदि विभाग औपाधिक हैं।

इसका प्रतिपादन करने के बाद ग्रन्थकार ने बुद्धि से संबद्ध बारह प्रश्नों को उपस्थापित करके विस्तार से उनका समाधान किया है। सुखदुःखादि बुद्धि के ही विशेष प्रकार हैं, यह बतलाते हुए ग्रन्थकार ने नैयायिकों के इस मत का खण्डन किया है कि ये आत्मा के गुण हैं। ईश्वर का ज्ञान इच्छादि के रूप में किस प्रकार परिणत हो जाता है, यह बतलाने के बाद ग्रन्थकार ने सिद्ध किया है कि अदृष्ट ईश्वर के प्रीति और कोप से भिन्न कोई अलग वस्तु नहीं है। अन्त में बतलाया गया है कि भरत के नाट्यशास्त्र एवं अलंकार-शास्त्र के ग्रन्थों में प्रतिपादित रत्यादि स्थायी भाव इत्यादि भी बुद्धि के परिणामविशेष ही हैं।

६—अद्रव्य परिच्छेद

विगत पाँच परिच्छेदों में द्रव्य पदार्थ का प्रतिपादन किया गया है। अब इस अन्तिम परिच्छेद के प्रारम्भ में अद्रव्य का लक्षण बतलाते हुए उसके १० भेदों का परिगणन किया गया है। वे हैं— सत्त्व, रज, और तम; पाँच शब्दादि विषय, संयोग और शक्ति। दस प्रकार के इन अद्रव्य पदार्थों का विस्तार से वर्णन करने के प्रसंग में ग्रन्थकार ने शब्द के विषय में अनेक पक्षों की उपस्थापना की है। यहीं पर वर्ण और मन्त्र का विचार भी किया गया है। इन सभी पदार्थों का प्रतिपादन यहाँ पर विशिष्टाद्वैत की दृष्टि से हुआ है। नैयायिकों और वैशेषिकों की दृष्टि से यह नितान्त भिन्न है। इनकी पाकज प्रक्रिया न्याय-वैशेषिक प्रक्रिया से विलक्षण है। शक्ति को नैयायिक और वैशेषिक पृथक् पदार्थ नहीं मानते। प्रबल युक्ति और शास्त्रवचनों के आधार पर यहाँ शक्ति की स्थापना की गई है। साथ ही शैव और शाक्तदर्शन-संमत शक्ति के स्वरूप का खण्डन किया गया है। शक्ति के विषय में विशिष्टाद्वैत के आचार्यों में मतभेद है। ग्रन्थकार ने इनका भी निरूपण किया है। इस प्रकार १० अद्रव्य पदार्थों का निरूपण करने के उपरान्त ग्रन्थकार ने गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, वासना (संस्कार), संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, विभाग, परत्वापरत्व, कर्म और सामान्य का पूर्व प्रतिपादित अद्रव्य पदार्थों में समावेश किया है।

ग्रन्थ इसके आगे उपलब्ध नहीं होता। ग्रन्थकार ने अद्रव्य परिच्छेद के आरम्भ में गुरुत्वादि जिन पदार्थों का अभी उल्लेख हुआ है, उनके साथ सादृश्य, विशेष, समवाय, अभाव और वैशिष्ट्य का भी उल्लेख किया है। ग्रन्थकार को अवश्य ही इन विषयों का भी निरूपण अभीष्ट था, किन्तु इस ग्रन्थ को वे पूरा न कर सके। यद्यपि न्याय-परिशुद्धि के अन्त में ग्रन्थकार ने संक्षेप में प्रमेय-मीमांसा प्रस्तुत की है। वहाँ पर विशेष और अभाव का संक्षिप्त विवेचन मिलता है। इसी प्रकार तत्त्वमुक्ताकलाप के अद्रव्यसर नाम के पाँचवें प्रकरण में वैशिष्ट्य को छोड़कर और सभी पदार्थों का संक्षिप्त निरूपण हुआ है; तो भी ग्रन्थकार की प्रमेय-निरूपण शैली न्यायसिद्धाञ्जन में एक विशिष्ट प्रकार से विकसित हुई है। उस शैली में इन विषयों का विवेचन हम देख न सके, यह हमारा दुर्भाग्य है।

लखनऊ विश्वविद्यालय के संस्कृत विभाग के अध्यक्ष डा० सत्यव्रतसिंह ने 'वेदान्तदेशिक ए स्टडी' नाम के अपने ग्रन्थ में वेदान्तदेशिक की जीवनी, साहित्य, विशिष्टाद्वैत की परम्परा और दर्शन पर पर्याप्त प्रकाश डाला है। न्यायसिद्धाञ्जन में

वेदान्तदेशिक ने प्रसंगवश नाथमुनि के न्यायतत्त्व; यामुनमुनि के आगमप्रामाण्य और आत्मसिद्धि; राममिश्र द्वितीय के विवरण, वेदार्थसंग्रहव्याख्यान, षडर्थसंक्षेप (षडर्थसंग्रह); पराशर भट्ट के तत्त्वरत्नाकर, अध्यात्मखण्डद्वयव्याख्या; वरदविष्णु मिश्र के मानयाथात्म्यनिर्णय; विष्णुचित्त के प्रमेयसंग्रह, संगतिमाला; वरदनारायणभट्टारक के न्यायसुदर्शन, प्रज्ञापरित्राण; वात्स्यवरद के तत्त्वसार, तत्त्वनिर्णय को और नारायणार्य की नीतिमाला को उद्धृत किया है। इन सभी आचार्यों और ग्रन्थों का तथा इनके साथ ही पुण्डरीकाक्ष, राममिश्र प्रथम, श्रीवत्साङ्कमिश्र (कूरेश), सुदर्शनभट्टाकर आदि वेदान्तदेशिक के पूर्ववर्ती विशिष्टाद्वैत के आचार्यों का ऐतिहासिक परिचय 'वेदान्तदेशिक ए स्टडी' में पृ० ११४-१३६ में दिया गया है। उसको यहाँ दुहराने की आवश्यकता नहीं है। वेदान्तदेशिक ने अपने पूर्ववर्ती इन सभी आचार्यों के मतों का पूरा आलोडन करके ही अपने ग्रन्थों की रचना की है, यह इनके ग्रन्थ को देखने मात्र से स्पष्ट हो जाता है। उदाहरण के रूप में यहाँ पर कुछ विषयों का निर्देश किया जायग।

[1]विशिष्टाद्वैत दर्शन में प्रमेय अर्थात् पदार्थ दो प्रकार का माना गया है—द्रव्य और अद्रव्य। जड और अजड भेद से द्रव्य भी दो प्रकार का है। प्रकृति और काल ये जड द्रव्य हैं। अजड द्रव्य पराक् और प्रत्यक् भेद से दो प्रकार का है। नित्यविभूति और धर्मभूतज्ञान अजड पराक् द्रव्य हैं। जीव और ईश्वर ये अजड प्रत्यक् तत्त्व हैं। अद्रव्य पदार्थ दस प्रकार के हैं—सत्त्व, रज, तम, शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध, संयोग और शक्ति। विशिष्टाद्वैत दर्शन में परमाणुवाद का खण्डन कर प्राकृतिक सृष्टिप्रक्रिया का प्रतिपादन किया गया है। अतः यहाँ पर पंचमहाभूत और मन के पृथक् प्रतिपादन की आवश्यकता नहीं रहती। वैशेषिक द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव भेद से सात प्रकार के पदार्थ मानते हैं। कुमारिलभट्ट विशेष और समवाय को स्वीकार नहीं करते। उनके मत में प्रमेय पाँच प्रकार के ही हैं। प्रभाकर द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य और समवाय के अतिरिक्त शक्ति, सादृश्य तथा संख्या का भी प्रमेय में परिगणन करते हैं। वैशेषिक-संमत विशेष और अभाव पदार्थ की सत्ता ये स्वीकार नहीं करते। माध्वमत में द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, शक्ति और सादृश्य के अतिरिक्त विशिष्ट और अंशी ये दो नये पदार्थ माने गये

---

१. यहाँ पर चित् (जीव) और अचित् (जड) से विशिष्ट ब्रह्म का ही अद्वैत होता है, अर्थात् चित् और अचित् जिसमें अंशरूप से विद्यमान रहते हैं, ऐसा अंशीरूप विशिष्ट ब्रह्म ही एकमात्र तत्त्व है। 'विशिष्टाद्वैत' शब्द इसी अभिप्राय को व्यक्त करता है। यहाँ चित् और अचित् की भी वास्तविक सत्ता है, शाङ्कर वेदान्त के समान मिथ्या नहीं। वास्तविक होते हुए भी वे ब्रह्म के अंश हैं। इनके अंशांशिभाव से संबद्ध होने के कारण इनकी पृथक् स्थिति नहीं रहती। अपृथग्भाव से स्थित होने के कारण ही इनका अद्वैतत्व अव्याहत रहता है।

हैं।[1] न्यायसिद्धाञ्जन[2] में वेदान्तदेशिक ने वैशिष्ट्य का उल्लेख किया है। वह माध्व-संमत विशिष्ट पदार्थ से अभिन्न प्रतीत होता है। वैशेषिक के समान प्राभाकर भी ९ द्रव्य मानते हैं, किन्तु कौमारिल शब्द और तम का भी द्रव्य में परिगणन करते हैं। माध्व के मत में द्रव्यों की संख्या २० है। प्रायः इन सभी विषयों पर वेदान्तदेशिक ने न्यायसिद्धाञ्जन में बड़े ऊहापोह के साथ अपने विचार प्रकट किये हैं। विशिष्टाद्वैत दर्शन के नित्यविभूति और धर्मभूतज्ञान ये दो शब्द अन्य दार्शनिकों के लिये अपरिचित से हैं। इनमें से नित्यविभूति वैष्णवों का वैकुण्ठधाम और धर्मभूतज्ञान ज्ञान का स्वयंप्रकाशत्व है।

वैशेषिक ज्ञान को आत्मा का गुण मानते हैं। उनके मत से ज्ञान का मानस प्रत्यक्ष होता है। कौमारिल ज्ञान को प्राकट्यानुमेय मानते हैं। प्राभाकरों को ज्ञान या संवित् का स्वयंप्रकाशत्व स्वीकार है। प्राभाकर भी सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष और प्रयत्न को पृथक् गुण मानते हैं, किन्तु विशिष्टाद्वैती इनको ज्ञान का ही प्रकारविशेष मानते हैं। वरदविष्णु सुख-दुःख को ज्ञानस्वरूप मानते हैं, किन्तु इच्छा, द्वेष और प्रयत्न के संबन्ध में उनका कहना है कि इनका मानस प्रत्यक्ष होता है। वेदान्तदेशिक को यह मत स्वीकार नहीं है।

वैशेषिक तम को आलोक का अभावमात्र मानते हैं। प्राभाकर भी कहते हैं कि तम नाम का कोई द्रव्य नहीं है। इनके मत में नील पदार्थों में विद्यमान नीलरूप के विषय में होने वाली आश्रयविषयक अपूर्ण स्मृति ही तम अर्थात् अन्धकार के व्यवहार का कारण है। कौमारिल के मत में तम रूपवान् तथा स्पर्शहीन है। केवल चक्षु से ही यह गृहीत होता है और आलोक के न रहने पर ही यह प्रकाशित होता है। इसका रूप कृष्ण है और यह एक पृथक् द्रव्य है। वेदान्तदेशिक ने इन सभी मतों का खण्डन कर तम को पार्थिव द्रव्य माना है। भाट्टमतानुयायी [3]मानरत्नावलीकार तम को पृथिवी का गुण मानते हैं। भट्टपराशर ने तत्त्वरत्नाकर में मूलप्रकृति को ही तम माना है। यहाँ पर वेदान्तदेशिक का कहना है कि भट्टपराशर का ग्रन्थ पूरा उपलब्ध नहीं है। तम का निरूपण वहाँ पूरा नहीं हो पाया है, इसलिये भट्टपराशर के ग्रन्थ का असली अभिप्राय क्या है, यह ठीक से कहा नहीं जा सकता। जितना ग्रन्थ उपलब्ध है, उसका इस प्रकार समाधान किया जा सकता है कि तम के पार्थिव द्रव्य होने पर भी उसे प्राकृत द्रव्य भी कहा जा सकता है, क्योंकि विशिष्टाद्वैती सत्कार्यवादी हैं। अतः पार्थिव द्रव्य में भी प्राकृतत्व धर्म विद्यमान है ही। तत्त्वरत्नाकर का यह अभिप्राय माना जाय कि प्रकृति की ऐसी भी एक अवस्था होती है, जो मेघसमूह की तरह काली है, तथा स्पर्श, रस और गन्ध से रहित है, इसी अवस्था का नाम अन्धकार है। इस मत में भी अन्धकार

१. यूनानी दार्शनिक अरस्तू ने द्रव्य, गुण, परिमाण, सम्बन्ध, देश, काल, स्थिति, अवस्था, क्रिया और भोग ये दस पदार्थ माने हैं।

२. द्रष्टव्य—पृ० ५५३।

३. द्रष्टव्य—मानमेयोदय, अड्यार संस्करण, पृ० १६२।

स्वतन्त्र द्रव्य सिद्ध नहीं होता, किन्तु वह प्राकृत द्रव्य ही सिद्ध होता है। षडर्थसंक्षेपकार राममिश्र का कहना है कि अन्धकार कोई द्रव्य नहीं है, यदि अन्धकार बाहर रहने वाला कोई द्रव्य होता तो नेत्रों के बन्द कर लेने पर इन्द्रिय के साथ उसका संनिकर्ष न होने से उसका भान नहीं होना चाहिये, परन्तु आँख बन्द कर लेने पर भी अन्धकार का अनुभव सबको होता है। इससे ज्ञात होता है कि अन्धकार बाहर रहने वाला कोई द्रव्य नहीं है। वेदान्तदेशिक ने प्रबल युक्तियों के आधार पर इस मत का खण्डन कर के आगम के वचनों से भी तम का द्रव्यत्व सिद्ध किया है।

सभी दार्शनिक शब्द को दो प्रकार का मानते हैं—वर्णात्मक और ध्वन्यात्मक। भाट्ट मीमांसक वर्णात्मक शब्द को नित्य एवं द्रव्य मानते हैं। प्राभाकर शब्द को गुण मानते हुए भी नित्य मानते हैं। वैयाकरण शब्द को स्फोटस्वरूप मान कर उसकी नित्यता स्वीकार करते हैं। नैयायिक शब्द को आकाश का गुण तथा उसे अनित्य मानते हैं। शब्द के विषय में सभी विशिष्टाद्वैती दार्शनिक एक मत नहीं हैं। कुछ ने शब्द को द्रव्य माना है तो कुछ ने अद्रव्य। शब्द को द्रव्य मानने वालों में भी कुछ इसको वायवीय मानते हैं तो कुछ अवायवीय। पाणिनीय शिक्षा आदि के प्रमाण पर वैयाकरण वायु को वर्ण का उपादान मानते हैं। यामुनमुनि भी इसी मत को स्वीकार करते हैं। श्रीभाष्यकार ने शब्द को अहंकार का परिणाम माना है। वाक्यनिरूपण के अवसर पर भट्टपराशर ने शब्द को आकाश का गुण माना है। इस संबन्ध में वेदान्तदेशिक ने अपना कोई अलग मत नहीं दिया है। इस ग्रन्थ में इन मतों की ऐसी व्याख्या प्रस्तुत की गई है, जिससे कि सभी मतों में समन्वय स्थापित हो सके और दोष का परिहार हो जाय।

प्राभाकर शक्ति को पृथक् पदार्थ मानते हैं। कौमारिल शक्ति को तो मानते हैं, किन्तु वे इसको पृथक् पदार्थ न मानकर द्रव्य, गुण और कर्म में इसकी सत्ता मानते हैं। इनके मत में अर्थापत्ति प्रमाण से इसका बोध होता है। प्रभाकर के मत में यह अनुमानगम्य है। नैयायिक शक्ति की सत्ता स्वीकार नहीं करते। विशिष्टाद्वैत दर्शन में तर्क और आगम के आधार पर शक्ति की सत्ता स्थापित की गई है। शाक्त आगम का प्रतिपाद्य तो चरम तत्त्व शक्ति है ही, वैष्णव और शैव आगम में भी शक्ति का अस्तित्व अपरिहार्य है। विशिष्टाद्वैती दार्शनिक इसको द्रव्य न मानकर अद्रव्य अर्थात् गुण मानते हैं और इसके लिये विष्णुपुराण, अहिर्बुध्न्यसंहिता आदि के वचनों को प्रमाणरूप में उपस्थित करते हैं। यह द्रव्य में ही रहती है या अद्रव्य में भी, इस सम्बन्ध में इनमें आपस में मतभेद है। यामुनमुनि के आत्मसिद्धि के—"सर्वद्रव्येषु तत्कार्यसमधिगम्यस्तत्प्रतियोगी शक्त्याख्यो गुणः साधारणः" इस वचन की दो प्रकार से व्याख्या की गई है। वरदविष्णु द्रव्य के अतिरिक्त गुण और कर्म में भी शक्ति की सत्ता स्वीकार करते हैं। भाट्टमत में भी यही स्वीकार किया गया है।

प्राभाकर संख्या को भी पृथक् पदार्थ मानते हैं। इनके इस मत को और किसी दार्शनिक ने स्वीकार नहीं किया। वैशेषिक, कौमारिल और विशिष्टाद्वैती भी

इसको गुण ही मानते हैं। अन्तर इतना ही है कि वैशेषिक केवल द्रव्य में इसकी सत्ता स्वीकार करते हैं तो कौमारिल और विशिष्टाद्वैती द्रव्य, गुण इत्यादि सभी पदार्थों में इसकी सत्ता मानते हैं।

द्वित्वे च पाकजोत्पत्तौ विभागे च विभागजे।
यस्य न स्खलिता बुद्धिस्तं वै वैशेषिकं विदुः॥

(द्वित्व संख्या, पाकज उत्पत्ति और विभागज विभाग की प्रक्रिया को समझने में जिसकी बुद्धि कुण्ठित नहीं होती, वही वैशेषिक है।)

न्याय-वैशेषिक दर्शन के अध्येताओं के बीच यह श्लोक प्रसिद्ध है। यामुनमुनि संख्या को पृथक् गुण मानते हैं। वे इस संबन्ध में वैशेषिकों से प्रभावित हैं। वरदविष्णु ने भी यामुनमुनि का ही अनुसरण किया है। भट्टपराशर के तत्त्वरत्नाकर का प्रमेय निरूपण उपलब्ध नहीं है। इस लिये संख्या के संबन्ध में उनका क्या मत था, यह स्पष्ट नहीं है, किन्तु उन्होंने भी एक स्थान पर संख्या के गुणत्व की चर्चा की है। वेदान्तदेशिक का कहना है कि यह उचित नहीं है। नाथमुनि ने संख्या का संयोग में अन्तर्भाव किया है। नाथमुनि ही विशिष्टाद्वैत दर्शन के प्रथम प्रवर्तक हैं। वेदान्तदेशिक ने अपने ग्रन्थों में विवादास्पद विषयों में उनके ग्रन्थ न्यायतत्त्व को ही प्रमाणतम माना है।

विशिष्टाद्वैत दर्शन में जीव की मोक्षावस्था में उसका शेषरूपी पर्यंक पर आरोहण तथा स्वरूपाविर्भाव होता है। मोक्षपद पर पहुँचने पर जीव में ईश्वर के समान अपहतपाप्मत्व और सत्यसंकल्पत्व आदि आठ गुण संपन्न होते हैं। सालोक्य, सामीप्य, सारूप्य और सायुज्य दशा में यहाँ पर सायुज्य को ही मोक्ष माना गया है। इस अवस्था में भी जीव भगवान् की सेवा में तत्पर रहता है। श्रीवैष्णवों के मत में भगवत्कैंकर्य ही परम पुरुषार्थ है। गीतार्थसंग्रह में यामुनमुनि ने जीव की एक ऐसी अवस्था को भी स्वीकार किया है, जिसमें केवल स्वात्मानन्द, स्वात्मस्वरूप का अनुसन्धानमात्र बच रहता है। इसको वे कैवल्य-मोक्ष की संज्ञा देते हैं। कुछ विद्वानों का कहना है कि श्रीभाष्यकार रामानुज ने भी इसका समर्थन किया है। वेदान्तदेशिक इस मत को स्वीकार नहीं करते। वे यामुनमुनि के वेदार्थसंग्रह, वरद-विष्णु, विष्णुपुराण, भट्टपराशर के अध्यात्मखण्डद्वयव्याख्या और विष्णुचित्त की संगतिमाला के आधार पर अपनी नई व्याख्या प्रस्तुत करते हैं और बतलाते हैं कि यामुनमुनि ने जिस स्वात्मस्वरूप का वर्णन किया है, वह भगवदात्मक ही है, स्वतन्त्र नहीं।

यहाँ पर भी त्रिगुण की साम्यावस्था को प्रकृति माना गया है, किन्तु उसके अव्यक्त, अक्षर, विभक्त तम तथा अविभक्त तम ये चार भेद किये गये हैं। सात्त्विक अहंकार से मन, राजस से इन्द्रियां और तामस से तन्मात्राएँ उत्पन्न होती है, इस मत का खण्डन करके यहाँ बतलाया गया है कि सात्त्विक अहंकार से इन्द्रियों की, तामस से शब्दतन्मात्रा की उत्पत्ति होती है, राजस उभय कार्यों की उत्पत्ति में

समान रूप से सहायक है। सांख्य से यहाँ भेद इतना ही है कि वहाँ पर तामस अहंकार से सभी तन्मात्राओं की उत्पत्ति मानी गई है, जब कि यहाँ केवल शब्द-तन्मात्रा की। सांख्य-संमत इन्द्रिय लक्षण में अप्राकृत इन्द्रियों का समावेश नहीं हो सकता, इस लिये यहाँ इन्द्रियों का लक्षण सांख्य से विलक्षण है। इन्द्रियां प्राकृत और अप्राकृत भेद से दो प्रकार की हैं। इसी प्रकार कुछ आचार्य अव्यक्त, महत् और अहंकार को भी प्राकृत एवं अप्राकृत मानते हैं। मन को सांख्यदर्शन में कर्मेन्द्रिय और ज्ञानेन्द्रिय उभयात्मक माना गया है। विशिष्टाद्वैत दर्शन में वह केवल ज्ञानेन्द्रिय है।

वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय ने गंगानाथझा ग्रन्थमाला के अन्तर्गत चुने हुए विशिष्ट संस्कृत ग्रन्थों को हिन्दी अनुवाद तथा टिप्पणी के साथ प्रकाशित करने की योजना बनाई है। वेदान्तदेशिक और उनके ग्रन्थ न्यायसिद्धाञ्जन के संबन्ध में यहाँ बहुत कुछ लिखा जा चुका है। इस विषय के प्रसिद्ध विद्वान् वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय में रामानुज वेदान्त के प्राध्यापक स्व० पण्डित नीलमेघाचार्यजी को इसके अनुवाद और संपादन का कार्य सौंपा गया था। आपकी यह कृति अब प्रकाशित होकर विद्वान् पाठकों के समक्ष आ रही है। स्व० पण्डित जी ने ग्रन्थ का अनुवाद समाप्त कर लिया था और प्रथम चार परिच्छेदों की टिप्पणियां भी लिख चुके थे। वे पाँचवें परिच्छेद की टिप्पणियां अभी लिख ही रहे थे कि कराल काल ने उनको हम से छीन लिया। वेदान्तदेशिक स्वयं अपने ग्रन्थ न्यायसिद्धाञ्जन को पूरा न कर सके। उनके इस ग्रन्थ में सामान्य निरूपण भी पूरा नहीं हो पाया है। अद्रव्य परिच्छेद के प्रारम्भ में उन्होंने सादृश्य, विशेष, समवाय, अभाव और वैशिष्ट्य के भी निरूपण की प्रतिज्ञा की है। विभाग का निरूपण करते हुए वे कहते हैं कि—"अभाव-निरूपणं यावदेतच्चोद्यं मा स्म बिस्मरः" (पृ. ६६५), किन्तु यह विधिविडम्बना है कि वे अभाव का निरूपण कर न सके। यामुनमुनि के ग्रन्थ सिद्धित्रय के आत्मसिद्धि, ईश्वरसिद्धि और संवित्सिद्धि ये तीनों ही प्रकरण अपूर्ण हैं। भट्टपराशर के ग्रन्थ तत्त्वरत्नाकर का प्रमेय प्रकरण भी विच्छिन्न हो गया—"प्रमेयनिरूपणविच्छेदात्" (पृ. ६५१)। इस दुर्भाग्य परम्परा में आज हम देखते हैं कि आदरणीय पण्डितजी न तो अपनी टिप्पणियाँ ही पूरी कर सके और न वह भूमिका ही लिख सके, जिसमें कि उन्होंने अपने पूरे जीवन के अर्जित ज्ञान को उडेलने का संकल्प किया था। पण्डितजी ने अपना पूरा जीवन भारतीय दर्शन, विशेष कर रामानुज वेदान्त के अध्ययनाध्यापन में बिता दिया था। उस प्रतिभाशाली मनीषी की लेखनी से जो भूमिका लिखी जाती, उसकी अपनी विशेषता होती।

पण्डित को० व० नीलमेघाचार्य का जन्म फरवरी सन् १९०१ में कोडिपाक्कम् ग्राम, दक्षिणी अर्काट जिला, मद्रास राज्य में हुआ था। इनके पिता का नाम वरद देशिकाचार्य था। इनकी प्रारम्भिक शिक्षा तंजोर जिला के तिरुवैयार संस्कृत महाविद्यालय में हुई। सन् १९२२

में इन्होंने मद्रास विश्वविद्यालय से 'व्याकरण शिरोमणि' परीक्षा प्रथम श्रेणी उत्तीर्ण की। बाद के तीन वर्षों में इन्होंने 'कोयियालम्' स्वामीजी के आश्रम में श्रीभाष्य और गीताभाष्य का अध्ययन किया।

बाद में रीवां राजगुरुजी के विद्यालय में २ वर्ष, पुष्कर (अजमेर) की संस्कृत पाठशाला में ३ वर्ष तथा रामानुजकूट शोलापुर में ७ वर्ष तक वेदान्त और व्याकरण का अध्यापन करते रहे। फिर तिरुपति के श्रीवेंकटेश्वर ओरियंटल कालेज में १० वर्ष तक व्याकरण के अध्यापक रहे। बाद में वाराणसी के रामानुज विद्यालय में १० वर्ष तथा वृन्दावन के वैष्णव संस्थान में २ वर्ष तक अध्यापन कर अन्त में सन् १९५९ में वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय में रामानुज वेदान्त के प्राध्यापक नियुक्त हुए और अन्त समय तक यहीं कार्य करते रहे। ग्रीष्मावकाश में जब आप अपनी जन्मभूमि में विश्राम कर रहे थे, २६ जून सन् १९६५ को आपका अकस्मात् स्वर्गवास हो गया।

तमिल के साथ ही साथ आपका संस्कृत और हिन्दी भाषा पर भी पूरा अधिकार था। न्यायसिद्धाञ्जन के अतिरिक्त आपने वेदार्थसंग्रह, न्यासविंशति, न्यासतिलक, यतिराजविंशति और परमपदसोपान का भी हिन्दी अनुवाद किया था। ये ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं। इनके अतिरिक्त आपने अष्टश्लोकी, श्रीगुरुपरम्पराप्रभाव और वेदान्तकारिकावली का संपादन किया है। अनेक पत्र-पत्रिकाओं में आपके विद्वत्तापूर्ण लेख प्रकाशित होते रहे हैं। आपने विष्णुसहस्रनाम, रहस्यत्रयसार और गीतार्थसंग्रह का भी हिन्दी व्याख्या के साथ संपादन किया था। ये ग्रन्थ अभी प्रकाशित नहीं हो सके हैं।

पण्डितजी न्यायसिद्धाञ्जन का अनुवाद एक साल पहिले ही पूरा कर चुके थे। ग्रीष्मावकाश में घर जाने से पहले तीन परिच्छेदों की टिप्पणियाँ भी वे प्रकाशन विभाग में दे गये थे। उनके स्वर्गवास के उपरान्त उनके शिष्य स्वामी श्रीकृष्णस्वरूपदास जी के प्रयत्न से प्रकाशन विभाग को अवशिष्ट टिप्पणियाँ मिल सकीं। पण्डितजी की जीवनी भी इनके प्रयत्न से ही हमको उपलब्ध हुई। इन्होंने स्वर्गीय गुरु के प्रति शिष्यधर्म का पूरा निर्वाह किया है। इनके प्रति धन्यवाद व्यक्त करना हमारा कर्तव्य है। पण्डितजी की यावदुपलब्ध कृति को प्रकाशन विभाग में कार्य कर रहे विद्वानों के सहयोग से विषयसूची, ग्रन्थ-ग्रन्थकारसूची आदि से सुसजित कर विद्वानों के समक्ष रक्खा जा रहा है। पूरी सावधानी रखने पर भी दृष्टिदोष से अथवा प्रेस की असावधानी से कुछ अशुद्धियाँ रह गई हैं। शुद्धिपत्र देकर उनके परिहार का प्रयत्न किया गया है। इस प्रकार पण्डितजी की अनुपस्थिति में उनकी कीर्ति को अक्षुण्ण बनाये रखने के लिये पूरा प्रयत्न किया गया है। फिर भी सुलभ मानव दोष के कारण यदि कोई त्रुटि रह गई हो तो विद्वान् पाठकगण उसे अवश्य सूचित करने का कष्ट करेंगे, जिससे कि उसका अगले संस्करण में परिमार्जन हो सके।

व्रजवल्लभ द्विवेदी
प्रकाशनाधिकारी, अनुसन्धान संस्थान
वा० सं० वि० वि०, वाराणसी।

विषयसूची

२—जीवपरिच्छेदः

३—ईश्वरपरिच्छेदः

४—नित्यविभूतिपरिच्छेदः

५—बुद्धिपरिच्छेदः

६—अद्रव्यपरिच्छेदः

सर्वतन्त्रस्वतन्त्रश्रीमद्वेदान्तदेशिकविरचितं

न्यायसिद्धाञ्जनम्

जडद्रव्यपरिच्छेदः

(प्रतिज्ञा)

श्रीमद्वेङ्कटनायकः श्रुतिशिरस्तात्पर्यपर्याप्तधी-
र्लब्धार्थो वरदार्यपादरसिकाद्रामानुजाचार्यतः ।
बालानामतिवेलमोहपटलावष्टम्भसीदद्दृशां
सम्यक्तत्त्वनिरीक्षणाय तनुते सत्तर्कसिद्धाञ्जनम् ॥
सदसद्भूमिकाभेदैस्तत्तत्सिद्धान्तनाटकैः ।
उपप्लुतस्य तत्त्वस्य शुद्ध्यर्थोऽयमुपक्रमः ॥

(प्रतिज्ञा)

वेदान्त अर्थात् उपनिषदों के तात्पर्य का निर्धारण करने में पर्याप्तबुद्धिसंपन्न तथा श्रीवरदाचार्य स्वामीजी के चरणारविन्दों की सेवा में रसिक श्रीआत्रेयरामानुजाचार्य स्वामीजी से सर्वार्थों को प्राप्त करने वाले श्रीमान् वेङ्कटनाथ स्वामी जी निःसीम "अज्ञान समूहों के संसर्ग से दूषित बुद्धिवाले बालकों को सुष्ठु प्रकार से तत्त्वनिर्णय होने के लिये समीचीन 'न्याय-सिद्धाञ्जन' नामक ग्रन्थ का निर्माण करते हैं। यह ग्रन्थ सिद्धाञ्जन के समान है। इसलिये 'न्यायसिद्धाञ्जन' नाम रखा गया है। जिस प्रकार निःसीम भ्रमजनक पटल नामक नेत्ररोग से दूषित नेत्रवाले पुरुषों को अच्छी तरह से पदार्थतत्त्व-साक्षात्कार के लिये सिद्धाञ्जन अत्यन्त उपकारक है, उसी प्रकार निःसीम अज्ञानसमूह के संसर्ग से दूषित बुद्धिवाले बालकों को अच्छी तरह से तत्त्वनिर्णय के लिये यह ग्रन्थ भी अत्यन्त उपकारक है ॥

इस श्लोक में विषय, प्रयोजन, संबन्ध और अधिकारी यह अनुबन्ध चतुष्टय प्रतिपादित है।

सत् एवं असत् भूमिका भेदों को लेकर चलने वाले उन उन सिद्धान्तरूपी नाटकों के कारण विप्रतिपत्ति विषय बने हुए तत्त्व का शोधन करने के लिये यह आरम्भ है। नाटक सत् अर्थात् तात्त्विक, असत् अर्थात् कविकल्पित एवं सदसत् अर्थात् मिश्र इतिवृत्तरूपी भूमिकाओं को लेकर प्रवृत्त होते हैं। सिद्धान्त भी सत् तात्त्विक अर्थ, असत् कल्पित अर्थ, एवं सदसत् अर्थात् थोड़ा तात्त्विक एवं थोड़ा काल्पनिक अर्थरूपी भूमिकाओं को लेकर प्रवृत्त होते हैं। इस प्रकार नाटक एवं सिद्धान्तों में समता है ॥

[1]यन्न्यायपरिशुद्ध्यन्ते संग्रहेण प्रदर्शितम् ।
पुनस्तद्विस्तरेणात्र प्रमेयमभिदध्महे ॥

(तत्त्वनिरूपणम्)

[2]अशेषचिदचित्प्रकारं ब्रह्मैकमेव तत्त्वम् ।

[1]न्यायपरिशुद्धि नामक ग्रन्थ के अन्त में जो प्रमेय संक्षेप से वर्णित हुआ है, इस ग्रन्थ में उस प्रमेय का विस्तार से वर्णन करेंगे ।

(तत्त्वनिरूपण)

[2]सम्पूर्ण चेतनाचेतनरूपी विशेषणों से विशिष्ट ब्रह्म एक ही तत्त्व है ।

---

१. श्री वेदान्तदेशिक ने 'न्यायपरिशुद्धि' नामक ग्रन्थ का निर्माण किया है, जिसमें प्रमाणों के विषय में विस्तृत विवेचन है । उस ग्रन्थ के अन्त में प्रमेयाध्याय में प्रमेय का संक्षिप्त विवरण है, जो उस ग्रन्थ में देखने योग्य है । उसी का उल्लेख इस श्लोक में किया गया है । इस ग्रन्थ में विस्तार से प्रमेय का निरूपण है, उसमें संक्षेप से निरूपण है । उस ग्रन्थ से यह ग्रन्थ गतार्थ नहीं होता । यह बतलाना यहाँ ग्रन्थकार को अभीष्ट है ।

२. महाभारत मोक्षधर्म में—

तत्त्वं जिज्ञासमानानां हेतुभिः सर्वतोमुखैः ।
तत्त्वमेको महायोगी हरिर्नारायणः प्रभुः ॥

इस वचन से तत्त्व एक ही कहा गया है । इस वचन का यह भाव कि सर्वतोमुख हेतुओं से तत्त्वविचार करनेवाले विद्वानों को अन्त में इसी निर्णय पर पहुँचना पड़ता है कि महायोगी प्रभु श्रीहरिनारायण भगवान् ही एक तत्त्व हैं । न्यायनिबन्धनात्मक ब्रह्ममीमांसा से किया गया विचार ही इस वचन में "तत्त्वं जिज्ञासमानानां हेतुभिः सर्वतोमुखैः" में विवक्षित है, "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा" इस सूत्र पर ध्यान रख कर ही "तत्त्वं जिज्ञासमानानाम्" कहा गया है । इस वचन के अनुसार प्रतीत होता है कि एक तत्त्ववाद ब्रह्ममीमांसा का अभिप्रेत है । इस ब्रह्ममीमांसा सिद्धान्त को ध्यान में रखकर "ब्रह्म एकमेव तत्त्वम्" कहा गया है । अद्वैतसिद्धान्त के एक तत्त्ववाद से विशिष्टाद्वैत सिद्धान्तसम्मत एक तत्त्ववाद में जो विशेषता है, वह "अशेषचिदचित्प्रकारम्" इस विशेषण से स्पष्ट हो जाती है । अद्वैतसम्मत एक तत्त्ववाद में निर्विशेष ब्रह्म एक ही सत्य है, उसका जीवभाव संसार और जडप्रपञ्च मिथ्या है । विशिष्टाद्वैतसम्मत एकतत्त्ववाद में ब्रह्मनिर्विशेष नहीं है, किन्तु संपूर्ण चेतनाचेतनरूपी विशेषणों से विशिष्ट है । ऐसा एक भी चेतन तथा अचेतन पदार्थ नहीं है, जो ब्रह्म का विशेषण न हो । चेतन एवं अचेतन ब्रह्म पर आधारित हैं, ब्रह्म के नियन्त्रण में हैं, एवं ब्रह्म के शेषभूत हैं । अत एव ब्रह्म के शरीर हैं । शरीर होने से उसी प्रकार ब्रह्म के विशेषण हैं, जिस प्रकार हमारा शरीर हमलोगों का विशेषण है । जिस प्रकार हम शरीरविशिष्ट स्वस्वरूप को 'अहं' ऐसा समझते हैं, उसी प्रकार परब्रह्म भी चेतनाचेतनविशिष्ट स्वस्वरूप को 'अहं' ऐसा समझता है । अत एव "बहु स्यां प्रजायेय" ऐसा उनका संकल्प होता है ।

[3]तत्र प्रकारप्रकारिणोः प्रकाराणां च मिथोऽत्यन्तभेदेऽपि विशिष्टैक्यादि-विलक्षणैकत्वव्यपदेशस्तदितरनिषेधश्च । अन्यथा समस्तप्रमाणसंक्षोभ-

[3]उसमें विशेषण एवं विशेष्य तथा विशेषणों में परस्पर में आत्यन्तिक भेद रहने पर भी विशिष्ट वस्तु की एकता एवं प्राधान्य इत्यादि की विवक्षा करके शास्त्रों में एकत्व व्यवहृत होता है, तथा ब्रह्मेतर का निषेध किया जाता है, ऐसा न मानने पर सभी प्रमाणों में विरोध

यद्यपि अस्मदादि को चेतनाचेतनपदार्थ परब्रह्म के शरीर प्रतीत नहीं होते हैं, किन्तु स्वतंत्र प्रतीत होते हैं। इसका कारण यही है कि हम जिन प्रत्यक्ष एवं अनुमान प्रमाणों से चेतनाचेतन पदार्थों को समझते हैं, उनसे परब्रह्म को नहीं समझ सकते हैं। क्योंकि परब्रह्म शास्त्रैकसमधिगम्य पदार्थ है। वहाँ प्रत्यक्ष एवं अनुमान की गति नहीं है। प्रत्यक्ष एवं अनुमान प्रमाणों से परब्रह्म का ग्रहण न होने के कारण ही इनसे गृहीत होनेवाले चेतनाचेतनपदार्थ परब्रह्म के शरीर के रूप में प्रतीत नहीं होते हैं। किन्तु स्वतन्त्ररूप में प्रतीत होते हैं। यह स्वतन्त्ररूपेण प्रतीति भ्रान्त है। परब्रह्म का ग्रहण न होने से ही ऐसा भ्रम होता है। यहाँ यह दृष्टान्त ध्यान देने योग्य है कि चक्षुरिन्द्रिय से दूसरे के शरीर का प्रत्यक्ष होता है। चक्षुरिन्द्रिय से दूसरे के आत्मस्वरूप का ग्रहण नहीं होता है, क्योंकि चक्षुरिन्द्रिय उसके ग्रहण में असमर्थ है। अत एव वहाँ दूसरे के आत्मा का ग्रहण न होने पर प्रतीत होनेवाला शरीर स्वतन्त्र प्रतीत होता है, आत्माश्रित प्रतीत नहीं होता है। इतने से शरीर को स्वतन्त्र मानना उचित नहीं, जो अनुमान प्रमाण दूसरे के आत्मा का ज्ञान करानेवाला है, उससे दूसरे आत्मा का आश्रित एवं परतन्त्ररूप में ही परशरीर विदित होता है। जहाँ वायु सुगन्ध को लेकर प्रवाहित होता है, घ्राणेन्द्रिय की वायु से लाये गये सूक्ष्म पुष्पकणों को ग्रहण करने में शक्ति न होने से सुगन्ध स्वतन्त्र प्रतीत होता है, वास्तव में सुगन्ध स्वतन्त्र नहीं है, किंतु सूक्ष्म पुष्पकणों का आश्रय लेकर रहता है। इसी प्रकार प्रकृत में प्रत्यक्ष एवं अनुमान प्रमाण की ईश्वर के ग्रहण में शक्ति न होने से ही इन प्रमाणों से गृहीत होनेवाले चेतनाचेतनपदार्थ स्वतन्त्र प्रतीत होते हैं, इतने से इन्हें ईश्वर का अशरीर एवं स्वतन्त्र मानना उचित नहीं, क्योंकि ईश्वरस्वरूप का ग्रहण करनेवाले श्रुति इत्यादि शब्द प्रमाणों से चेतनाचेतन-पदार्थ ईश्वर का शरीर एवं परतन्त्र प्रतीत होते हैं। इसमें "सर्वं खल्विदं ब्रह्म", "जगत् सर्वं शरीरं ते" इत्यादि वचन प्रमाण हैं। श्रुति प्रमाण के अनुसार चेतनाचेतन-विशिष्ट परब्रह्म तक बुद्धि को पहुँचाना ही कल्याणकारी है, इन चेतनाचेतनों को स्वतन्त्र देखने से बन्धन ही बढ़ता है। प्रमाणमूर्धन्य श्रुत्यादि प्रमाणों से जो संपूर्ण चेतनाचेतनों से विशिष्ट ब्रह्मरूपी एक तत्त्व सिद्ध होता है, उसी का उल्लेख उपर्युक्त वाक्य में किया गया है।

३. पूर्ववाक्य में विशिष्टब्रह्म एकतत्त्व कहा गया है। विशेषण, विशेष्य और संबन्ध को लेकर विशिष्ट प्रतीति हुआ करती है। प्रकृत में ब्रह्म विशेष्य है, तथा चेतन एवं अचेतन उसके

विशेषण हैं। शरीरात्मभाव संबन्ध है। विशेषण बननेवाले चेतन एवं अचेतन परस्पर अत्यन्त भिन्न हैं। चेतन किसी प्रकार से भी अचेतन नहीं बन सकता, तथा अचेतन भी चेतन नहीं बन सकता। इस प्रकार चेतन एवं अचेतनों में आत्यन्तिक भेद है। चेतन एवं अचेतन पदार्थ अनन्त है। अत एव उनमें भी अवान्तर भेद बहुत हैं। विशेषण चेतनाचेतन और विशेष्य ब्रह्म में भी अत्यन्तिक भेद है। उनमें किसी प्रकार से भी स्वरूपैक्य नहीं है। कारण विशिष्ट प्रतीति से ही विशेषण एवं विशेष्य में आत्यन्तिक भेद स्पष्ट होता है। 'यह पदार्थ ऐसा है' इस प्रकार विशिष्ट प्रतीति हुआ करती है। इस प्रतीति से 'यह' शब्द से विवक्षित अर्थ में विशेष्यतारूपी विषयता तथा 'ऐसा' इस शब्द से विवक्षित अर्थ में प्रकारतारूपी विषयता सिद्ध होती है। इस प्रकार विभिन्न विषयताओं को लेकर उन अर्थों का ग्रहण करने वाली इस प्रतीति से उन अर्थों में भेद ही गृहीत होता है। अतः मानना पड़ता है कि प्रकार और विशेष्य में भी आत्यन्तिक भेद है। यदि इनमें अभेद होता तो व्यवस्थित रूपमें विभिन्न विषयताओं को लेकर इनका ग्रहण न हो सकेगा। इस विवेचन से यह प्रमाणित होता है कि संपूर्ण चेतन एवं अचेतनों से विशिष्ट ब्रह्म एक ही तत्त्व है। ऐसा मानने पर भी चेतन और अचेतनरूपी प्रकार और ब्रह्मरूपी विशेष्य में आत्यन्तिक भेद तथा प्रकारों में भी परस्पर आत्यन्तिक भेद को मानना होगा। ऐसी स्थिति में यहाँ पर शंका उठती है कि यदि प्रकार चेतनाचेतन और विशेष्य ब्रह्म में तथा प्रकारों में भी परस्पर आत्यन्तिक भेद है तो "एकमेवाद्वितीयम्" इत्यादि ऐक्यश्रुतियों से तथा "नेह नानास्ति किञ्चन" इत्यादि भेदनिषेधक श्रुतियों से विरोध उपस्थित होगा। इसका क्या समाधान है? इस शंका का समाधान यह है कि "एकमेवाद्वितीयम्" इत्यादि ऐक्यश्रुतियाँ "विशिष्ट वस्तु एक ही है, अनेक नहीं है" इस अभिप्राय से प्रवृत्त हैं। एवं "विशिष्ट वस्तु ही प्रधान है, दूसरा नहीं" इस प्रकार एक शब्द को प्रधानार्थक मानकर विशिष्ट ब्रह्म के प्राधान्य को बतलाने में तात्पर्य रखती हैं। "नेह नानास्ति किञ्चन" इत्यादि भेद-निषेधक श्रुतियाँ विशिष्ट एक ब्रह्म से बहिर्भूत स्वतन्त्र भेद के निषेध में तात्पर्य रखती हैं। यहाँ जितने पदार्थ हैं, सब ब्रह्मात्मक हैं, अतएव सब एक रूप हैं। अब्रह्मात्मक अनेक पदार्थ यहाँ हैं ही नहीं। यह बतलाने में उनका तात्पर्य है। यदि इस प्रकार उनका तात्पर्य न मानकर उनका यह कहने में ही कि अद्वितीय निर्विशेष ब्रह्म एक ही तत्त्व है, यहाँ जो अनेक पदार्थ दिखाई देते हैं, वे हैं ही नहीं, वे सब मिथ्या हैं—तात्पर्य माना जाय तो सभी प्रमाणों से विरोध उपस्थित होगा। जैसे कि—"पृथगात्मानं प्रेरितारं च मत्वा जुष्टस्ततस्तेनामृतत्वमेति" (जीवात्मा और प्रेरक ईश्वर को अलग २ तत्त्व मानकर ईश्वर की प्रीति का विषय बना हुआ साधक उस भेदज्ञान से मोक्ष को प्राप्त होता है), "ज्ञाज्ञौ द्वावजावीशनीशौ" (सर्वज्ञ ईश्वर और अज्ञ अनीश्वर जीव ऐसे दो नित्य पदार्थ हैं), "द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया" (समान गुणवाले एवं साथ रहने वाले जीवेश्वररूपी दो पक्षी हैं), "यस्यात्मा शरीरम्, यस्य पृथिवी शरीरम्, यस्य तमः शरीरम्" (जिस अन्तर्यामी ईश्वर का जीवात्मा शरीर है, पृथिवी शरीर है, तथा मूलप्रकृति शरीर है), "संयुक्तमेतत् क्षरमक्षरं च" (क्षर अर्थात् परिणामी प्रकृतितत्त्व

प्रसङ्गात्। इदमेव चेत्थंभूतं सामान्यतः प्रमाविषयतया विशेषतः प्रकर्षेण मेयतया च प्रमेयमुक्तम् ॥

उपस्थित होगा। इस प्रकार चेतना चेतनरूपी विशेषणों से विशिष्ट यह ब्रह्मतत्त्व सामान्यरूप से यथार्थ ज्ञान का विषय होने के कारण तथा विशेषरूप से अच्छी तरह से ज्ञातव्य होने के कारण भी प्रमेय कहा गया है ॥

और अक्षर अपरिणामी जीवतत्त्व ये दोनों संयुक्त हैं), "क्षरं प्रधानममृताक्षरं हरः क्षरात्मानावीशते देव एकः" (क्षर वस्तु प्रधान है, अमृत अक्षर वस्तु-भोक्ता जीव है, क्षर प्रधान और जीवात्मा पर एक देव ईश्वर शासन करते हैं)।

प्रधानं च पुमांश्चैव सर्वभूतात्मभूतया।
विष्णुशक्त्या महाबुद्धे वृतौ संश्रयधर्मिणौ ॥

(हे महाबुद्धे! परस्पर मिले रहने वाले प्रकृति और पुरुष सर्वभूतों का विष्णुशक्ति से आवृत हैं) इत्यादि शास्त्रों से विरोध उपस्थित होगा, क्योंकि ये शास्त्र प्रकृति पुरुष और ईश्वर इन तत्त्वों को मानकर प्रवृत्त हुए हैं। इसी प्रकार "मैं ईश्वर नहीं हूँ" "घट सत् है, पट सत् है" इत्यादि प्रत्यक्षों से भी विरोध उपस्थित होगा, क्योंकि ये प्रत्यक्ष जीव और ईश्वर में भेद को तथा घटादि पदार्थों की सत्यता को सिद्ध करते हैं। किंच, जीव अल्पज्ञ है, ईश्वर सर्वज्ञ है, जीव सदोष है, ईश्वर निर्दोष है। इस प्रकार ये दोनों विरुद्ध धर्म वाले हैं, अत एव परस्पर भिन्न हैं। ऐसे अनुमानों से भी विरोध उपस्थित होगा। इस प्रकार सभी प्रमाणों से विरोध उपस्थित होने से यह मानना उचित नहीं है कि ऐक्यश्रुति निर्विशेष ब्रह्म की सत्यता को लेकर प्रवृत्त है, तथा भेद-निषेधश्रुति भेद प्रपञ्च के मिथ्यात्व को बतलाने के लिये प्रवृत्त है; किंतु यही मानना उचित है कि ऐक्यश्रुति विशिष्ट ब्रह्म की एकता को बतलाने के लिये प्रवृत्त है, तथा भेदनिषेध श्रुति अब्रह्मात्मक नानात्व का निषेध करने के लिये प्रवृत्त है। ऐसा मानने पर किसी प्रमाण से विरोध नहीं, सर्व प्रमाणों से समन्वय हो जाता है।

४. प्रमेय शब्दार्थ के विषय में वैयाकरणों के दो पक्ष हैं—(१) "पूर्वं धातुरुपसर्गेण युज्यते पश्चात् साधनेन" (पहले धातु उपसर्ग से युक्त होता है, बाद कारक से युक्त होता है) यह एक पक्ष है। इस पक्ष के अनुसार प्रमेय शब्द का यह अर्थ होता है कि प्रकृष्ट ज्ञान अर्थात् यथार्थ ज्ञान प्रमा है, उसका जो विषय है, वह प्रमेय है। इस प्रकार प्रमेय शब्द का "यथार्थ ज्ञानविषय" अर्थ होता है। यह प्रमेयत्व सर्वपदार्थ साधारण सामान्य धर्म है। (२) दूसरा पक्ष यह है कि—"पूर्वं धातुः साधनेन युज्यते पश्चादुपसर्गेण" (पहले धातु कारक से युक्त होता है, बाद उपसर्ग से युक्त होता है) इस पक्ष के अनुसार प्रमेय शब्द का यह अर्थ होता है कि मिति अर्थात् ज्ञान का विषय मेय होता है, "प्रकर्षेण मेयं प्रमेयम्" जो अच्छी तरह से जानने योग्य है, वह प्रमेय है। यह प्रमेयत्व विशेष धर्म है, क्योंकि सभी पदार्थ अच्छी तरह से जानने योग्य नहीं हैं।

(तत्त्वान्तर्गतपदार्थविभाग)

तदन्तर्गतं च सर्वं द्रव्याद्रव्यात्मना विभक्तम् । उपादानं द्रव्यम् । अवस्थाश्रय उपादानम् । अतथाभूतमद्रव्यम् । ५प्रत्यक्षादिसिद्धोऽयं द्रव्याद्रव्यविभागः ।

(तत्त्वान्तर्गत पदार्थों का विभाग)

उस विशिष्ट ब्रह्मतत्त्व में अन्तर्गत सभी पदार्थ द्रव्य एवं अद्रव्य के रूप में विभक्त हैं। उनमें कई पदार्थ द्रव्यकोटि में निविष्ट होते हैं, कई अद्रव्यकोटि में निविष्ट होते हैं। ऐसा कोई भी पदार्थ नहीं है, जो इन कोटियों में निविष्ट नहीं होता हो, उनमें द्रव्य का लक्षण उपादानत्व है। जो उपादान होता है, वह द्रव्य कहलाता है। जो पदार्थ अवस्था का आश्रय होता है, वह उपादान है। जो धर्म आगन्तुक एवं अपृथक् सिद्ध हो, वह धर्म अवस्था कहा जाता है। जिस पदार्थ में अवस्था न होती हो वह पदार्थ अद्रव्य है। वह द्रव्य से भिन्न है, एवं उसमें द्रव्यत्व नहीं है, इसलिये वह अद्रव्य कहा जाता है। द्रव्य एवं (तद्भिन्न) अद्रव्य के रूपमें विभाग में तीसरा प्रकार असंभावित है। इसलिये सभी पदार्थ इन दोनों में अन्तर्गत हो जाते हैं। ५यह द्रव्याद्रव्यविभाग प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध है, इसका अपलाप नहीं हो सकता।

कोई कोई लाभप्रद पदार्थ ही अच्छी तरह से जानने योग्य होते हैं। यह दो प्रकार का प्रमेयत्व उपर्युक्त ब्रह्म में संगत होता है। अत एव इसी ग्रन्थकार के द्वारा न्यायपरिशुद्धि में यह कहा गया है कि "अत्र यद्यपि प्रमाविषयः प्रमेयमिति व्युत्पत्त्या आरोपिताकारव्यवच्छेदार्थया अनारोपितरूपं सर्वं प्रमेयम्, तथापि निःश्रेयसान्तरङ्गतया तदर्थिभिः प्रकर्षेण मेयं प्रमेयमिह विवक्षितम्। यद्विषयेण भ्रमेण संसरामः, यद्विषयेण च तत्त्वज्ञानेनापवृज्येमहि, तदिह नः प्रकर्षेण मेयं प्रमेयम्"। इसका भाव यह है कि प्रमा का जो विषय है वह प्रमेय है। ऐसी प्रमेय शब्द की एक व्युत्पत्ति है। इस व्युत्पत्ति के अनुसार वह अर्थ प्रमेयकोटि में नहीं आता है, जो आरोपित रूप को लेकर प्रतीत होता है, क्योंकि आरोपित रूप को लेकर वस्तु का ग्रहण करनेवाला ज्ञान प्रमा नहीं है, प्रकृष्ट ज्ञान नहीं है। जो पदार्थ तात्त्विक रूपों को लेकर प्रतीत होते हैं, वे सब प्रमेय कहने योग्य हैं। यद्यपि यह अर्थ प्रमेय शब्द से प्रतीत होता है, तथापि प्रकृत में उसी अर्थ को प्रमेय शब्द से लेना चाहिये जो मोक्ष से घनिष्ठ संबन्ध रखता है, तथा मोक्ष चाहनेवालों को जिसे अच्छी तरह से जानना अत्यावश्यक है। जिसके विषय में भ्रम होने के कारण हम संसार में आ गये हैं, जिसके विषय में तत्त्वज्ञान होने पर हम संसार से छूट जायेंगे। वही हम लोगों को अच्छी तरह से जानने योग्य है। वही हम लोगों का प्रमेय है।

५. यहाँ पर यह शंका उठती है कि द्रव्य और अद्रव्य ऐसे दो पदार्थ मानने की आवश्यकता नहीं, क्योंकि वैभाषिकों के कथन के अनुसार द्रव्य का अपलाप हो सकता है। उनका यह कथन है कि रूप आदि का आश्रय द्रव्यनामक कोई पदार्थ है ही नहीं। रूप, रस, गन्ध और स्पर्श ऐसे चार ही पदार्थ हैं। ये आधारशून्य हैं, इनका कोई आधार नहीं

(द्रव्याद्रव्यविभागानङ्गीकर्तृबौद्धादिमतखण्डनम्)

न सौगतादिनयेनान्यतरनिह्नवः शक्यः, [६]रूपरूपिप्रभृतीनामबाधितानन्यथासिद्धभेदव्यवहारात्, [७]रूपस्पर्शनियताभ्यां दर्शनस्पर्शनाभ्यां तदाश्रये-

(द्रव्याद्रव्य विभाग न मानने वाले बौद्धादि के मतों का खण्डन)

बौद्ध आदि वादियों के कथन के अनुसार द्रव्य और अद्रव्य इन उभयविध पदार्थों में किसी एक का भी अपलाप नहीं किया जा सकता है। कारण यह है कि [६]लोकमें रूपवाला इत्यादि पदार्थों में ऐसे भेद का व्यवहार होता रहता है, जो बाधित एवं अन्यथा सिद्ध नहीं है। दूसरा कारण यह है कि [७]रूप और स्पर्श का ग्रहण करने में नियतचक्षु और त्वगिन्द्रिय से उन दोनों

होता, तथापि धर्मशून्य है। इनमें कोई धर्म नहीं रहता। ये रूप इत्यादि पदार्थ चक्षु इत्यादि एक एक इन्द्रिय के वेद्य हैं। वैभाषिक के इस कथन के अनुसार द्रव्य का अपलाप हो सकता है। अथवा द्रव्य को मानकर अद्रव्य का अपलाप इस प्रकार किया जा सकता है कि एक ही द्रव्य विभिन्न इन्द्रियों से गृहीत होने पर रूप इत्यादि के रूप में प्रतीत होता है। वास्तव में रूप इत्यादि हैं ही नहीं। इस प्रकार द्रव्य एवं अद्रव्य में किसी एक को मानने से ही निर्वाह हो जाता है, दोनों का सद्भाव क्यों मानना चाहिये ? इस शंका के समाधानार्थ कहा गया है कि यह द्रव्याद्रव्यविभाग प्रत्यक्ष इत्यादि प्रमाणों से सिद्ध है। बौद्ध इत्यादि की पद्धति के अनुसार इनमें एक को मानकर दूसरे का अपलाप नहीं किया जा सकता। इस अर्थ को सिद्ध करने के लिये आगे हेतुओं का उल्लेख है।

६. शुक्लादिरूप और शुक्लादिरूपवाला घटादि तथा मधुरादि रस और मधुरादि रसवाला फल इत्यादि में भेद का ज्ञान एवं भेद के विषय में शब्दप्रयोग लोक में होते रहते हैं। इनसे रूपादि अद्रव्य और घटादिद्रव्य ऐसे पदार्थ सिद्ध होते हैं। जिस प्रकार चन्द्र में द्वित्वव्यवहार बाधित होता है, उसी प्रकार रूपादि और रूपवाले इत्यादि होनेवाला भेदव्यवहार बाधित नहीं होता है, जिस प्रकार घटाकाश और मठाकाश इत्यादि में भेदव्यवहार उपाधिभेद को लेकर प्रवृत्त होने से अन्यथा सिद्ध बन जाता है, उसी प्रकार रूप और रूपवाले पदार्थ इत्यादि में होनेवाला भेदव्यवहार अन्यथा सिद्ध नहीं होता है। इस अबाधित एवं अनन्यथा सिद्ध भेदव्यवहार से द्रव्य और अद्रव्य ऐसे दो पदार्थ अवश्य सिद्ध होते हैं। इस युक्ति से शंका में वर्णित दोनों पक्ष खण्डित हो जाते हैं।

७. यहाँ यह अर्थ विवक्षित है कि लोक में यह अनुभव सबको होता है कि देखे हुए पदार्थ का स्पर्श करता हूँ। यह अनुभव उस पदार्थ के विषय में होता है जो चक्षुरिन्द्रिय एवं त्वगिन्द्रिय का ग्राह्य है। दोनों इन्द्रियों का ग्राह्य जो पदार्थ है वह रूप नहीं है, क्योंकि वह त्वगिन्द्रिय का विषय नहीं होता। तथा वह पदार्थ स्पर्श भी नहीं है, क्योंकि वह चक्षुरिन्द्रिय का विषय नहीं है। अतः मानना पड़ता है कि दोनों इन्द्रियों का विषय

कार्थप्रतिसन्धानात्। ⁸ग्राह्यसंघातभावेऽपिग्राहकयोर्विषयनियमानतिलङ्घनात्, ⁹संघातोपाधेश्चैकस्यान्यस्यासिद्धेः, ¹⁰देशकालयोस्तथाभूतयोस्त्वयाऽनभ्युप-

का आश्रय बनने वाले एक अर्थ के विषय में इस प्रकार प्रतिसन्धान होता है कि मैं दृष्ट पदार्थ को छूता हूँ इत्यादि। इस प्रतिसन्धान से रूप और स्पर्श का आश्रय बनने वाला द्रव्य सिद्ध होता है। ⁸चक्षुरिन्द्रिय एवं त्वगिन्द्रिय से ग्राह्य होने वाले रूप और स्पर्श इकट्ठे होकर संघातभाव को प्राप्त होने पर भी ग्राहक चक्षुरिन्द्रिय और त्वगिन्द्रिय अपने अपने विषय नियम का उल्लंघन नहीं कर सकते हैं। ⁹रूप और स्पर्श का संघात बनने के लिये उनसे भिन्न एक उपाधि अपेक्षित है, ऐसा दूसरा कोई उपाधि प्रमाण से सिद्ध नहीं होता है। अतः रूप और स्पर्श का संघातभाव नहीं हो सकता है। ¹⁰देश और कालरूप उपाधि को आप

वह पदार्थ इन दोनों से भिन्न है तथा इन दोनों का आश्रय है। इन दोनों का आश्रय होने से वह इन दोनों इन्द्रियों का ग्राह्य हो सका। इन दोनों से भिन्न, तथा इन दोनों का आश्रय वह पदार्थ द्रव्य है। इस प्रतीति से रूप और स्पर्श का आश्रय द्रव्य सिद्ध होता है। दोनों इन्द्रियों का ग्राह्य वह द्रव्य न होता तो उपर्युक्त अनुभव असंगत हो जाता।

८. यहाँ पर इस शंका का समाधान अभिप्रेत है। शंका यह है कि भले रूप और स्पर्श व्यवस्थित इन्द्रिय का ग्राह्य हो, परंतु जहाँ पर यह अनुभव होता है कि देखे हुए पदार्थ का स्पर्श करता हूँ, वहाँ रूप और स्पर्श संघात भाव को प्राप्त हुए हैं, अर्थात् इकट्ठे हुए हैं। एक संघातभाव को प्राप्त होने के कारण वे दोनों इन्द्रियों से ग्राह्य होते हैं, उनके विषय में ही उपर्युक्त अनुभव होता है। ऐसा मानने में क्या आपत्ति है। इस शंका का समाधान यह है कि रूप और स्पर्श संघातभाव को प्राप्त नहीं हो सकते हैं। यह अर्थ आगे सिद्ध किया जायगा। "तुष्यतु" न्याय से मान लिया जाय कि वे दोनों एकसंघातभाव को प्राप्त हुए हैं, तो भी वे दोनों इन्द्रियों से ग्राह्य नहीं हो सकते हैं, क्योंकि ग्राहक इन्द्रिय अपने विषय का ही ग्रहण कर सकते हैं, दूसरे के विषय का ग्रहण नहीं कर सकते हैं। रूप और स्पर्श कितने ही मिले हों, परंतु चक्षु अपने विषय रूप का ही ग्रहण करेगा, स्पर्श का ग्रहण नहीं कर सकता है; तथा त्वगिन्द्रिय अपने विषय का ही ग्रहण करेगा, रूप का ग्रहण नहीं कर सकता; क्योंकि इन्द्रिय अपने विषय-नियम का उल्लंघन नहीं कर सकते। यदि करेंगे तो यह आपत्ति होगी कि जहाँ रूप और स्पर्श एकसंघातभाव को प्राप्त हुए हैं, वहाँ अन्धपुरुष त्वगिन्द्रिय से रूप का ग्रहण क्यों नहीं करता?

९. इससे रूप और स्पर्श के एकसंघातभाव का खण्डन किया गया है।

१०. यदि बौद्ध यहाँ पर यह कहें कि रूप और स्पर्श एकदेश में रहते हैं, इस देशैक्य के कारण वे एकसंघातभाव को प्राप्त होते हैं। यह एकदेश ही संघातभाव का प्रयोजक उपाधि है। तथा रूप और स्पर्श एककाल में रहते हैं। इस कालैक्य के कारण वे

गमात्, अभ्युपगमेऽपि तदैक्येन संहतावतिप्रसङ्गात्, एककार्यकारणकत्वादेश्चासिद्धेः। सिद्धावतिप्रसङ्गस्य दुर्वारत्वात्, एकस्मिन्नेव सन्निकर्षविप्रकर्षादिना

अर्थात् बौद्ध मानते ही नहीं हों, अतः देश एवं कालरूप उपाधि को लेकर रूप और स्पर्श का संघातभाव नहीं कहा जा सकता। देशकालरूपी उपाधि को मानकर यदि देशैक्य अथवा कालैक्य के कारण रूप और स्पर्श आदि में संघातभाव माना जाय तो अतिप्रसंग दोष उपस्थित होगा, क्योंकि विभिन्न कालों में एकदेश में रहने वाले पदार्थों में भी संघात भाव मानना पड़ेगा, यह उचित नहीं है। यदि कार्य और कारण को संघात का उपाधि मानकर यह कहा जाय कि एक कार्य करने वाले पदार्थों में संघात भाव होता है, तथा एक कारण से उत्पन्न होने वाले पदार्थों में संघातभाव होता है, तो भी प्रकृत में निर्वाह नहीं हो सकता। क्योंकि रूप और स्पर्श एक कार्य का कारण नहीं बनते हैं, तथा एक कारण का कार्य भी नहीं होते हैं। बौद्धों को यह अर्थ मान्य है कि पूर्वक्षणवर्तीरूप से उत्तरक्षणवर्तीरूप उत्पन्न होता है, तथा पूर्वक्षणवर्ती स्पर्श से उत्तरक्षणवर्ती स्पर्श उत्पन्न होता है। इससे फलित होता है कि रूप और स्पर्श एक कारण से उत्पन्न नहीं होते, तथा एक कार्य का कारण भी नहीं होते हैं। अतः एक कार्यकत्व एवं एक कारणकत्व रूप उपाधि असिद्ध होने के कारण उसके बल से रूप और स्पर्श में संघात भाव नहीं हो सकता है। एक कार्यकत्व एवं एक कारणकत्वरूप उपाधि सिद्धहोने पर भी उसके अनुसार संघातभाव नहीं माना जा सकता, क्योंकि अतिप्रसंग दोष उपस्थित

एकसंघात भाव को प्राप्त होते हैं। यह एककाल ही उनके संघातभाव का उपाधि है। अतः उनका संघातभाव मानने में क्या आपत्ति है। बौद्धों के इस कथन के विषय में यहाँ यह कहा गया है कि देशकालरूपी उपाधि को आप मानते ही नहीं हैं। इस खण्डन का भाव यह है कि यहाँ बौद्ध कौन से पदार्थ को मानते हैं। यदि आकाश को देश मानते हों तो यह दोष उपस्थित होता है कि वह देश नहीं बन सकता है, क्योंकि बौद्धों ने आकाश को आवरणाभाव स्वरूप माना है। अभाव देश नहीं बन सकता। यदि उपादान कारण को देश मानते हों तो यह दोष होता है कि वह बौद्धों के मत के अनुसार एक नहीं है, क्योंकि उनके मत में रूप का पूर्वक्षण में विद्यमान रूप उपादान है, तथा स्पर्श का पूर्वक्षण में विद्यमान स्पर्श उपादान है। अत एव रूप और स्पर्श का एक उपादानकारण उनके मत में मान्य नहीं है। उपादानकारण को एक देश मानना असंगत है। यदि रूप और स्पर्श का एक उपादान माना जाय तो, वह द्रव्य ही है। इससे हमारा इष्ट ही सिद्ध होगा। यदि पृथिवी इत्यादि को एकदेश मानकर उसमें विद्यमान होने से रूप और स्पर्श का एक संघातभाव बौद्ध कहें तो अनवस्थादोष प्राप्त होगा, क्योंकि पृथिव्यादि भी संघातरूप हैं, उनके संघातभाव का प्रयोजक उपाधि यदि दूसरा संघात होता तो उसके संघातभाव के लिये तीसरे संघात की अपेक्षा होगी। इस प्रकार से अनवस्था होगी। अतः एकदेशरूपी उपाधि बौद्ध मतानुसार दुर्वच है। कालरूपी उपाधि तो बौद्धों को मान्य ही नहीं है, क्योंकि वे क्षणिक पदार्थों से व्यतिरिक्त काल को मानते ही नहीं हैं।

पटुत्वपटुप्रत्ययाद् वेद्यधर्माधिक्यन्यूनतोल्लेखमन्तरेण तयोरसंभवात्, तत्रैवोदयविलयभाजामवस्थानामध्यक्षसिद्धत्वात्, एकक्षणेऽप्येकस्मिन् श्यामत्वयुवत्वाद्यनेकधर्मदर्शनात् पीतशङ्खभ्रमादौ श्वैत्यानुपलम्भेऽपि शङ्खादिप्रतिसन्धानात्, तस्यैव च तदैव शुक्लतयाऽन्यैरुपलम्भात्, क्षणभङ्गस्य च निराकरिष्यमाणत्वात् ।

होगा। एक कार्य करनेवाले अथवा एक कारण से उत्पन्न होनेवाले भिन्न देशवर्ती पदार्थों में संघातभाव मानना पड़ेगा, यह उचित नहीं है। इस विवेचन से यह फलित होता है कि संघातभाव का प्रयोजक उपाधि असिद्ध होने से रूप और स्पर्श में संघातभाव नहीं हो सकता, 'तुष्यतु' न्याय से संघातभाव होने पर भी चक्षु और त्वगिन्द्रिय अपने अपने विषय का उल्लंघन करके दूसरे विषय का ग्रहण नहीं कर सकते। 'देखे हुए पदार्थ को छूता हूँ' इस प्रकार के प्रतिसंधान से रूप और स्पर्श का आश्रय बनने वाला एक द्रव्य सिद्ध होता है चक्षु एवं त्वगिन्द्रिय से ग्राह्य होता है। इस प्रकार इस दूसरे हेतु से द्रव्य सिद्ध होता है। द्रव्य एवं अद्रव्य को सिद्ध करने वाला तीसरा प्रमाण भी है; वह यह है कि एक ही पदार्थ सन्निहित होने पर तथा अधिक सौरप्रकाश के मध्य में रहने पर पटु अर्थात् विशद प्रतीत होता है, एवं एक ही पदार्थ दूरस्थित होने पर तथा विरल आलोक में रहने पर अपटु अर्थात् अविशद प्रतीत होता है। ऐसा अनुभव सब को होता है। वही प्रतीति विशद मानी जाती है जो अधिक धर्म विशिष्टरूप में पदार्थ का ग्रहण करती है तथा वही प्रतीति अविशद मानी जाती है अल्पधर्म विशिष्ट रूपमें पदार्थ का ग्रहण करती है। वेद्य धर्मों में आधिक्य और न्यूनता का उल्लेख करने के कारण ही प्रतीतियों में वैशद्य और अवैशद्य माना जाता है। वेद्यधर्मों में आधिक्य एवं न्यूनता के उल्लेख के विना वैशद्य और अवैशद्य नहीं घट सकते हैं। इन विशद एवं अविशद प्रतीतियों से भी धर्मधर्मिभाव सिद्ध होता है। उनमें धर्मी द्रव्य है, धर्म अद्रव्य है। एक ही मृद्द्रव्य इत्यादि द्रव्यों में उत्पत्ति एवं विनाश को प्राप्त होने वाली पिण्डत्व, घटत्व और कपालत्व इत्यादि विविध अवस्थायें प्रत्यक्ष सिद्ध हैं। इससे भी धर्मधर्मिभेद सिद्ध होता है। एक वस्तु में विभिन्न कालों में अवस्थारूपी अनेक धर्म दृष्टिगोचर होते हैं, इतना ही नहीं, किंतु एक वस्तु में एक क्षण में ही श्यामत्व और युवत्व इत्यादि अनेक धर्म प्रत्यक्ष से ही विदित होते हैं, विरुद्ध संख्या वाले इन धर्म और धर्मी में ऐक्य सिद्ध नहीं हो सकता है। इससे धर्मधर्मिभेद सिद्ध होता है। किंच, कामल रोगवाले पुरुष को शंख को देखने पर 'यह शंख पीत है' ऐसा भ्रम होता है। इस प्रकार के भ्रम में शंख का स्वाभाविक श्वेतरूप नहीं दिखाई देता है किंतु शंख भर दिखाई देता है। धर्मधर्मिभेद को न मानने वाले बौद्धों को न दिखाई देनेवाले श्वेतरूप एवं दिखाई देने वाले शंख में ऐक्य मानना पड़ेगा। यह नहीं हो सकता क्योंकि दिखाई देने वाले पदार्थ एवं न दिखाई देने वाले पदार्थ भिन्न भिन्न होने चाहिये। उनमें ऐक्य नहीं हो सकता है। इससे धर्मधर्मिभेद ही फलित होता है। यदि यहाँ पर बौद्ध यह कहें कि हमारे मत में सभी पदार्थ क्षणिक हैं, इसलिये यह माना जा सकता है कि जब शंख पीत दिखाई देता है तब श्वेत शंख नष्ट होकर पीत शंख उत्पन्न होता है, तो बौद्धों का यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि

सर्वेष्वपि भ्रमेष्वधिष्ठानभूतस्वरूपग्रहेऽपि विशेषाग्रहावश्यं भावात्, तद्ग्रहेण च भ्रमोपमर्दाङ्गीकारात्।

एतेन निर्विशेषैकब्रह्माधिष्ठानविश्वभ्रमवादोऽपि निर्मूलः।

न च सहोपलम्भनियमान्नीलतदाधारादेरभेदः, एकसामग्रीवेद्यत्व-नियमात्तदुपपत्तेः, सहत्वतन्नियमाभ्यां भेदस्यैव स्थिरीकरणेन व्याघातात्,

जब कामल रोगवाले पुरुष को शंख पीत दिखाई देता है, उसी समय में वही शंख दूसरे पुरुषों को श्वेत दिखाई देता है। इससे सिद्ध होता है कि श्वेत शंख का नाश एवं पीतशंख की उत्पत्ति की कल्पना करना उचित नहीं है। जिस क्षणभंगवाद के अनुसार सभी पदार्थ क्षणिक माने जाते हैं, उस क्षणभंगवाद का निराकरण आगे किया जायेगा। क्षणभंगवाद के अनुसार पदार्थों का क्षणिकत्व सिद्ध नहीं होगा। किंच धर्मधर्मिभेद में और भी एक प्रमाण है। वह यह है कि सभी भ्रमों में यह माना जाता है कि वहाँ अधिष्ठान बनने वाले वस्तु-स्वरूप का भान होने पर व्यावर्तक विशेष धर्म का भान न होने के कारण ही एक पदार्थ दूसरे पदार्थ के रूप में भासता है, उस विशेष धर्म का ग्रहण होने पर भ्रम बंद हो जाता है। यहाँ भासने वाले वस्तु स्वरूप एवं न भासने वाले विशेष धर्म में भेद अवश्य सिद्ध होता है।

इस विवेचन से प्रसंग संगति से यह भी सिद्ध होता है कि निर्विशेष एक ब्रह्मरूपी अधिष्ठान में विश्वभ्रम को सिद्ध करने वाला अद्वैतियों का वह वाद भी निर्मूल है, क्योंकि लोक में देखा जाता है कि जो अधिष्ठान सामान्यरूप से गृहीत होता है, तथा व्यावर्तक विशेष धर्म को लेकर गृहीत नहीं होता है, उसी अधिष्ठान में ही दूसरे पदार्थ का आरोप होता है। ब्रह्म अद्वैत-मतानुसार सामान्य धर्म रहित है, तथा विशेष धर्म रहित भी है, क्योंकि वह निर्धर्मक है। सामान्य धर्म को लेकर प्रतीत न होने वाले उस ब्रह्मरूपी अधिष्ठान में भ्रम मानना उचित नहीं है, यदि उसमें विश्वभ्रम माना जाय तो वह भ्रम नष्ट होगा नहीं, जब तक ब्रह्म व्यावर्तक विशेष धर्म को लेकर प्रतीत नहीं होगा, तब तक भ्रम बंद नहीं हो सकता है, ब्रह्म में विशेष धर्म को अद्वैती मानते नहीं। इससे सिद्ध होता है कि निर्विशेष ब्रह्मरूपी अधिष्ठान में विश्वभ्रम हो नहीं सकता, हो तो मिट भी नहीं सकता। यह अद्वैत मत समालोचन यहाँ पर प्रसंगसंगति से किया गया है।

गुण और गुणी में अभेद को सिद्ध करते हुए बौद्ध कहते हैं कि नील इत्यादि गुण तथा उसका आधार बनने वाले घट इत्यादि द्रव्यों में अभेद मानना चाहिये, क्योंकि ये दोनों नियम से एक साथ प्रतीत होते हैं, जिस प्रकार मृत्तिका और घट एक साथ प्रतीत होने से एक पदार्थ माने जाते हैं, उसी प्रकार नीलादि गुण तथा घटादिद्रव्य नियमतः एक साथ प्रतीत होने से एक ही वस्तु हैं। बौद्धों का यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि नीलरूप और उसके आधार में अभेद न होने पर भी नियम से एक सामग्री से वेद्य होने के कारण उनमें सहोपलम्भ नियम संगत हो जाता है। उस चाक्षुष प्रत्यक्षसामग्री में नीलरूप प्रत्यक्ष का कारण बनने वाला संयुक्तसमवाय सन्निकर्ष—जो नैयायिकों द्वारा स्वीकृत है—अन्तर्गत है, तथा उस सामग्री में नीलाधार द्रव्यप्रत्यक्ष का कारण बनने वाला चक्षुःसंयोगरूप-संनिकर्ष भी

समस्य च सहोपलम्भनियमस्य शङ्खश्वैत्यादावसिद्धेः, असमस्यापि गन्धादौ, भास्वराध्वान्ताभास्वररूपामभ्यामनेकान्तत्वाच्च ॥

न च ग्राहकभेदाद् ग्राह्यभेद इव, [११]अन्योन्याश्रयणात्, चक्षुःश्रोत्रादि-

अन्तर्गत है। इस प्रकार एक सामग्रीवेद्य होने के कारण नीलरूप और उसके आधार द्रव्य का सहोपलम्भ नियम उत्पन्न हो जाता है, उससे उनमें अभेद सिद्ध नहीं होगा। किंच, सहोपलम्भ नियम में उपलम्भ साहित्य और उसका नियम अन्तर्गत है। भिन्न वस्तुओं का ही साहित्य होता है, साहित्य से नील और उसके आधारद्रव्य में भेद फलित होता है, तथा साहित्यनियम से भेदनियम फलित होता है, साहित्य और उसके नियम से भेद ही स्थिरीकृत होता है। इस प्रकार भेद को सिद्ध करनेवाले सहोपलम्भ नियम को अभेद को सिद्ध करने के लिये उपस्थित करना सर्वथा विरुद्ध है। किंच, सहोपलम्भ नियम में नियम शब्द से जो व्याप्ति विवक्षित होती है, वह किस प्रकार की है ? क्या समव्याप्ति विवक्षित है ? अथवा विषम-व्याप्ति विवक्षित है ? दोनों भी कल्प दोषयुक्त हैं। समव्याप्ति विवक्षित होने पर यह फलित होता है कि जिन दोनों पदार्थों के उपलम्भों में समव्याप्ति हो उन पदार्थों में अभेद है। इस कल्प में यह दोष होता है कि बौद्धों के मतानुसार शंख और श्वेतरूप में अभेद माना जाता है, परन्तु उन दोनों के उपलम्भों में समव्याप्ति नहीं है, क्योंकि पीत शंखभ्रम में श्वेत रूप का भान न होने पर भी शंख का भान होता है। अतः उन दोनों के उपलम्भों में समव्याप्ति न होने से प्रथमकल्प खण्डित हो जाता है। द्वितीयकल्प भी दोषयुक्त है, क्योंकि बौद्धों के मतानुसार गन्ध और तदाश्रय द्रव्य में अभेद माना जाता है, किंतु इन दोनों के उपलम्भों में विषमव्याप्ति भी नहीं है, क्योंकि घ्राणेन्द्रिय से गन्धमात्र का प्रत्यक्ष होता है, चक्षुरिन्द्रिय से गन्धाधार द्रव्यमात्र का प्रत्यक्ष होता है। इस प्रकार दोनों का अलग अलग प्रत्यक्ष होने से उन दोनों के उपलम्भों में विषमव्याप्ति भी नहीं लगती है। विषमव्याप्तिरूप सहोपलम्भ नियम गन्ध आदि के विषय में असिद्ध हो जाता है। किंच, बौद्धों ने यह माना है कि सौरप्रकाशगत भास्वररूप तथा अन्धकार को छोड़ कर अन्यान्य घटादि पदार्थों में विद्यमान अभास्वररूप ये दोनों सदा साथ साथ प्रत्यक्ष में भासते हैं। अतः इनमें सहोपलम्भ नियम है, परन्तु बौद्धों ने इनमें अभेद नहीं माना है। ऐसी स्थिति में अभेदरहित इन दोनों रूपों में सहोपलम्भ नियम विद्यमान होने के कारण इस हेतु में व्यभिचारदोष निहित है, अतः इस हेतु से गुण और गुणी में अभेद सिद्ध नहीं होगा। यहाँ तक के ग्रन्थ से बौद्धों का यह पक्ष कि रूप आदि चार पदार्थ ही हैं, ये निराधार एवं निर्धर्मक है, इनका आधार बनने वाला द्रव्य है ही नहीं, खण्डित हो गया है।

आगे "न च ग्राहकभेदात्" इत्यादि वाक्यों से द्रव्याद्रव्यविभाग न माननेवाले बौद्धों के उस द्वितीय पक्ष का कि पदार्थ एक ही है, वह विभिन्न इन्द्रियों से अनुभूत होनेपर रूप और रसादि के रूपमें प्रतीत होता है, वास्तव में रूप और रस आदि गुण हैं ही नहीं, वह पदार्थ एक ही वास्तव में है जो इनके रूपमें प्रतीत होता है—का खण्डन किया जाता है। बौद्धों का यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि इस पक्ष में [११]अन्योन्याश्रय दोष लग जाता है। वह इस

---

११. यहाँ पर यह विकल्प अभिप्रेत है कि जो बौद्ध यह मानते हैं कि ग्राहकभेदरूपी उपाधि

भेदस्य रूपादिग्राह्यभेदोपाधित्वात्, ग्राहकभेदेऽपि च ग्राह्यैक्यप्रतीतेरुदाहृतत्वात्, ग्राहकैक्येऽपि नीलपीतादिग्राह्यभेददर्शनात्, अन्यत्र च तदविशेषात्। अत एव स्पर्शाद्येकद्वित्रिचतुःस्वभाववाय्वाद्यणुचतुष्कवादो निरस्तः।

प्रकार है कि लोक में ग्राह्यरूप और शब्द इत्यादि पदार्थ भिन्न होने के कारण ही अतीन्द्रिय चक्षुः और श्रोत्र इत्यादि इन्द्रियों में भेद माना जाता है। बौद्धों के कथनानुसार ग्राहक इन्द्रिय भिन्न होने के कारण ही ग्राह्य पदार्थरूप और शब्दादि के रूपमें भिन्न भिन्न रूपसे प्रतीत होता है। ऐसी स्थिति में अन्योन्याश्रय दोष इस प्रकार लग जाता है कि ग्राहक इन्द्रियों में भेद होने से ग्राह्यरूप रसादि में भेद होता है, तथा ग्राह्यरूप रसादि भिन्न होने के कारण ही ग्राहक इन्द्रियों में भेद होता है। इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोषदुष्ट होने से बौद्धों का द्वितीय पक्ष भी समीचीन नहीं है। किंच, ग्राहक इन्द्रिय भिन्न होने से ग्राह्यपदार्थ में भेद मानना उचित नहीं है, क्योंकि "दृष्टमेव स्पृशामि" अर्थात् "देखे हुए पदार्थ को छूता हूँ" इस अनुभव के अनुसार ग्राहक इन्द्रिय भिन्न होने पर भी ग्राह्यपदार्थ में ऐक्य सिद्ध होता है। किंच ग्राहक चक्षुरिन्द्रिय एक होने पर भी ग्राह्य नील और पीत आदि रूपों में भेद रहता है, इस भेद को स्वाभाविक ही मानना चाहिये, इस भेद में ग्राहक इन्द्रियभेद हेतु नहीं हो सकता है, क्योंकि यहाँ ग्राहक चक्षुरिन्द्रिय एक है। जिस प्रकार नील और पीत इत्यादि भेद स्वाभाविक है, उसी प्रकार रूप और स्पर्शादि भेद में कोई अन्तर नहीं है। इन युक्तियों से बौद्धों का द्वितीयपक्ष भी खण्डित हो गया है।

धर्मधर्मिभेद प्रतीति के बल से ही बौद्धों का यह वाद भी खण्डित होगया जो यह कहते हैं कि स्पर्शरूपी एक स्वभाव वाला वायु परमाणु है, तेजःपरमाणु स्पर्श और रूपात्मक दो स्वभाव वाला होता है, जल परमाणु स्पर्शरूप और रसरूपी तीन स्वभाव वाला होता है, तथा पृथिवी परमाणु स्पर्श रूप रस और गन्धरूपी चार स्वभाव वाला होता है। अत एव पार्थिव इत्यादि पदार्थ दोनों इन्द्रियों से गृहीत हो जाता है। बौद्धों का यह वाद समीचीन नहीं है, क्योंकि यदि बौद्धों को यह अभिप्रेत है कि पार्थिव आदि परमाणु स्पर्श आदि चार तीन दो ऐसे स्वरूप वाले होते हैं, तो यह अभिप्राय ठीक नहीं है कि एक पदार्थ दो चार स्वरूप

के कारण ग्राह्य में भेद प्रतीत होता है, उनसे यह पूछना चाहिये कि जिस प्रकार घट और मठ इत्यादि में विद्यमान भेद को आकाश में आरोपित करके घटाकाश और मठाकाश में भेद विदित होता है, उसी प्रकार ग्राहकों में विद्यमान भेद की ग्राह्य विषय में आरोपित करके रूप और रस ऐसा भेद विदित होता है, क्या यह कहने में बौद्धों का तात्पर्य है। अथवा बौद्धों का यह कहने में तात्पर्य है कि वास्तव में इन्द्रियों में भेद विद्यमान है। इस भेद को विषय में आरोपित करने की आवश्यकता नहीं, वास्तव में विद्यमान इस इन्द्रियभेद के कारण ही विषय में भेदभ्रम होता है। इनमें प्रथम पक्ष अन्योन्याश्रय से दूषित हो जाता है। द्वितीय पक्ष का खण्डन "ग्राहक भेदेऽपि" इत्यादि पंक्तियों से किया गया है।

एवं च वैशिष्ट्यमपि तात्त्विकम्, विकल्पश्चाबाधितः प्रमाणमिति सिद्धम्। सम्बन्धानुपपत्त्यादिप्रलापस्तु तर्काङ्गपञ्चकान्यतमहान्यादि-विध्वस्तः ॥

वाला नहीं हो सकता, अन्यथा जैनों के सप्तभङ्गीवाद का खण्डन दुष्कर हो जायगा। यदि बौद्धों का यह अभिप्राय है कि पार्थिव आदि परमाणु स्पर्श आदि चार तीन इत्यादि धर्मवाले होते हैं, तो उन्हें धर्मधर्मिभाव मानना पड़ेगा। धर्मधर्मिभेद मानने पर बौद्धों से हमारा कोई विवाद नहीं है। धर्मधर्मिभाव प्रत्यक्ष सिद्ध होने से स्वीकार्य है। उसके अनुसार बौद्धों का उपर्युक्त वाद खण्डित हो जाता है।

धर्मधर्मियों का जो पारस्परिक सम्बन्ध वैशिष्ट्य कहलाता है, वह भी तात्त्विक अर्थात् प्रामाणिक पदार्थ है। बौद्ध वैशिष्ट्य का खण्डन करते हुए यह जो कहते हैं कि रूपादि पदार्थ जिस द्रव्य का गुण माने जाते हैं, क्या ये रूपादि पदार्थ स्वशून्य उस द्रव्य में रहते हैं, या स्वविशिष्ट उस द्रव्य में रहते हैं? दोनों भी कल्पदोषयुक्त है। यदि स्वशून्य में रहते माने जायँ तो स्वशून्य में वे कैसे रह सकते हैं, स्वशून्य में स्वयं रहना व्याहत है। यदि रूपादि गुण स्वविशिष्ट में रहते, तो मानना होगा कि वे अपने में भी रहते हैं क्योंकि विशिष्ट में विद्यमान पदार्थ को विशेषण में भी रहना होगा। रूपादि का अपने में विद्यमान होना असम्भव है। अतः द्वितीय कल्प भी ठीक नहीं है। इस प्रकार धर्म का धर्मी में सद्भाव अनुपपन्न होने से सिद्ध होता है कि धर्म और धर्मी में वैशिष्ट्य है ही नहीं, वैशिष्ट्य लेकर प्रवृत्त होने वाले सभी सविकल्पक ज्ञान अप्रमाण हैं। बौद्धों का उपर्युक्त कथन अशुद्ध है, क्योंकि अबाधित अनुभवसिद्ध होने से धर्मधर्मियों के वैशिष्ट्य भी तात्त्विक ही सिद्ध होता है, तथा अबाधित होने से सविकल्पज्ञान भी प्रमाण ही सिद्ध होता है। बौद्धों के द्वारा कहे जाने वाले सम्बन्धानुपपत्ति इत्यादि प्रलाप तर्क में अवश्य अपेक्षित पांच अंगों में एकाध नहीं होने के कारण खण्डित हो जाते हैं। वे सम्बन्धानुपपत्ति को इस प्रकार उपस्थापित करते हैं कि सम्बन्धियों में रहने वाला सम्बन्ध क्या प्रत्येक सम्बन्धी में पूर्णरूप से रहता है? या एक देश से रहता है। एक सम्बन्धी में पूर्णरूप से रहे तो दूसरे में रह नहीं सकता। यदि एक देश से रहे तो सम्बन्ध सांश हो जायगा, जो उचित नहीं है। किंच, धर्म धर्मी से भिन्न है या अभिन्न? भिन्न होकर भी यदि वह धर्म बनकर रहेगा तो कुड्य भी घट का धर्म बन जायगा। यदि धर्म धर्मी से अभिन्न हो तो धर्मधर्मिभाव ही असंगत हो जायगा। इस प्रकार के तर्कों का आश्रय लेकर बौद्ध सम्बन्धानुपपत्ति तथा धर्मधर्मिभावानुपपत्ति इत्यादि का प्रतिपादन करते हैं। उनके मत में प्रधान दोष यह है कि उनके तर्कों में अपेक्षित अंगों का समन्वय नहीं होता है। तर्क का पांच अंग है। (१) आपादक और आपाद्य में व्याप्ति, (२) प्रतितर्क से प्रतिघात नहीं होना, (३) आपाद्य अर्थ का विपर्यय में पर्यवसान, (४) आपाद्य अर्थ का अनिष्टत्व और (५) परपक्ष का साधक न होना। बौद्धोक्त तर्कों में इन पाँच अंगों में कइयों का अभाव है। इसलिये ये तर्क तर्काभास है। इनसे संबन्धानुपपत्ति आदि सिद्ध नहीं हो सकते हैं।

किंच—

परःशतपरिच्चोदात् परस्तादपि वादिभिः ।
उपलम्भबले स्थेयं तदादौ किं न गृह्यते ॥
इदमित्थंतयोः किञ्चिद् यदि केनापि भज्यते ।
इदं नास्तीति वाचोऽपि भङ्गोऽन्यतरभङ्गतः ॥
विसंवादादिसाध्येषु विकल्पत्वादिहेतवः ।
व्याकुलाः पक्षहेत्वादिबाधाबाधाविकल्पतः ॥
अतः सिद्धोऽयं तात्त्विकद्रव्याद्रव्यविभागः ।

'परःशत' इत्यादि । सैकड़ों बार विचार करने के बाद भी वादियों को स्वोक्तार्थ की स्थापना के लिये अनुभव बल का ही आश्रय लेना होगा । ऐसी स्थिति में सर्वप्रथम उस अनुभव बल का ही आश्रय क्यों न लिया जाता । उस अनुभव बल के अनुसार धर्मधर्मिभाव क्यों न माना जाता ।

'इदमित्थम्' इत्यादि । "इदमित्थम्, अर्थात् यह पदार्थ ऐसा है" इस प्रकार की प्रतीतियों में 'इदं' शब्दार्थ धर्मी एवं 'इत्थम्' शब्दार्थ धर्म प्रतीत होता है । इन धर्म-धर्मियों में यदि कोई वादी किसी का भी खण्डन करे तो उसे कहना होगा कि यह पदार्थ नहीं है । उनका यह कथन भी खण्डित हो जायगा, क्योंकि इस उपर्युक्त कथन में 'यह पदार्थ' धर्मी तथा नास्तित्व धर्म प्रतीत होता है । धर्मधर्मिभाव को लेकर प्रवृत्त होने वाला उनका उपर्युक्त कथन भी खण्डित हो जाता है ।

'विसंवादादि' इत्यादि । विसंवाद इत्यादि साध्यों को सिद्ध करने के लिये बौद्धों द्वारा कहे जाने वाले विकल्पत्व इत्यादि हेतुपक्ष और हेतु इत्यादि के विषय में बाध और अबाध का विकल्प करने पर व्याकुल अर्थात् खण्डित हो जाते हैं । भाव यह है कि बौद्ध कहते हैं कि "स्तम्भादिसविकल्पप्रत्ययो विसंवादी सविकल्पत्वात् शुक्तिरजतप्रत्ययवत्" । अर्थ यह है स्तम्भ इत्यादि वस्तुओं के विषय में होने वाले 'यह स्तम्भ है' इत्यादि सविकल्पकज्ञान विसंवादी है, अर्थात् बाधित है, क्योंकि यह सविकल्पक ज्ञान है, जिस प्रकार शुक्ति के विषय में होने वाला 'यह रजत है' ऐसा सविकल्पकज्ञान सविकल्प ज्ञान होने से विसंवादी है, अर्थात् बाधित है, उसी प्रकार स्तम्भादि सविकल्पज्ञान भी बाधित है । इस अनुमान में स्तम्भादि प्रत्यय पक्ष है, विसंवादित्व साध्य है, सविकल्पज्ञानत्व हेतु है । यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि इस अनुमान के पूर्वपक्ष और हेतु आदि के विषय में अवश्य होने वाले ज्ञान क्या बाधित विषयक हैं, अथवा अबाधित विषयक हैं । बाधित विषयक होने पर इस अनुमान में पक्षासिद्धि, हेत्वसिद्धि और साध्यबाध इत्यादि दोष उपस्थित होंगे । अबाधित विषयक होने पर उन पक्ष हेत्वादि ज्ञानों में बाधितत्वरूप साध्य न रहने पर भी सविकल्पज्ञानत्वरूपी हेतु होने से व्यभिचार दोष होगा । इस प्रकार बौद्धोक्त अनुमान में प्रयुक्त हेतु हेत्वाभास बन जाते हैं । अतः सविकल्पक ज्ञानों का बाधितत्व सिद्ध नहीं होगा ।

(द्रव्याणां स्थैर्यसाधनं क्षणिकत्ववादखण्डनं च)

तानि च द्रव्याणि स्थिराण्येव, क्षणभङ्गे प्रमाणाभावात्। स हि प्रत्यक्षतोऽनुमानतो वा ? नाद्यः, प्रत्यक्षस्य विपरीतरूपत्वात्, प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्षेण स्थिरत्वस्यैव सिद्धेः।

भ्रान्तिरियमिति चेन्न, कारणदोषबाधकप्रत्ययाभावे तत्त्वायोगात्। यौक्तिकबाधेन दोषोऽप्युन्नीयत इति चेत्, केयं युक्तिः ? करणाकरणाभ्यां

इन सब विवेचनों से यह सिद्ध होता है कि द्रव्याद्रव्यविभाग तात्त्विक है, उसका अपलाप नहीं हो सकता।

(द्रव्यों में स्थिरता का साधन एवं क्षणिकत्ववाद का खण्डन)

द्रव्याद्रव्य विभाग में जो द्रव्य कहे गये हैं, वे स्थिर हैं। बौद्ध लोग क्षणभंग को सिद्ध करने के लिये जो कहते हैं कि सभी पदार्थ क्षणिक हैं, अर्थात् एक क्षण रहकर द्वितीय क्षण में नष्ट हो जाते हैं। उनके इस क्षणभंगवाद में कोई प्रमाण नहीं है। अतः द्रव्यों को स्थिर मानना चाहिये। किंच, बौद्धों से यह पूछना चाहिये कि क्या वे प्रत्यक्ष प्रमाण से क्षणभंग को सिद्ध करते हैं ? अथवा अनुमान प्रमाण से सिद्ध करते हैं। प्रथमपक्ष समीचीन नहीं है क्योंकि प्रत्यक्ष से क्षणिकत्व सिद्ध नहीं होता है, किंतु उलटा स्थिरत्व सिद्ध होता है। 'यह वही घट है' इस प्रकार प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष लोक में होती रहती है। उससे घटादि पदार्थों में स्थिरत्व अर्थात् पूर्वोत्तरकालवर्तित्व सिद्ध होता है। प्रत्यक्ष से पदार्थों का क्षणिकत्व सिद्ध नहीं होता है।

'भ्रान्तिरियमित्यादि'। इस पर बौद्ध कहते हैं कि प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष भ्रान्ति है, उससे स्थिरत्व सिद्ध नहीं होगा। बौद्धों का यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि कारणदोष एवं बाधक ज्ञान न होने पर भी प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष को भ्रम मानना उचित नहीं है। वह प्रमा ही है, उससे स्थिरत्व सिद्ध होगा ही। इस पर बौद्ध कहते हैं कि प्रत्यक्ष से बाध न होने पर भी युक्ति से प्रत्यभिज्ञा बाधित हो जाती है; इसलिये मानना होगा कि प्रत्यभिज्ञा दोष से उत्पन्न है, अत एव वह भ्रान्ति है। बौद्धों से पूछना चाहिये कि वह कौन सी युक्ति है जिससे प्रत्यभिज्ञा का बाध होता है। इस प्रश्न के उत्तर में बौद्ध यह कहते हैं कि वह युक्ति दो प्रकार की है—प्रथम युक्ति यह है कि स्थिरत्ववादी वेदान्ती यह मानते हैं कि एक ही बीज कुसूल में रहते समय अंकुर को उत्पन्न नहीं करता है। वही बीज क्षेत्र में पड़ने पर अंकुर को उत्पन्न करता है। इस प्रकार एक ही बीज में अंकुरोत्पादन और अंकुरानुत्पादन ऐसे दो धर्म उपस्थित होते हैं, इन धर्मों के अनुसार बीज में अंकुरोत्पादन सामर्थ्य एवं अंकुरानुत्पादन सामर्थ्य ऐसे विरुद्ध धर्मों को मानना होगा। एक बीज में ऐसे विरुद्ध दोनों धर्मों का समावेश होना महान् दोष है। इस दोष का समाधान करने के लिए यह मानना होगा कि समर्थ बीज एवं असमर्थ बीज भिन्न भिन्न वस्तु हैं, एक नहीं। यह प्रथम युक्ति है, इसके अनुसार बीज में भेद सिद्ध होने पर दोनों बीजों में एकता का ग्रहण करने वाली प्रत्यभिज्ञा बाधित हो जाती है, तथा प्रत्यभिज्ञा किसी दोष से ही

सामर्थ्यासामर्थ्यलक्षणविरुद्धधर्मेण अध्यासप्रसङ्गात्मिका समर्थश्चेत्, कुर्यादिति; अकुर्वद्दशायामपि करणप्रसङ्गात्मिका वेति चेत्, सहकारिसन्निधौ कुर्वत्स्वभावत्वस्य सहकार्यभावप्रयुक्तकार्याभाववत्त्वादेर्वा सामर्थ्यपदार्थत्वात्, ततश्च समर्थस्यैव करणाकरणयोः सहकारिसन्निध्यसन्निधिप्रयुक्तत्वादेकत्र समावेशः।

ननु तावप्येकस्य कथमुपपद्येते इति चेन्न, तत्तत्सामग्रीसन्तानप्रतिनियतकालतया तदुपपत्तेः।

उत्पन्न होती है, अत एव भ्रम है। दूसरी युक्ति यह है कि, यदि बीज सदा अंकुरोत्पादन में समर्थ ही होता तो कुसूल में रहते समय भी अंकुर को उत्पन्न करे, किन्तु उत्पन्न करता नहीं। इससे सिद्ध होता है कि अंकुरानुत्पादक कुसूलस्थ बीज तथा अंकुरोत्पादक क्षेत्रस्थ बीज भिन्न-भिन्न हैं। कुसूलस्थ बीज नष्ट होकर क्षेत्रस्थ बीज उत्पन्न करता है, क्षेत्रस्थ बीज का पूर्वक्षणवर्ती बीज कारण है, उसका तत्पूर्वक्षणवर्ती बीज कारण है, इस प्रकार प्रतिक्षण बीज भिन्न-भिन्न होता है। इस प्रकार सभी पदार्थों का क्षणिकत्व सिद्ध होता है। इन विभिन्न बीजों में एकता को ग्रहण करनेवाली प्रत्यभिज्ञा बाधित है, दोष प्रसूत है, उससे पदार्थों का स्थैर्य सिद्ध नहीं होगा। इस प्रकार बौद्ध इन दोनों युक्तियों से प्रत्यभिज्ञा का बाध करके प्रत्यभिज्ञा को दोषप्रसूत सिद्ध करते हैं। इस बौद्धोक्तवाद का खण्डन इस प्रकार है कि—बीज का अंकुरोत्पादनसामर्थ्य माना जाता है, कभी भी अंकुरोत्पादन में उसका असामर्थ्य नहीं माना जाता है। अतः बीज में विरुद्ध धर्म का समावेश नहीं होता है। बीज में विद्यमान सामर्थ्य का निर्वचन दो प्रकार का है—(१) जल और मृत्तिका इत्यादि सहकारिकारण सन्निहित होने पर अंकुर को उत्पन्न करना, यह बीज का स्वभाव है। यह 'सहकारिसन्निधौ कुर्वत्स्वभाववत्त्व" ही बीजगत सामर्थ्य माना जाता है। (२) दूसरा प्रकार यह है कि सहकारिकारण न होने पर बीज अंकुर को उत्पन्न नहीं करता है। बीज में विद्यमान "सहकार्यभावप्रयुक्तकार्याभाववत्त्व" यह धर्म सामर्थ्य कहलाता है। यह सामर्थ्य बीज में सदा रहता है। उसमें असामर्थ्य धर्म है ही नहीं। अतः उसमें विरुद्धधर्म का समावेश नहीं होता है। प्रश्न—यदि बीज में सदा सामर्थ्य ही रहता है तो उस बीज में क्षेत्रस्थता दशा में अंकुरकरण एवं कुसूलस्थता दशामें अंकुराकरण ऐसे विरुद्ध-धर्म क्यों हुआ करते हैं? उत्तर—बीज सदा समर्थ ही रहता है। उसमें विद्यमान अंकुरकरण सहकारिसन्निधिप्रयुक्त है। इस प्रकार उपाधिप्रयुक्त उन दोनों विरुद्ध धर्मों का कालभेद से एक बीज में समावेश हो सकता है, उसमें कोई विरोध नहीं।

'ननु तावपि' इत्यादि। यहाँ बौद्धों द्वारा यह पूर्वपक्ष उपस्थित किया जाता है कि सहकारिसन्निधान तथा सहकार्यसन्निधान इन दोनों विरुद्ध धर्मों का एक बीज में समावेश कैसे हो सकता है? इस पूर्वपक्ष का समाधान यह है कि—सहकारिसन्निधान-प्रयोजक-सामग्री जब उपस्थित होती है, तब सहकारिसन्निधान हुआ करता है, सहकार्यसन्निधान की प्रयोजक सामग्री जब उपस्थित होती है, तब सहकार्यसन्निधान होता है। इस प्रकार सन्निधान और असन्निधान

तत्सामग्रीविशेषसम्बन्धासंबन्धयोरपि चोद्यमपरिहार्यमिति चेन्न, भिन्नकालभाविसामग्रीविशेषादेव परिहृतत्वात् ।

तज्जातीयस्यैव बीजक्षणस्य समर्थबीजारम्भे त्वयाऽप्येतदपरिहार्यम् । तत्पूर्वक्षणस्वभावादित्यपि तत एव दत्तोत्तरम्, अन्यथाऽनुपलभ्यमानानन्तक्षणतत्स्वभावकल्पनागौरवप्रसङ्गात् ।

विभिन्न काल में होनेवाली अपनी अपनी सामग्री के अनुसार विभिन्न काल में हुआ करते हैं । वे सामग्रियाँ भी अपनी अपनी सामग्री के अनुसार विभिन्न काल में हुआ करती हैं । सामग्रीप्रवाह अनादि है । इस प्रकार तत्तत्सामग्र्युपाधिक सन्निधानासन्निधानों को विभिन्न कालों में एक बीज में होने में कोई अनुपपत्ति नहीं है ।

'तत्सामग्रीविशेष' इत्यादि । यहाँ बौद्धों की यह शंका है कि एक ही बीज में सामग्रीविशेष का संबन्ध और असंबन्ध ये दोनों विरुद्ध धर्म कैसे समावेश पा सकते हैं ? यह चोद्य अपरिहार्य है । इस शंका का समाधान यह है कि विभिन्न कालों में होनेवाले तत्तत्सामग्रीविशेष के अनुसार विभिन्न कालों में सामग्रीविशेष संबन्धासंबन्ध हो सकते हैं, इसमें कोई विरोध नहीं । इस प्रकार चोद्य का परिहार हो जाता है । यहाँ पर ये प्रश्नोत्तर अभिप्रेत हैं । प्रश्न—यदि विभिन्नकालों को लेकर एक वस्तु में संबन्धासंबन्धरूपी विरुद्ध धर्मों का समावेश हो सके तो गोत्व एवं अश्वत्वरूपी विरुद्ध धर्मों का भी एक वस्तु में कालभेद से समावेश हो सकता है, ऐसी स्थिति में विरोध कथा ही उच्छिन्न हो जायगी । ऐसी स्थिति में कालभेद से विरुद्ध धर्मों का समावेश कैसे माना जा सकता है ? उत्तर—दर्शनानुसार इस व्यवस्था को मानने में कोई आपत्ति नहीं है कि सामग्री संबन्धासंबन्धरूपी विरुद्ध धर्म कालभेद से एक वस्तु में समावेश पाने योग्य हैं, क्योंकि वे वैसे दिखाई देते हैं, तथा गोत्व एवं अश्वत्वरूपी विरुद्ध धर्म कालभेद से भी एक वस्तु में समावेश नहीं पा सकते हैं; क्योंकि उनके विषय में वैसा ही दर्शन है । इस प्रकार दर्शनानुसार व्यवस्था सध जाती है ।

'तज्जातीयस्यैव' इत्यादि । निम्नलिखित प्रतिबंदी के अनुसार उपर्युक्त अर्थ को बौद्धों को मानना पड़ेगा । प्रतिबंदी यह है कि बौद्ध कुसूलस्थ एवं क्षेत्रस्थ कलमबीजों को कलमबीजत्वरूप से सजातीय मानते हैं । ये बीज प्रतिक्षण नश्वर होने से क्षण कहलाते हैं । "क्षण्यते हिंस्यते क्षणः" ऐसी व्युत्पत्ति है । एक जातीय बीजक्षणों में एक बीजक्षण समर्थ बीज का उत्पादक होता है, दूसरा नहीं । ऐसा क्यों होता है ? इस प्रकार प्रश्न उपस्थित होने पर आपको अर्थात् बौद्धों को यही उत्तर देना होगा कि प्रतिनियत-कालविशेष में होनेवाले सामग्रीविशेष का सान्निध्य ही इसमें कारण है । वह सामग्री विशेषसान्निध्य जिस बीजक्षण को प्राप्त होता है, वह समर्थ बीज का उत्पादक होता है । इस प्रकार बौद्धों को भी कालविशेष भावी सामग्रीसान्निध्य की महिमा माननी होगी । इस पर बौद्ध यह शंका करते हैं कि हम कालविशेष भावी सामग्रीविशेषसान्निध्य का आश्रय नहीं लेते हैं, किंतु हम यह मानते हैं कि स्वभाववाद के अनुसार यह सिद्ध होता है कि समर्थ बीजक्षण के पूर्वक्षण में विद्यमान बीजक्षण में ही यह स्वभाव

अन्वयव्यतिरेकवतामपि सहकारिणामकारणत्वे दुर्निर्वहमुपादानस्यापि कारणत्वम् ।

रहता है, जिससे समर्थ बीज उत्पन्न होता है। सजातीय होने पर भी दूसरे बीजक्षणों में वह स्वभाव नहीं रहता, अतः उनसे समर्थ बीज उत्पन्न नहीं होता। इस प्रकार जब निर्वाह हो जाता है, तब कालविशेषभाविसामग्रीसान्निध्यमहिमा को मानने की क्या आवश्यकता है ? इस शंका का समाधान यह है कि—यदि बौद्ध स्वभाववाद का आश्रय लेते हैं तो हम भी स्वभाववाद का आश्रय लेकर यह कह सकते हैं कि—सामग्रीविशेष जो कालविशेष में होती है, उसका कारण उनका स्वभाव ही है। उनमें ऐसे स्वभाव हैं जिनके कारण वे कालविशेष में होते हैं। इस प्रकार हम भी स्वभाववाद के अनुसार उत्तर दे सकते हैं। सामग्रीविशेषों के कालविशेष में होने में शंका नहीं करनी चाहिये। इस पर बौद्धों की यह शंका है कि हम दोनों को स्वभाववाद का आश्रय लेना पड़ता है, ऐसी स्थिति में आपके स्थिरवाद को ही क्यों मानना चाहिये ? इसका समाधान यह है कि—क्षणिकवादी बौद्धों के मत में प्रतिक्षण बीजों की उत्पत्ति एवं नाश माना जाता है। इस प्रकार अनन्तबीज माने जाते हैं, वैसे अनन्तबीज तो दिखाई नहीं देते हैं, अनुपलभ्यमान अनन्तबीजक्षणों को मानना एक महान् दोष है। तथा दूसरा दोष यह है कि—प्रत्येक बीजक्षण में उत्तर बीजोत्पादनार्थ स्वभावविशेष की कल्पना करनी पड़ती है। इस प्रकार अनन्त बीजों में अनन्तस्वभावों की कल्पना करना दूसरा दोष है। इन दोषों के कारण बौद्धसम्मत क्षणिकवाद त्याज्य सिद्ध होता है। स्थिरवादी के मत में न अनन्तबीजों की और नहीं अनन्तस्वभावों की ही कल्पना करनी है; इसलिये गौरवदोष से रहित होने के कारण स्थिरवाद उपादेय सिद्ध होता है।

'अन्वयव्यतिरेकवतामपि' इत्यादि। यहाँ पर बौद्धों की यह शंका विवक्षित है कि—स्थिरवादी ने कहा कि सहकारिकारणसन्निहित होने पर ही बीज अंकुर को उत्पन्न करता है, अन्यथा नहीं। इस कथन से सहकारिकारणों का अंकुरकारणत्व सिद्ध होता है। हम बौद्ध सहकारियों को कारण नहीं मानते हैं। जब वे कारण नहीं हैं, तब उनके सन्निधान की क्या आवश्यकता है ? यदि वे कारण होते तो उन्हें भी सदा अंकुर को उत्पन्न करते ही रहना चाहिये, ऐसा होता नहीं। इससे उनका अकारणत्व ही सिद्ध होता है। किंच, कारणों में यह स्वभाव देखा गया है कि कारण कार्य को अपने में उत्पन्न करते हैं। मृत्तिका इत्यादि उपादान कारण अपने में घटादि-कार्यों को उत्पन्न करते देखे गये हैं, इसलिये उपादान को कारण मानना उचित है। किंतु सहकारिकारण अपने में कार्य को उत्पन्न नहीं करते हैं। इसलिये सहकारियों को कारण नहीं मानना चाहिये। स्थिरवादी सहकारियों को भी जो कारण मानते हैं, वह कैसे संगत होगा ? इस शंका का समाधान यह है कि—अन्वयसहचार एवं व्यतिरेकसहचार से कारणत्व निश्चित होता है। "यत्सत्त्वे यत्सत्त्वम्, यदभावे यदभावः" यह अन्वयव्यतिरेक सहचार है। जल इत्यादि सहकारिकारण होने पर अंकुर उत्पन्न होता है, जल आदि न होने पर अंकुर उत्पन्न नहीं होता है। इन अन्वयव्यतिरेक सहचारों के अनुसार सहकारियों को भी कारण मानना न्यायप्राप्त है। अन्वयव्यतिरेक सहचार होने पर भी यदि सहकारी कारण न माने जाँय तो उपादान का भी

यदि च कालभेदभिन्नयोरेव करणाकरणयोः सहकारिसन्निध्यसन्निध्योर्वा वस्तुभेदकत्वम् , देशभेदभिन्नयोरपि करणाकरणयोः सामर्थ्यासामर्थ्ययोः सहकार्यसन्निध्यसन्निध्योर्वा तयोर्भेदकत्वप्रसङ्गेन क्षणेऽपि क्षुद्यमानेऽनवधिकभेदप्रसङ्गेन क्वचिदेकं न सिध्येदिति शून्यवादप्रसङ्गः ।

कारणत्व सिद्ध नहीं होगा। अन्वयव्यतिरेक सहचार उपादान एवं सहकारी दोनों को कारण सिद्ध करते हैं। यदि सहकारी कारण न हों तो उपादान भी कारण नहीं होगा। ऐसी स्थिति में "अधिपतिसहकार्यालम्बनसमनन्तरप्रत्ययाश्चत्वारो ज्ञानोत्पत्तिहेतवः" यह बौद्ध सिद्धान्त भी असंगत हो जायगा। इस विवेचन से सिद्ध होता है कि जिस प्रकार उपादानकारण कारण है, वैसे सहकारी भी कारण ही है।

'यदि च कालभेदभिन्नयोरेव' इत्यादि। बौद्धों ने यह माना है कि विभिन्न कालों में होनेवाले कारण एवं अकारण, तथा सहकारिसन्निधान और असन्निधान वस्तु को भिन्न कर देते हैं। वे एक वस्तु में समावेश नहीं पा सकते, क्योंकि वे विरुद्ध हैं, कालभेद से भी उनका विरोध शान्त नहीं होता। बौद्धों का उपर्युक्त मन्तव्य ठीक नहीं है, क्योंकि वैसा मानने पर यह भी मानना होगा कि विभिन्न देशों में होनेवाले करणाकरण, सामर्थ्यासामर्थ्य एवं सहकारिसन्निधानासंनिधान भी वस्तु को भिन्न कर देंगे। एक वस्तु में समावेश नहीं पायेंगे, क्योंकि ये विरुद्ध धर्म हैं, देशभेद इनके विरोध को शान्त नहीं कर सकता। लोक में देखा जाता है कि सभी बीज सभी देशों में कार्य को उत्पन्न नहीं करते हैं, किन्तु किसी एक देशविशेष में ही अंकुर को उत्पन्न करते हैं। बीज किसी देश में ही अंकुरोत्पादनसामर्थ्य रखता है, अन्य देशों में असामर्थ्य रखता है, तथा बीज को किसी देश में ही सहकारिसन्निधान होता है, दूसरे देशों में सहकार्यसन्निधान होता है। इस प्रकार एक ही बीज में विभिन्न देशों को लेकर करणाकरण, सामर्थ्यासामर्थ्य और सहकारिसन्निधानासन्निधान ऐसे विरुद्धधर्म उपस्थित होते हैं। ये विरुद्धधर्म एक वस्तु में कैसे समावेश पाते हैं? इस प्रश्न का उत्तर स्थिरवादी यह देते हैं कि—इन धर्मों में विरोध देशभेद के कारण शान्त हो जाता है। परन्तु बौद्ध इन धर्मों में विद्यमान विरोध को देशभेद के बल से शान्त नहीं कर सकते हैं, क्योंकि जिस प्रकार उनके मत में इन धर्मों में उपस्थित विरोध कालभेद से समाहित नहीं होता है, उसी प्रकार देशभेद से भी समाहित नहीं होगा। ऐसी स्थिति में एक बीज में इन विरुद्ध धर्मों को उपस्थित होने पर उन्हें यही मानना होगा कि वह एक बीज एक नहीं है, किंतु अनेक है। करणसामर्थ्य और सहकारिसन्निधान इन धर्मों को अपनानेवाला बीज एक है, तथा अकरण, असामर्थ्य और सहकार्यसन्निधान इन धर्मों को अपनानेवाला बीज दूसरा है। इस प्रकार जब एक ही बीज भिन्न भिन्न होगा, तो इस प्रकार प्रत्येक वस्तु में अनवधिक भेद होगा, कहीं भी कोई भी वस्तु एक सिद्ध नहीं होगी, जब कहीं एक भी पदार्थ सिद्ध नहीं होगा तो "सर्वं शून्यम्" यह माध्यमिकसंमत शून्यवाद उपस्थित होगा, जो वैभाषिक बौद्धों को अभिमत नहीं है। शून्यवाद से बचने के लिये वैभाषिकों को यह मानना होगा कि उपर्युक्त धर्मों में विरोध देशभेद से शान्त होता है, वे एक वस्तु में रह सकते हैं। उसी प्रकार यह भी मानना उचित है कि उपर्युक्त धर्मों में विरोध

देशभेदे स्वसन्निध्यसन्निधिभ्यामेव तदुपपत्तिरिति चेन्न, तयोरपि तद्वदेव विरुद्धयोर्भेदकत्वप्रसङ्गात् ।

परस्परविरुद्धपूर्वापरकालसम्बन्ध एव एकस्य कथमिति चेन्न, स्वापेक्षया पूर्वापरत्वस्यासिद्धेः। नहि स्वप्रागभावप्रध्वंसावच्छिन्नकालसंबन्धित्वं वस्तुनो ब्रूमः। अन्यापेक्षया पूर्वापरयोरपि कालयोरेतदपेक्षया स्वकालत्वे विरो-

कालभेद से शान्त हो जाता है, वे धर्म एक वस्तुमें रह सकते हैं। ऐसा यदि माना जाय तो क्षणिकवाद की जड़ ही कट जाती है।

'देशभेदे' इत्यादि। बौद्ध कहते हैं कि बीज जिस देश में सन्निहित होगा, उस देश में अंकुर को उत्पन्न करेगा, अन्यत्र नहीं, इस प्रकार व्यवस्था मानी जा सकती है। उनका यह कथन समीचीन नहीं है कि एक बीज का किसी देश में सन्निहित होना तथा दूसरे देश में असन्निहित होना ऐसे विरुद्ध धर्म इस पक्ष में भी एक बीज में समाविष्ट होते हैं। ये विरुद्ध धर्म उस बीज को भिन्न कर देंगे। इसलिये इन धर्मों में उपस्थित विरोध को देशभेद से ही शान्त करना होगा। उसी प्रकार विरोध कालभेद से भी शान्त हो सकता है। क्षणिकवाद खण्डित हो जाता है।

'परस्परविरुद्ध' इत्यादि। बौद्ध दूसरे प्रकार का आश्रय लेकर क्षणिकत्ववाद को सिद्ध करते हुए कहते हैं कि स्थिरवादी पदार्थों को स्थिर मानते हुए यह कहते हैं कि प्रत्येक पदार्थ पूर्वकाल एवं उत्तरकाल में रहते हैं, इस प्रकार दोनों कालों में रहने से ही पदार्थ स्थिर माने जाते हैं। स्थिरवादियों का यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि पूर्वकाल-संबन्ध एवं उत्तरकाल-संबन्ध परस्पर विरुद्ध हैं, वे एक वस्तु में कैसे माने जा सकते हैं? वस्तु स्थिर कैसे सिद्ध होगी। वस्तु को क्षणिक मानना ही उचित है। बौद्धों की इस शंका का समाधान यह है कि स्थिरवादी प्रत्येक पदार्थ में पूर्वापरकालसंबन्ध मानते हैं, वे पूर्वापरकाल उस वस्तु के प्रति पूर्वापरकाल नहीं हैं, किंतु अन्य वस्तुओं के प्रति पूर्वापरकाल हैं। उस वस्तु के प्रति तो वे काल स्वकाल हैं। स्वकाल बननेवाले उन पूर्वापर कालों में उस वस्तु का संबन्ध होने में कोई दोष नहीं है। भाव यह है कि किसी वस्तु का प्रागभाव जिस काल में रहता है, वह काल उस वस्तु के प्रति पूर्वकाल कहा जाता है, एवं जिस काल में जिस वस्तु का प्रध्वंसाभाव रहता है, वह काल उस वस्तु के प्रति उत्तरकाल कहा जाता है। किसी किसी पदार्थ के प्रति पूर्वकाल एवं उत्तरकाल बननेवाला काल तीसरे पदार्थ के प्रति स्वकाल बन जाता है, क्योंकि वह पदार्थ उन कालों में रहता है। अन्यान्यपदार्थों के प्रति पूर्वापरकाल बननेवाला काल तीसरे वस्तु के प्रति स्वकाल बनें इसमें कोई विरोध नहीं है। हम स्थिरबादी पदार्थ को पूर्वापरकालसंबन्ध मानते हुए यह नहीं कहते हैं कि वह पदार्थ अपने प्रागभाव एवं प्रध्वंसाभाव का अधिकरण बननेवाले कालों में रहता है, किंतु यही कहते हैं कि वह पदार्थ उन कालों में रहता है, जो उसके प्रति स्वकाल हैं, तथा दूसरे पदार्थों के प्रति पूर्वापरकाल हैं। क्योंकि दूसरे पदार्थों के प्रागभाव एवं प्रध्वंसाभाव उन कालों में रहते हैं। यहाँ पर यह दृष्टान्त

धाभावः क्षणेऽपि स्वीकार्यः। यथा परमाणुद्वयापेक्षया पूर्वापरीभूतस्य तन्मध्यदेशस्य परमाण्वन्तरं प्रति स्वदेशतया न तस्य तत्सम्बन्धविरोधः। अन्यथा पूर्ववत् क्षणोऽपि क्षुण्णः।

तथापि पूर्वापरकालयोस्तदुपाध्योर्वा विरुद्धयोस्तेजस्तमसोरिव कथमेकत्र समावेशः? अविरोधे तु यौगपद्यप्रसङ्ग इति चेन्न, यौगपद्ये हि तयोर्विरोधः, न त्वेकवस्तुसंबन्धे। अन्यथा एकज्ञानसंबन्धेऽपि विरोधप्रसङ्गेन प्रत्यभिज्ञास्वरूपस्यानुत्पत्तिप्रसङ्गात्।

ध्यान देने योग्य है कि दो परमाणुओं के बीच में एक मध्य देश है जो एक परमाणु के प्रति पूर्वदेश है. तथा दूसरे परमाणु के प्रति अपरदेश है। वह मध्यदेश तीसरे परमाणु के प्रति स्वदेश बन जाता है, उस मध्यदेश में उस तीसरे परमाणु का संबन्ध होने में कोई विरोध नहीं है। इस दृष्टान्त के अनुसार प्रकृत में यह मानना चाहिये कि अन्य पदार्थों के प्रति पूर्वापर बननेवाले काल तीसरे वस्तु के प्रति स्वकाल बन सकते हैं, उन कालों में वह वस्तु रह सकती है। यदि यह न माना जाय, किंतु यदि यही माना जाय कि अन्यान्य वस्तुओं के प्रति पूर्वापर बननेवाले कालों से संबन्ध तीसरी वस्तु का नही हो सकता है, वे विरुद्ध हैं, तो एक परमाणु के प्रति स्वदेश बननेवाला देश अन्य परमाणुओं के प्रति पूर्वदेश एवं परदेश बनने के कारण उस एक परमाणु से संबन्ध नहीं रख सकता है। वहाँ यही मानना होगा कि वह पूर्वापरदेशसंबन्ध एक परमाणु के प्रति विरुद्ध होने से उस परमाणु को भी इस प्रकार भिन्न मानना होगा कि किसी परमाणु के प्रति पूर्वदेश बननेवाले उस देश में विद्यमान परमाणु भिन्न हैं, तथा दूसरे परमाणु के प्रति अपरदेश बननेवाले उस देश में विद्यमान परमाणु भिन्न हैं। इस प्रकार एक एक परमाणु भी यदि भिन्न माने जाँय तो कहीं भी कोई भी एक पदार्थ सिद्ध नहीं होगा। वहीं शून्यवाद उपस्थित हो जायगा।

'तथापि' इत्यादि। बौद्ध यह शंका करते हैं कि हम यह नहीं कहते कि प्रागभाव-प्रध्वंसाभावावच्छिन्न कालसंबन्ध वस्तु में नहीं हो सकता है। किंतु हम यही कहते हैं कि स्थिरवादियों में कालतत्त्व को माननेवाले लोग एक वस्तु में पूर्वकालसंबन्ध और अपरकालसंबन्ध का समावेश मानते हैं। कालतत्त्व को न माननेवाले कई वादी उन उपाधियों—जो पूर्वकाल एवं अपरकाल के लिये उपाधि होते हैं—के संबन्धों का एक वस्तु में समावेश मानते हैं। हमारा (बौद्धों का) यह मत है कि जिस प्रकार तेज और अन्धकार विरुद्ध हैं, उसी प्रकार पूर्वकालसंबन्ध एवं अपरकालसंबन्ध परस्पर विरुद्ध हैं, एक वस्तु में समावेश नहीं पा सकते, तथा वे उपाधि भी परस्पर विरुद्ध हैं, एक वस्तु में संबन्ध नहीं रख सकते। यदि ये विरुद्ध न हों तो पूर्वापरकाल संबन्ध एवं उन उपाधियों का संबन्ध एक वस्तु में एक साथ क्यों नहीं होता, अर्थात् एक काल में क्यों नहीं होता। अविरुद्ध होने पर तो उनका यौगपद्य होना चाहिये? इस शंका का समाधान यह है कि पूर्वापरकालसंबन्ध तथा तदुपाधिसंबन्ध एक साथ युगपत् होने में विरोध रखते हैं। एक वस्तु से संबद्ध होने में विरोध नहीं रखते हैं। एक वस्तु दोनों

यदि पुनः कालयोः स्वरूपभेदेन तादात्म्यविरोधो विवक्षितः, तर्हि रूपरसयोरिव नैकवस्तुसंबन्धं प्रविभन्त्स्यति । न चैकस्यानेकसंबन्धः क्वचिदपि नास्तीति वाच्यम्, क्षणिकनिर्धर्मकपरमाणावपि पुञ्जदशायामनेकनैरन्तर्यादेरभ्युपेतत्वादिति ।

एतेन वर्तमानत्वप्रत्ययात् क्षणभङ्गसिद्धिरिति वदन्तोऽपि निरस्ताः । नहि तेन पूर्वापरकालसंबन्धाभावो गृह्यते, न चाक्षिप्यते, तद्विरोध्यवर्त-

कालों से उन उन कालों में संबन्ध रख सकती हैं, भले युगपत् संबन्ध न रख सके। यदि पूर्वापर कालों का एक वस्तु संबन्ध विरुद्ध माना जाय तो उन कालों के एक ज्ञानसंबन्ध को भी विरुद्ध मानना होगा, ऐसी स्थिति में वह प्रत्यभिज्ञा स्वरूप ही अनुपपन्न हो जायगा, जिसमें पूर्वापरकालों का भान अवश्य होता है। प्रत्यभिज्ञा को अप्रमाण माननेवाले बौद्ध भी यह मानते हैं कि प्रत्यभिज्ञा में पूर्वापरकाल भासते हैं। यदि पूर्वापरकालों का एक वस्तुसंबन्ध विरुद्ध हो तो पूर्वापरकालों का ग्रहण करने वाले प्रत्यभिज्ञास्वरूप की उत्पत्ति ही असंभव हो जायगी। इसलिये यही मानना होगा कि एक वस्तु में पूर्वापरकालसंबन्ध विरुद्ध नहीं है।

'यदि पुनः' इत्यादि। यदि बौद्धों की शंका का यह अभिप्राय है कि पूर्वकाल और अपरकाल स्वरूपतः भिन्न हैं तो उनमें तादात्म्य अर्थात् ऐक्य नहीं हो सकता है, तो उसका समाधान यह है कि भले उन कालों को स्वरूपभेद होने से तादात्म्य न हो, तथापि उनका एक वस्तु में संबन्ध उसी प्रकार हो सकता है जिस प्रकार परस्पर भिन्न होने से तादात्म्य न रखने वाले रूप और रस इत्यादि गुण एक वस्तु में बने रहते हैं। यह तो बौद्ध कह ही नहीं सकते कि एक पदार्थ का अनेक वस्तुओं से संबन्ध कहीं भी नहीं होता है, क्योंकि क्षणिक निर्धर्मक परमाणु को माननेवाले बौद्धों ने भी यह माना है कि जब अनेक परमाणु मिलकर पुञ्ज बनते हैं, तब प्रत्येक परमाणु को अनेक परमाणुओं के साथ नैरन्तर्य संबन्ध बना रहता है।

'एतेन' इत्यादि। इस प्रकार एक पदार्थ में पूर्वापरकालसंबन्ध को सिद्ध करने से क्षणभंग को सिद्ध करने के लिये दूसरी युक्ति को उपस्थित करनेवाले अन्य बौद्ध भी निरस्त हो गये। वे इस युक्ति को प्रस्तुत करते हैं कि प्रत्यक्ष से घट आदि पदार्थ वर्तमान प्रतीत होते हैं। इससे सिद्ध होता है कि घटादि पदार्थ अवर्तमान नहीं है, दो ही पदार्थ अवर्तमान माने जाते हैं—(१) अतीत और (२) भविष्य। इस वर्तमानत्वप्रतीति से फलित होता है कि घटादि पदार्थ अतीत नहीं है, तथा भविष्य भी नहीं है। पूर्वकालसंबद्ध वस्तु अतीत कहलाती है, तथा भविष्यत्कालसंबद्ध पदार्थ भविष्य कहलाता है। इस वर्तमान प्रतीति से यह सिद्ध होता है कि घटादि पदार्थ पूर्वकालसंबद्ध नहीं है, तथा भविष्यत्कालसंबद्ध भी नहीं है। इस प्रकार फलित होने से यही निर्णय करना पड़ता है कि घटादि पदार्थ वर्तमान काल से ही संबद्ध है, पूर्वकाल एवं अपरकाल से संबद्ध नहीं है। घटादि पदार्थ क्षणिक है, क्योंकि उनका वर्तमान क्षणसंबन्ध ही प्रमाणित होता है। यह बौद्धों के क्षणभंगवाद को सिद्ध करने वाली तीसरी युक्ति है। इसका निराकरण इस प्रकार है कि इस वर्तमानत्व-

मानत्वमात्रनिषेधात्, तस्य च तदानीं प्रागभावप्रध्वंसाभावनिषेधात्मकत्वेन पूर्वापरकालसंबन्धाविरोधित्वात्।

प्रत्यक्षेणेन्द्रियसंबन्धक्षणो गृहीतः, क्षणान्तरं तु तस्य कुतः सिद्धमिति चेन्न, प्रत्यभिज्ञानस्य तदबाधस्य चोक्तत्वात्। प्रत्यभिज्ञात्वादेव दीपप्रत्यभिज्ञावत् सर्वापि प्रत्यभिज्ञा भ्रान्तिरिति चेत्, पूर्वोक्तेनैव सोपाधिकत्वात्,

प्रतीति से क्षणभंग सिद्ध नहीं होगा। इस वर्तमानत्वप्रतीति से घटादि पदार्थों में पूर्वापरकालसंबन्धाभाव गृहीत नहीं होता, अन्यथानुपपत्ति के द्वारा सूचित भी नहीं होता। इस वर्तमानत्वप्रतीति से इतना ही फलित होगा कि घटादि पदार्थ उस समय अवर्तमान नहीं हैं। घटादि पदार्थ उस समय में अवर्तमान तभी माने जा सकते हैं, यदि उस समय घटादि पदार्थों का प्रागभाव या प्रध्वंसाभाव रहता। उस वर्तमान समय में घटादि पदार्थों का प्रागभाव या प्रध्वंसाभाव नहीं रहता है, किन्तु घटादि पदार्थ रहते हैं। इस प्रकार उस वर्तमानत्व-प्रतीति से घटादि पदार्थों का प्रागभाव और प्रध्वंसाभावरूपी अवर्तमानत्व उस समय निषिद्ध होता है, यह नहीं कि घटादि पदार्थों का पूर्वापरकालसंबन्ध निषिद्ध होता हो। वर्तमानत्वप्रतीति पूर्वापरकालसंबन्ध से विरोध नहीं रखती है। घटादि का पूर्वापरकालसंबन्ध एवं स्थिरत्व हो सकता है।

'प्रत्यक्षेण' इत्यादि। यहाँ पर बौद्ध यह प्रश्न रखते हैं कि प्रत्यक्ष प्रमाण से इतना सिद्ध होता है कि वह पदार्थ उस क्षण में है, जब इन्द्रिय का उस पदार्थ के साथ संबन्ध अर्थात् संनिकर्ष रहता है। इससे इन्द्रियसंबन्धवाले क्षण में पदार्थ का सद्भाव प्रमाणित होता है, अन्य क्षणों में पदार्थ का सद्भाव प्रत्यक्ष से प्रमाणित नहीं होता है। ऐसी स्थिति में अन्य क्षणों में भी पदार्थ का सद्भाव मान कर स्थिरत्व क्यों मानना चाहिये, इसमें क्या प्रमाण है? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्ष से अतीतकाल एवं वर्तमानकाल में पदार्थों का सद्भाव प्रमाणित होता है। "यह वही घट है" इत्यादि प्रत्यभिज्ञा अबाधित होने से प्रमाण है। यह अर्थ पहले ही कहा जा चुका है। प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष से अनेक कालसंबन्ध प्रमाणित होने से पदार्थों को स्थिर मानना उचित ही है। इस पर बौद्ध कहते हैं कि घटादिप्रत्यभिज्ञा प्रत्यभिज्ञा होने के कारण ही भ्रान्ति है, इस अनुमान में दीप प्रत्यभिज्ञा दृष्टान्त है। प्रतिक्षण दीपज्वाला भिन्न-भिन्न होने पर भी सादृश्य दोष के कारण उन दीपज्वालाओं के विषय में "सेयं दीपज्वाला" अर्थात् "यह वही दीपज्वाला है" ऐसी प्रत्यभिज्ञा होती है। यह प्रत्यभिज्ञा भ्रान्ति है, ऐसे ही प्रत्यभिज्ञा होने से घटादि-प्रत्यभिज्ञा भी भ्रान्ति है। उससे घटादि में स्थिरत्व सिद्ध नहीं होगा। बौद्धों का यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि बौद्धवर्णित प्रत्यभिज्ञा भ्रान्तित्वसाधक उपर्युक्त अनुमान सोपाधिकत्वदोष से दूषित है। कारण दोष और बाधकप्रत्यय इत्यादि उस अनुमान में उपाधि हैं। जिस ज्ञान के कारण में दोष हो तथा जिस ज्ञान को बाधनेवाला ज्ञान उत्तरकाल में हो, उस ज्ञान को भ्रम मानना उचित है।

एतदनुमानमात्रबाध्यत्वे प्रत्ययत्वादेव सर्वः प्रत्ययो भ्रान्तिरिति माध्यमिकसमुत्थानस्य दुष्परिहरत्वात् । क्षणभङ्गे भ्रान्तिरूपापि प्रत्यभिज्ञा स्मृतिमात्रमपि नोपपद्यत इत्यात्मनि वक्ष्यामः ।

ततश्च व्याप्तिप्रतिसन्धानाद्यनुपपत्तेरनुमानमात्रमेव निर्मूलमिति कुतः क्षणभङ्गानुमानम् ? यत् सत् तत् क्षणिकम् , यथा घटः, सन्तश्चामी भावा इत्यपि न । भावशब्देन विश्वपक्षीकारे पक्षहेतुदृष्टान्तभेदासिद्धिः । घटव्यतिरिक्तपक्षीकारे घटस्य क्षणिकत्वासंप्रतिपत्तेर्दृष्टान्तत्वायोगः, विरुद्धधर्माध्यासस्य च परिहृतत्वात् ।

दीपप्रत्यभिज्ञा में सादृश्य कारण दोष है, तथा उत्तरकाल में यह बाधक ज्ञान होता है कि यह दीपज्वाला पूर्वदीपज्वाला से भिन्न है। अतः दीपप्रत्यभिज्ञा को भ्रम मानना उचित है। घटादिप्रत्यभिज्ञा में न कारण दोष है, न बाधकज्ञान। ऐसी स्थिति में उसे भ्रम मानना उचित नहीं है। वह प्रमा ही है, उससे पदार्थों का स्थिरत्व सिद्ध होगा ही। इस पर बौद्धों का यह प्रश्न है कि बाधक प्रत्यय होने पर पूर्वज्ञान को भ्रम मानना सर्व संमत है। प्रत्यभिज्ञाभ्रान्तित्वसाधक उपर्युक्त अनुमान को प्रत्यभिज्ञा के विषय में बाधकप्रत्यय मानकर उससे बाधित होने से प्रत्यभिज्ञा को भ्रम क्यों न माना जाय ? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि उपर्युक्त अनुमान के प्रामाण्य के विषय में हम दोनों में विवाद चल रहा है, ऐसी स्थिति में वह बाधक प्रत्यय नहीं माना जा सकता। यदि ऐसे अनुमान से बाधित होने से ही प्रत्यभिज्ञा को भ्रान्ति मानना हो तो "ज्ञान होने के कारण ही सभी ज्ञान भ्रम हैं" इस अनुमान को लेकर उठनेवाले माध्यमिकमत का खण्डन करना कठिन हो जायगा। क्षणिकत्ववादी बौद्ध माध्यमिकमत को नहीं मानते हैं। यह सर्वसंमत है। किंच, क्षणभंग मानने पर भ्रान्तिरूपा भी प्रत्यभिज्ञा उपपन्न नहीं होती, तथा स्मृति सामान्य भी उपपन्न नहीं होता, क्योंकि प्रत्यभिज्ञा स्मृतिसंस्कारानुसार उस आत्मा को होती है, जिसने पहले उस पदार्थ के विषय में अनुभव पाया हो। यदि पहले अनुभव करनेवाला आत्मा उत्तरकाल में रहे तो उसको प्रत्यभिज्ञा इत्यादि हो सकते हैं। क्षणभङ्गवादी के मत में आत्मा क्षणिक है, वह प्रतिक्षण भिन्न भिन्न है। इससे सिद्ध होता है कि पहले अनुभव करनेवाला आत्मा, उत्तरकाल में स्मरण करनेवाले आत्मा से भिन्न है। स्मरण करनेवाले द्वितीय आत्मा ने अनुभव किया नहीं, ऐसी स्थिति में उसको स्मरण कैसे हो सकता है। स्थिरात्मवादी के मत में प्रत्यभिज्ञा और स्मरण का होना संभव है, क्षणिकवादी के मत में इनका होना असम्भव है। यह अर्थ आत्मनिरूपण में विस्तार से कहा जायगा।

'ततश्च' इत्यादि। क्षणभंग पक्ष में जब स्मरणसामान्य ही अनुपपन्न होता है, तब व्याप्तिस्मरण इत्यादि कैसे हो सकते हैं ? व्याप्तिस्मरण इत्यादि असंगत होने पर अनुमानसामान्य निर्मूल होने से उदय पा ही नहीं सकता। ऐसी स्थिति में क्षणभंगवाद में क्षणिकत्वसाधक अनुमान कैसे सिर उठा सकता है। क्षणभंगवाद एवं क्षणिकत्वसाधकानुमान में

अत एव प्रदीपादिदृष्टान्तोऽपि प्रत्युक्तः, तेषामपि त्रिचतुरक्षणस्थायित्वाभ्युपगमात् । अस्तु तर्हि क्षणोपाधिर्दृष्टान्तः, स हि न स्थिरः । तथात्वे क्षणावच्छेदायोगादिति चेन्न, स्थिरैरेव परस्परावच्छिन्नारम्भावसानैस्तदवच्छेदोप-

सामंजस्य नहीं होता है । 'आगे तुष्यतु' न्याय से क्षणभंगसाधक अनुमान पर विचार किया जाता है । परार्थानुमान में पञ्चावयववाक्य की अनावश्यकता एवं उदाहरण और उपनय इन दो अवयवों की आवश्यकता माननेवाले बौद्ध क्षणभंगानुमान को इस प्रकार उपस्थित करते हैं कि जो पदार्थ सत् है, वह क्षणिक है, दृष्टान्त घट है, वह सत् एवं क्षणिक है । ये सभी भावपदार्थ सत् हैं, इससे सिद्ध होता है कि ये सब भावपदार्थ क्षणिक हैं । यह बौद्धसंमत क्षणभंगानुमान है । इसका खण्डन इस प्रकार है कि इस अनुमान में भावशब्द पक्षवाचक है, क्षणिकत्व साध्य है, एवं सत्त्व हेतु है । यहां भाव शब्द से यदि संपूर्ण विश्व को पक्ष कोटि में लिया जाता तो संपूर्ण विश्व साध्य सन्देहास्पद बन जाता है, ऐसी स्थिति में पक्षहेतु और दृष्टान्त में भेद सिद्ध नहीं होगा । अनुमान में पक्षहेतु और दृष्टान्त में भेद आवश्यक है । यह सिद्ध नहीं होगा । यदि भावशब्द से घटव्यतिरिक्त पदार्थ ही पक्षकोटि में लिये जाते तो घट में क्षणिकत्व उभयवादिसंमत न होने से घट दृष्टान्त नहीं बन सकता है । सामर्थ्य एवं असामर्थ्यरूपी विरुद्ध धर्मों के समावेश से बचाने के लिये घट में क्षणिकत्व मानने की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि बीजविचारप्रसंग में ही विरुद्धधर्माध्यास परिहृत हो गया है। घट में क्षणिकत्व निश्चित न होने से उसे दृष्टान्त बनाना उचित नहीं । यह दोष अकाट्य है ।

'अत एव' इत्यादि । यहाँ पर बौद्ध कहते हैं कि दीप आदि को दृष्टान्त मान लिया जाय । दीप आदि प्रतिक्षण नश्वर हैं, अत एव क्षणिक हैं । उनका यह कथन समीचीन नहीं, क्योंकि दीप आदि भी दो चार क्षण रहने वाले पदार्थ हैं, वे प्रतिक्षण नश्वर नहीं हैं । बत्ती में कलिकारूप से उठकर ऊपर पहुँचकर बुझने में दीप आदि को दो चार क्षण लग ही जाते हैं । अतः दीप आदि में क्षणिकत्व की संप्रतिपत्ति न होने से वे दृष्टान्त नहीं माने जा सकते हैं । इस पर बौद्ध कहते हैं कि क्षणोपाधि को दृष्टान्त मान लिया है जो उपाधि अखण्ड महाकाल में क्षणरूप क्षुद्रकाल का अवच्छेद करता है, उसे नैय्यायिक क्षणोपाधि मानते हैं । वह क्षणोपाधि स्थिर नही है, किन्तु क्षणिक है । यदि वह स्थिर होती तो वह जितने काल में रहती उतने काल का अवच्छेद करती, क्षणकाल का अवच्छेद नहीं कर सकती । वह क्षणकाल का अवच्छेदक तभी होता यदि वह क्षणकाल मात्र में रहे । इसलिये क्षणावच्छेदक बननेवाले क्षणोपाधि को क्षणिक मानना पड़ता है । सभी किसी न किसी को क्षणोपाधि मानते हैं । वह क्षणोपाधि क्षणिक होने से दृष्टान्त बन सकती है । बौद्धों का यह कथन भी समीचीन नहीं है, क्योंकि दो पदार्थ मिलकर क्षण की उपाधि माने जाते हैं । उनमें प्रत्येक पदार्थ स्थिर है, परन्तु पूर्वपदार्थ का विनाश और उत्तर पदार्थ का आरंभ साथ-साथ होता है । पूर्व पदार्थ भी बहुत समय से रहता आया है, उसका नाश भी अनन्तकाल तक बना रहेगा, तथा उत्तर पदार्थ भी आगे बहुत समय तक रहने वाला है, परन्तु पूर्व पदार्थ का अवसान और उत्तर पदार्थ का आरम्भ मिलकर एक क्षण ही रहते हैं, वहाँ उत्तर पदार्था-

पत्तेः। परस्परावच्छेदश्च युगपद्विशिष्टबुद्धिविषयतया सिद्धः। यथा दीर्घयोरेव मानदण्डयोर्विरुद्धदिक्प्रसृतयोर्मध्ये किञ्चित्संयुक्तयोः परस्परसंयोगावच्छिन्नांशेनाल्पतरदेशावच्छेदः कर्तुं शक्यः, एवं कालेऽपीति न कश्चिद्दोषः।

मा भूदन्वयः। यदक्षणिकं तदसत्, यथा शशविषाणमिति व्यतिरेकः स्यात्। न स्यात्, त्वदभिमतक्षणिकत्वासिद्धेरेव तन्निरूपिताक्षणिकत्वासिद्धेस्तस्य व्याप्यत्वग्रहणायोगात्। चिरकालस्थायित्वविवक्षायां तु निःस्वभावे

रम्भावच्छिन्न पूर्वपदार्थावसानक्षण का उपाधि माना जाता है, तथा पूर्वपदार्थावसानावच्छिन्न उत्तरपदार्थारम्भ भी क्षण का उपाधि माना जाता है। प्रश्न—पूर्वपदार्थावसान एवं उत्तरपदार्थप्रारम्भ में अवच्छेद्यावच्छेदकभाव मानने में क्या प्रमाण है? उत्तर—उनके विषय में इस प्रकार युगपत् विशिष्टबुद्धि होती है कि पूर्वपदार्थावसान उत्तर पदार्थारम्भ से अवच्छिन्न है, तथा उत्तरपदार्थप्रारम्भ पूर्वपदार्थावसान से अवच्छिन्न है। इस प्रकार उनके विषय में होनेवाली विशिष्टबुद्धि के अनुसार उस विशिष्टबुद्धि के विषयरूप में उनमें परस्परावच्छेद सिद्ध होता है। यह विशिष्टबुद्धि ही उनके परस्परावच्छेद में प्रमाण है। यहाँ पर यह दृष्टान्त ध्यान देने योग्य है कि मापनेवाले दो दीर्घदण्ड विरुद्ध दिशाओं में डाल दिये गये हैं, साथ ही मध्य में थोड़ा संयुक्त रहते हैं। यहाँ प्रत्येक दण्ड यद्यपि अधिक दूर तक पहुँचा हुआ है, तथापि परस्पर संयुक्त अंशको लेकर उस अल्पतर देश का अविच्छेद करते हैं, जिसमें वे दोनों संयुक्त रहते हैं। देश के विषय में यह जैसा सम्भव होता है तथा काल के विषय में भी अल्पतरकालावच्छेद संभावित है, क्योंकि परम्परावच्छिन्नारम्भावसानवाले दोनों स्थिर पदार्थों से क्षणकाल का अवच्छेद सिद्ध किया गया है इसलिये कोई दोष नहीं। क्षणोपाधि भी दृष्टान्त नहीं बन सकती।

'मा भूदन्वयः' इत्यादि। बौद्ध कहते हैं कि पहले अन्वयव्याप्ति को लेकर क्षणभंगानुमान कहा गया था। उसमें दृष्टान्त न मिलने से दोष आगया है। इसलिए अन्वयव्याप्ति को छोड़कर व्यतिरेकव्याप्ति के अनुसार दूसरा क्षणभंगानुमान माना जा सकता है। वह यह है कि "यदक्षणिकं तदसत्, यथा शशविषाणम्"। भाव यह है कि जो पदार्थ अक्षणिक है वह असत् है, दृष्टान्त शशविषाण है। शशविषाण तुच्छ होने से क्षणकाल में भी नहीं रहता है, अत एव वह अक्षणिक है, साथ ही तुच्छ होने से असत् भी है। घटादि पदार्थ सत् हैं, अतः ये क्षणिक ही मानने योग्य हैं। इस प्रकार व्यतिरेकव्याप्ति के अनुसार घटादि पदार्थों का क्षणिकत्व सिद्ध होता है। बौद्धों का यह व्यतिरेक्यनुमान भी समीचीन नहीं है, क्योंकि "यदक्षणिकं तदसत्" यह व्यतिरेकव्याप्ति नहीं घटती है। यहाँ पर यह विकल्प उपस्थित होता है कि अक्षणिक शब्द से क्या क्षणिकत्वाभाव विवक्षित है? अथवा चिरकालस्थायित्व विवक्षित है? क्षणिकत्वाभाव नहीं लिया जा सकता, क्योंकि इस अनुमान के पूर्व क्षणिकत्वरूपी प्रतियोगी ही असिद्ध है, जहाँ प्रतियोगी अप्रसिद्ध है वहाँ तदभाव भी अप्रसिद्ध हो ही जाता है, यह सर्ववादिसंमत है। इस सिद्धान्त के अनुसार बौद्ध संमत

शशशृङ्गे तदयोगः। अथ शशशृङ्गाभावो दृष्टान्तः; स तर्हि सन्नेव, प्रामाणिकत्वात्। भावेतरत्वलक्षणमसत्त्वमस्तीति चेन्न, भावान्तराभाववादे तस्याप्यसिद्धेः, अन्यत्राप्यभावस्येव भावस्यापि सुवचत्वात्, प्रत्यक्षत्वादिविरोधपरिहारकुसृष्टेश्चाविशिष्टत्वादिति।

क्षणिकत्व कहीं भी अप्रसिद्ध होने से क्षणिकत्वाभावरूप अक्षणिकत्व भी अप्रसिद्ध है, अतः उसमें व्याप्यत्व गृहीत नहीं हो सकता है। यदि अक्षणिक शब्द से चिरकाल स्थायित्व विवक्षित है, तो यहां शशशृंग दृष्टान्त नहीं बन सकता, क्योंकि वह निःस्वभाव एवं तुच्छ वस्तु है, उसमें चिरकाल स्थायित्व हो ही नहीं सकता। इस प्रकार दोनों कल्पों में भी दोष है। इस पर बौद्ध कहते हैं कि शशशृंगाभाव को दृष्टान्त मान लिया जाय। परंतु बौद्धों का यह कथन भी ठीक नहीं, क्योंकि शशशृङ्गाभाव सदा रहता है, अतएव काल संबद्ध होने से वह सत् है, तथा प्रमाणसिद्ध होने से भी शशशृंगाभाव सत् है। उस सत् शशशृंगाभाव को दृष्टान्त बना कर 'यदक्षणिकं तदसत्, यथा शशशृङ्गाभावः, ऐसी व्यतिरेक व्याप्ति नहीं कही जा सकती। अतः शशशृङ्गाभाव को दृष्टान्त मानना भी उचित नहीं। इस पर बौद्ध कहते हैं कि हम भावेतर पदार्थ को असत् मानते हैं, भावेतरत्व ही असत्त्व है। वह शशशृंगाभाव में है, क्योंकि शशशृङ्गाभाव भावपदार्थ से भिन्न है। अत एव असत् है, उसको दृष्टान्त मान सकते हैं बौद्धों का यह कथन भी ठीक नहीं। क्योंकि दार्शनिक दो प्रकार के हैं—(१) कोई अभाव को भाव से अतिरिक्त मानते हैं। (२) दूसरे भावान्तर को अभाव मानते हैं। वेदान्ती दूसरी कोटि के दार्शनिक हैं। वेदान्तिमत के अनुसार जब भावान्तर ही अभाव है, तब उसमें भावेतरत्वरूप असत्त्व नहीं रह सकता है, अतएव उसमें भावेतरत्व असिद्ध है। भावातिरिक्ताभाववादी यह उत्तर देते हैं कि सभी दार्शनिक इस बात में सहमत हैं कि कालसंबन्धित्व तथा प्रामाणिकत्व ही सत्त्व है, एवं कालासंबधित्व तथा अप्रामाणिकत्व ही असत्त्व है। सकलदार्शनिकसंमत प्रक्रिया को छोडकर यदि यों कहा जाय कि परिभाषा करके भावभिन्नत्व को असत्त्व मानना चाहिये तो दूसरा वादी यह भी कह सकता है कि परिभाषा करके अभाव भिन्नत्व ही असत्त्व कहा जा सकता है, पारिभाषिक असत्त्व अव्यवस्थित है। उसके अनुसार सिद्धान्त को स्थिर करना असम्भव है। इस पर बौद्ध कहते हैं कि यदि अभाव भिन्नत्व को असत्त्व माना जाय तो घटादि भावपदार्थ असत् हो जायेंगे। उनका प्रत्यक्ष असंभव हो जायगा, क्योंकि प्रत्यक्ष में विषय का सत्त्व अपेक्षित है। अतः भावभिन्नत्व को ही असत्त्व मानना चाहिये। यह बौद्धों का कथन समीचीन नहीं, क्योंकि जिस प्रकार अभावभिन्नत्व को असत्त्व मानने पर बौद्ध घटादि के प्रत्यक्षत्व में विरोध उपस्थित करते हैं, उसी प्रकार भावभिन्नत्व को असत्त्व मानने पर यह भी कहा जा सकता है कि इस पक्ष में घटाभाव इत्यादि असत् होने से प्रत्यक्ष न होंगे, घटाभावादि प्रत्यक्ष हैं। इनके प्रत्यक्षत्व में विरोध उपस्थित किया जा सकता है। बौद्धों को इस विरोध का परिहार इसी प्रकार करना होगा कि काल संबन्धित रूप सत्त्व ही प्रत्यक्षत्व में प्रयोजक है। वह घटाभावादि में है, अतः घटाभावादि प्रत्यक्ष होते हैं। ऐसे ही दूसरे वादी

केचित्तु नित्यमपि किञ्चित् तत्त्वं बुद्धोपदिष्टमिति सत्त्वाख्यसाधनमागमबाधितं कृत्वा ध्रुवभावित्वमेव हेतुमभिमन्यन्ते। तथाहि—यद् ध्रुवभावि न तद् हेतुसापेक्षम्, अन्यथा ध्रुवभावित्वविरोधात्। अतः कार्याणां ध्रुवभाविनः प्रध्वंसस्याहेतुकत्वसिद्धेर्विलम्बायोगादुदीयमानमेव वस्तु तेन ग्रस्यत इति।

तत्र ध्रुवभावित्वशब्देन तत्समकालभावित्वतदनन्तरभावित्वनियम-

भी अपने मत में उपस्थित विरोध का परिहार इस प्रकार कर सकते हैं कि काल सम्बन्धित्व लक्षण सत्त्व ही प्रत्यक्षत्व में प्रयोजक है, वह घटादि में है, अतः घटादि प्रत्यक्ष होते हैं। इस प्रकार प्रत्यक्षत्वादि का विरोध एवं उसका परिहार करने की कुसृष्टि दोनों मतों में समान है। इस विवेचन से यही सिद्ध हुआ कि कालसंबन्धित्व ही सत्त्व है। वह शशशृङ्गाभाव में है, अत एव वह सत् है। वह "यदक्षणिकं तदसत्" इस व्याप्ति में दृष्टान्त नहीं हो सकता।

'केचित्तु' इत्यादि। कई बौद्ध मानते हैं कि बुद्ध भगवान ने यह उपदेश दिया है कि एक नित्य तत्त्व है। सत्त्व हेतु से क्षणिकत्व को साधना उचित नहीं है, क्योंकि सत्त्वहेतु बुद्धोपदिष्ट उस नित्यतत्व में है, उसमें क्षणिकत्व नहीं है। आगम से वह तत्त्व नित्य सिद्ध होता है, अतः सत्त्वहेतु आगम से बाधित होता है। हेत्वाभास होने से उससे क्षणिकत्व सिद्ध नहीं होगा, अतः दूसरे हेतु से ही क्षणिकत्व को साधना होगा। ध्रुवभावित्व हेतु से क्षणिकत्व फलित है। ध्रुवभावित्व को ही हेतु मानना चाहिये। यह युक्ति प्रसिद्ध है कि—"जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः" उत्पन्न पदार्थ का नाश ध्रुवभावी अर्थात् अवश्यंभावी है। यह नियम मानना होगा कि जो ध्रुवभावी पदार्थ हैं, वे सब हेतुनिरपेक्ष हैं, अर्थात् हेतु की अपेक्षा नहीं रखते। यदि वे हेतु की अपेक्षा रक्खें तो ध्रुवभावी न हो सकेंगे। कार्य पदार्थों का विनाश ध्रुवभावी है। उसे अहेतुक अर्थात् हेतुनिरपेक्ष मानना होगा। यदि प्रध्वंस निर्हेतुक है तो उसको होने में विलम्ब नहीं होना चाहिये। हेतुसापेक्ष पदार्थ को होने में विलम्ब हो सकता है, क्योंकि हेतु में विलम्ब होने पर हेतुसापेक्षपदार्थ में विलम्ब होना उचित है। प्रध्वंस-हेतु निरपेक्ष होने से शीघ्र ही उपस्थित होगा। उत्पन्न होनेवाले प्रत्येक कार्यपदार्थ अनन्तर क्षण में प्रध्वंस से ग्रस्त हो जायेंगे, अर्थात् नष्ट हो जायेंगे। तथा च कार्यपदार्थों का क्षणिकत्व सिद्ध होता है। इस ध्रुवभावित्वहेतु से बौद्ध क्षणिकत्व को सिद्ध करते हैं।

'तत्र ध्रुवभावित्वशब्देन' इत्यादि। बौद्धों का यह क्षणिकत्वानुमान भी दोष दूषित है। ध्रुवभावित्वशब्द से पाँच अर्थ प्रतिपादित होते हैं—(१) तत्समकालभावित्व—अर्थात् जिस काल में कार्य उत्पन्न होता है, उस काल में जो होता है, वह कार्य का ध्रुवभावी है। (२) तदनन्तर भावित्वनियम—अर्थात् कार्य के अनन्तर क्षण में जो नियम से होता है, वह कार्य का ध्रुवभावी है। (३) तन्मात्रजन्यत्व—अर्थात् जो कार्यमात्र से उत्पन्न होता है, वह कार्य का ध्रुवभावी है। (४) तदेकसामग्रीजन्यत्व—अर्थात् जो कार्यमात्र की सामग्री से उत्पन्न होता है, वह कार्य का ध्रुवभावी है। (५) अहेतुकत्व—अर्थात् जो विना हेतु के होता हो वह कार्य का ध्रुवभावी है। इन पाँच अर्थों में भी दोष है। प्रथम एवं द्वितीय अर्थ में असिद्धि

तन्मात्रजन्यत्वतदेकसामग्रीजन्यत्वाहेतुकत्वाद्यर्थविवक्षायां यथायथमसिद्धि-व्याघातसाध्याविशेषादिदोषादेष्यत्वनियममात्रमवशिष्यते, तच्च भवतामपि विसभागसन्तानारम्भककपालक्षणतदविनाभूतप्रतिसंख्यानिरोधादिनाऽनैका-न्तिकमिति। अन्यथा सर्वेषामप्युत्तरक्षणानामेष्यत्वाविशेषात् प्रथम-क्षण एव सर्वक्षणोत्पत्तौ विश्वविनिवृत्तिप्रसङ्गः।

दोष है, क्योंकि विनाश उस काल में नहीं होता है जिस काल में कार्य है, क्योंकि कार्य के कुछ देर तक रहने के बाद ही उसका विनाश हो जाता है, तथा विनाश कार्य के अनन्तरक्षण में नियम से नहीं होता; अपितु विलम्ब से ही होता है। इस प्रकार प्रथम एवं द्वितीय अर्थ में असिद्धि दोष उत्पन्न हो जाने से ध्रुवभावित्व हेतु हेत्वाभास हो जाता है। तृतीय और चतुर्थ अर्थ में साध्य के साथ हेतु का व्याघात दोष होता है, क्योंकि यदि विनाश कार्यमात्र तथा कार्यमात्र की सामग्री से उत्पन्न होता तो वह सहेतुक हो जाता। इस प्रकार सहेतुकत्व सिद्ध करने वाले अर्थों को लेकर यदि ध्रुवभावित्व हेतु अहेतुकत्व को सिद्ध करने के लिये प्रयुक्त किया जाय तो हेतु और साध्य में व्याघात दोष उपस्थित होगा और हेतु विरुद्ध हेत्वाभास हो जायगा। यदि पाँचवाँ अर्थ लिया जाय तो साध्याविशेष दोष उपस्थित होगा, क्योंकि पाँचवाँ अर्थ अहेतुकत्व है, साध्य भी अहेतुकत्व है। साध्य सन्दिग्ध होता है। यहाँ पर हेतु और साध्य एक होने से हेतु भी सन्दिग्ध होगा। यही साध्याविशेष दोष है। अनुमान में हेतु निश्चित रहना चाहिये। पाँचवें अर्थ के अनुसार हेतु और साध्य दोनों सन्दिग्ध होते हैं। साध्याविशेष दोष के कारण हेतु सन्दिग्धासिद्ध हेत्वाभास सिद्ध होगा। इस प्रकार ध्रुव-भावित्व शब्द से विवक्षित पाँचों अर्थ दोष युक्त हैं। अब रह गया एक ही अर्थ। वह यह है कि—एष्यत्वनियम अर्थात् जो नियम से होने वाला हो, कार्य पदार्थों का विनाश किसी न किसी समय नियम से होनेवाला है। अतः विनाशरूपी पक्ष में एष्यत्वनियमरूपी छठाँ अर्थ संगत हो जाता है। परंतु इस अर्थ में हेतु में व्यभिचार दोष आ जाता है। तथाहि—बौद्धों ने यह माना है कि क्षणिकवाद में प्रतिक्षण नये नये पदार्थ उत्पन्न होते हैं, तथा पूर्व पूर्व पदार्थ नष्ट होते हैं। नये नये पदार्थ उत्पन्न होने से पदार्थों का सन्तान अर्थात् धारा बन जाती है। यह सन्तान दो प्रकार का है—(१) सदृशसन्तान और (२) विसदृशसन्तान। प्रतिक्षण जो घट उत्पन्न होता रहता है वह सदृशसन्तान है, क्योंकि सदृशरूप में पदार्थ उत्पन्न होते रहते हैं। मुद्गरादि से घट नष्ट होने पर जो आगे प्रतिक्षण कपाल उत्पन्न होते रहते हैं, वे घट के प्रति विसदृश सन्तान हैं। तथा नाश भी दो प्रकार का है—(१) प्रतिसंख्यानिरोध और (२) अप्रतिसंख्यानिरोध। प्रतिक्षण होनेवाला घटनाश अप्रतिसंख्यानिरोध है, क्योंकि प्रतिक्षण घट उत्पन्न होते रहने से वह विनाश घटबुद्धि से विरोध नहीं रखता। मुद्गरादि से घट का जो नाश होता है वह प्रतिसंख्यानिरोध है, क्योंकि वह विनाश घटबुद्धि से विरोध रखता है। उस विनाश के उपस्थित होने पर आगे घटबुद्धि नहीं होती। यह बौद्धमत प्रक्रिया है। विसदृशसन्तानारम्भक कपालक्षण एवं उसके साथ होनेवाला प्रति-संख्यानिरोध में दोनों घट के लिये अवश्य होनेवाले पदार्थ हैं। अतः उनमें एष्यत्वनियम-

आस्थानिवृत्त्यर्थं क्षणिकत्वमुपदेष्टव्यमिति चेत्, अहो महाधार्मिकस्यानलीकवादिनो महानयमधर्मः प्रसज्येत, सूक्ष्मधियस्तत्रैवास्थानिवृत्तिप्रसङ्गाच्च, विश्वानित्यतामात्रोपदेशादपि च तत्सिद्धेः, अन्यथा शून्योपदेशस्यैवावश्यकर्तव्यताप्रसङ्गादिति ।

रूपी हेतु है, किंतु ये दोनों मुद्गरादि रूप हेतुओं की अपेक्षा रखते हैं, अत एव उनमें साध्य नहीं है। साध्यहीन उनमें हेतु रहने से व्यभिचार दोष होता है। यह छठाँ अर्थ भी दोष युक्त है। अतः किसी अर्थ को लेने पर भी ध्रुवभावित्वहेतु हेत्वाभास ही सिद्ध होता है। यदि ऐष्यत्वनियममात्र से अर्थात् नियम से होनेवाले होने के कारण ही सभी पदार्थ निर्हेतुक हों तो संसार में आगे होने वाले जितने पदार्थ हैं वे सब एष्यत् हैं, अर्थात् होनेवाले हैं। वे सब निर्हेतुक होने से विलम्ब नहीं रख सकते, प्रथमक्षण में ही सभी क्षणिक पदार्थों को उत्पन्न हो जाना चाहिये। यदि प्रथम क्षण में ही सभी उत्पन्न हो जायेंगे तो अगले क्षण में सभी नष्ट हो जायेंगे। अगले क्षण में विश्व नष्ट हो जायगा, किन्तु ऐसा होता नहीं। इससे सिद्ध होता है कि होनेवाले पदार्थ हेतु निरपेक्ष नहीं हैं, किंन्तु हेतु सापेक्ष हैं। इस विवेचन से सिद्ध हो गया कि ध्रुवभावित्व हेतु से क्षणिकत्व सिद्ध नहीं होगा।

'आस्थानिवृत्त्यर्थम्' इत्यादि। बौद्ध कहते हैं कि भले प्रमाणों से क्षणिकत्व सिद्ध न हो, तथापि मनुष्यों को संसार में होनेवाली आस्था अर्थात् आसक्ति को नष्ट करने के लिये क्षणिकत्व का उपदेश देना चाहिये। अतः हम लोग क्षणिकत्व का उपदेश देते हैं। बौद्धों का यह कथन भी सार हीन है। बौद्धों को यह उत्तर देना चाहिये कि बौद्ध अपने को महान् धार्मिक एवं सत्यभाषी मानते हैं। यदि वे अप्रामाणिक क्षणिकत्व का उपदेश दें तो मिथ्याभाषणरूपी महान् अधर्म उन्हें प्राप्त होगा। सूक्ष्मबुद्धिसंपन्न महानुभाव उस अप्रामाणिक क्षणिकत्व का उपदेश सुनते ही समझ जायेंगे कि ये मिथ्या भाषण करते हैं, इनके उपदेश में आस्था नहीं रखनी चाहिये। इस प्रकार सूक्ष्म बुद्धि संपन्न महानुभावों को क्षणिकत्ववाद से ही आस्था हट जायगी, संसार से आस्था हटना असंभव है। सांसारिक आस्था को दूर करने के लिये अप्रामाणिक अर्थ का उपदेश देने की आवश्यकता नहीं। संसार अनित्य है, इस सत्य अर्थ का उपदेश देने पर भी आस्था हट सकती है। यदि बौद्ध यह कहें कि सत्य अर्थ का उपदेश देने से आस्था हटती नहीं, क्षणिकत्व का उपदेश देने पर ही आस्था हट सकती है। अतः अप्रामाणिक होने पर भी क्षणिकत्व का उपदेश देना चाहिये—तो बौद्धों से यह कहना चाहिये कि क्षणिकत्वोपदेश से भी सबकी आस्था न हटेगी। कई लोग यह सोचकर कि क्षणभर के लिये भी सांसारिक पदार्थ प्राप्त होंगे ही, संसार में आस्था अवश्य रखेंगे। आस्था को दूर करने के लिये "सर्वं शून्यम्" ऐसा शून्योपदेश ही देना चाहिये। यह तो वैभाषिक बौद्धों को अभिमत नहीं। इस विवेचन से सिद्ध होता है कि आस्थानिवृत्त्यर्थ अप्रामाणिक क्षणिकत्व का उपदेश उचित नहीं। इस प्रकार बौद्धों का क्षणभंगवाद खण्डित हो गया है।

प्रत्यनुमानानि च—विगीता प्रत्यभिज्ञा स्वविषये प्रमा, अबाधितबुद्धित्वात् स्वलक्षणबुद्धिवत् । सा हि स्वविषये प्रमैवास्माकं वैभाषिकस्यापि । यत् सत्, न तत् क्षणिकम् । यथा संप्रतिपन्नं नित्यम्, सन्तश्चामी भावा इति । यत् प्रतीयते तदक्षणिकं यथा शशशृङ्गमिति भवद्व्यवहारेणापि प्रसज्यते । प्रध्वंसः सहेतुकः पूर्वावधिमत्त्वात् पटवदित्यादीनि च स्वमुन्नेयानि । एवं द्रव्यस्य स्थिरत्वं सिद्धम् ।

'प्रत्यनुमानानि च' इत्यादि । आगे क्षणभङ्गवाद का खण्डन तथा स्थिरवाद का समर्थन करनेवाले बहुत से अनुमान रक्खे जाते हैं—(१) घटादि प्रत्यभिज्ञा के विषय में मतभेद है । बौद्ध उसे भ्रम मानते हैं, स्थिरवादी उसे प्रमा मानते हैं । इस प्रकार विवादास्पद बनी हुई उस प्रत्यभिज्ञा के विषय में यह अनुमान है कि विवादास्पद यह प्रत्यभिज्ञा अपने विषय में प्रमा है, क्योंकि यह अबाधित बुद्धि है । अबाधित बुद्धि को प्रमा मानना ही उचित है । यहाँ पर स्वलक्षणबुद्धि दृष्टान्त है । बौद्ध रूप, रस, गन्ध और स्पर्श इन चार पदार्थों को स्वलक्षण कहते हैं । उन चारों के विषय में होने वाली बुद्धि को अबाधित बुद्धि होने से वैभाषिक बौद्ध प्रमा मानते हैं । वेदान्ती भी रूप आदि के विषय में होनेवाली बुद्धि को प्रमा ही मानते हैं । तथा च जिस प्रकार स्वलक्षण बुद्धि दोनों मतों में अबाधित बुद्धि होने से प्रमा है, उसी प्रकार घटादि प्रत्यभिज्ञा भी अबाधित बुद्धि होने से प्रमा है । प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष प्रमा होने से उससे पदार्थों का स्थैर्य अवश्य सिद्ध होता है । (२) दूसरा अनुमान यह है कि जो पदार्थ सत् है वह क्षणिक नहीं है । इस व्याप्ति में दो वादियों द्वारा स्वीकृत नित्य पदार्थ दृष्टान्त है । बौद्ध बुद्धोपदिष्ट नित्यपदार्थ को मानते हैं, वेदान्ती ब्रह्म इत्यादि नित्य पदार्थों को मानते हैं । इन वादियों द्वारा माने जानेवाले ये नित्य पदार्थ सत् हैं, तथा क्षणिक नहीं हैं । इन नित्य पदार्थों को दृष्टान्त मानकर यह अनुमान कर सकते हैं कि घटादि सत् पदार्थ भी क्षणिक नहीं हैं । (३) जो पदार्थ प्रतीत होता है, वह अक्षणिक है, अर्थात् क्षणिक नहीं है । इसमें शशशृङ्ग दृष्टान्त है । शशशृङ्ग शब्द से शशशृङ्ग प्रतीत होता है । वह तुच्छ होने से क्षणिक नहीं है । उसी प्रकार सिद्ध होता है कि प्रतीत होनेवाले घटादि पदार्थ भी क्षणिक नहीं हैं । यहाँ पर यह विशेष ध्यान देने योग्य है कि वेदान्ती असत्पदार्थ को दृष्टान्त नहीं मानते, शशशृङ्ग असत् पदार्थ वह वेदान्ती के मत में दृष्टान्त नहीं बन सकता है । परंतु बौद्ध असत्पदार्थ को भी दृष्टान्त मानते हैं । अतः वे शशशृङ्ग को दृष्टान्त मान कर उपर्युक्त अनुमान कर सकते हैं । यह कहने में ही ग्रन्थकार का तात्पर्य है । अत एव "भवद्व्यवहारेण प्रसज्यते" ऐसा कहा गया है । (४) प्रध्वंस कारण से उत्पन्न होता है, क्योंकि वह नियम से किसी के बाद उत्पन्न होता है, अत एव पूर्वावधि वाला है । जिस प्रकार पट इत्यादि पदार्थ तन्तु, कुविन्द और तुरी इत्यादि पूर्वावधिवाले होने से कारणों से उत्पन्न होते हैं, उसी प्रकार पूर्वावधिवाले होने के कारण प्रध्वंस को कारण से उत्पन्न होना चाहिये । तथा च ध्वंसनिर्हेतुकत्ववाद खण्डित होता है । इन विवेचनों से सिद्ध है कि द्रव्य स्थिर है ।

(द्रव्यविभागः)

तच्च –

द्वेधा जडाजडतया प्रत्यक् तदितरतयापि वा द्रव्यम् ।
षोढा त्रिगुणानेहोजीवेश्वरभोगभूतिमतिभेदात् ॥
धीकालभोगभूतीरविवक्षित्वा गुणादिरूपत्वात् ।
जीवात्मेशभिदार्थं त्रेधा तत्त्वं विविश्चते केचित् ॥

परत एव भासमानं जडम्, तदन्यदजडम्, स्वस्मै भासमानं प्रत्यक्,

(द्रव्य विभाग)

'तच्च' इत्यादि। द्रव्य अनेक प्रकार से विभक्त होता है। (१) द्रव्य दो प्रकार का है—(१) जड और (२) अजड। अथवा प्रत्यक् तथा उससे भिन्न बननेवाला पराक्, इस प्रकार द्रव्य दो प्रकार का होता है। अथवा द्रव्य ६ प्रकार का है—(१) त्रिगुण, अर्थात् प्रकृति, (२) काल, (३) जीव, (४) ईश्वर, (५) भोगविभूति और (६) धर्मभूतज्ञान। कतिपय विद्वान् द्रव्य का तीन प्रकार से विभाजन करते हैं; यथा—(१) त्रिगुण, (२) जीव और (३) ईश्वर। उनका अभिप्राय यह है कि संसार का मूल कारण देहात्मभ्रम और स्वतन्त्रात्मभ्रम है। बद्ध जीव देह को अपने से भिन्न नहीं मानते, अतः देह को ही आत्मा मानकर देहात्मभ्रम में फँस जाते हैं। ईश्वर को स्वतन्त्र तथा अपने को ईश्वर-परतन्त्र न मानकर अपने में स्वतन्त्रत्व इत्यादि ऐश्वर धर्मों को आरोपित करके स्वतन्त्रात्मभ्रम में फँस जाते हैं। संसार के मूलभूत इन दोनों भ्रमों को दूर करने के लिये द्रव्य को तत्त्वत्रयरूप में विभक्त करना चाहिये। वे तत्त्वत्रय ये हैं—(१) त्रिगुण, (२) जीव और (३) ईश्वर। ये तत्त्वत्रय ही श्रुति में 'भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं च' ऐसे कहे गये हैं। प्रकृति और जीव को भिन्न-भिन्न तत्त्व मानने पर प्राकृत देह आदि से जीव अपने को भिन्न मानता है। इससे देहात्मभ्रम नष्ट हो जाता है। जब बद्ध जीव जीव और ईश्वर को भिन्न-भिन्न तत्त्व मानता है, तब स्वतन्त्रत्व इत्यादि ऐश्वर धर्मों का अपने में आरोप नहीं कर सकता। उससे स्वतन्त्रात्म-भ्रम नष्ट हो जाता है। अतः आत्मकल्याणकारी होने से सर्वप्रथम द्रव्य को तत्त्वत्रय के रूप में विभक्त करना चाहिये। इसका अर्थ यह नहीं है कि काल, भोग, भूति और धर्मभूत-ज्ञान की उपेक्षा की जाती है। काल प्रकृतिपरिणामों का हेतु होने से तथा प्रकृति पदार्थों के विशेषणरूप में भासित होने से त्रिगुणतत्त्व में अन्तर्भूत हो जाता है। धर्मभूतज्ञान जीव का धर्म होने से जीवतत्त्व में अन्तर्भूत हो जाता है। भोगविभूति दिव्य विग्रह आदि के रूप में ईश्वर का विशेषण बन कर रहती है, अतः ईश्वरतत्त्व में उसका अन्तर्भाव हो जाता है। काल आदि इन तीन द्रव्यों का तत्त्वत्रय में अन्तर्भाव होने से पृथक् विवक्षा की आवश्यकता नहीं है। इस प्रकार तत्त्वत्रय रूप में द्रव्य का विभाग करनेवाले कई विद्वान् मानते हैं।

'परत एव' इत्यादि। यहाँ पर जडत्व और अजडत्व तथा पराक्त्व और प्रत्यक्त्व

परस्मै भासमानं परागिति व्यवहरन्ति। तेनाजडाया अपि मतेः पराक्त्वं सिद्धम्।

(नारायणार्यकथनस्य निर्वाहः)

यत्तु नीतिमालायां नारायणार्यैरुक्तम्—"ज्ञानस्य तु पराक्त्वाभावमात्रमेव, न तु प्रत्यक्त्वम्" इति। एतदपि पूर्वपक्षप्रोक्तदृग्विषयत्वमात्राधीनसिद्धिकत्वरूपेदन्त्वाभावाभ्युपगमादिति मन्तव्यम्। एवं हि तत्र पूर्वपक्षितम्—"तस्य नीलादिवदिदमित्यनवभासात् पराक्त्वाभावेन प्रत्यक्त्वं च विद्यते" इति।

धर्मों को भिन्न-भिन्न मानना चाहिये। उनका लक्षण यह है कि जो द्रव्य दूसरे से ही प्रकाशित होता है वह जड है। इस लक्षण के अनुसार काल एवं त्रिगुण जडद्रव्य सिद्ध होते हैं, क्योंकि ये दोनों धर्मभूतज्ञान से ही प्रकाशित होते हैं, स्वयं नहीं। जड से भिन्न द्रव्य अजड है, अजड द्रव्य स्वयं प्रकाशित होने की क्षमता रखते हैं। अजड द्रव्य में जीव, ईश्वर, धर्मभूतज्ञान और भोगविभूति का अन्तर्भाव होता है, क्योंकि ये चारों स्वयंप्रकाश पदार्थ हैं। जो द्रव्य अपने लिये प्रकाशमान होता है, वह प्रत्यक् कहलाता है। प्रत्यक् में जीव और ईश्वर का अन्तर्भाव है, क्योंकि ये दोनों अपने लिये प्रकाशित होते हैं, अपने प्रकाश से होने वाले व्यवहाररूपी फल को स्वयं प्राप्त करते हैं। जो द्रव्य दूसरे के लिये ही प्रकाशमान होते हैं वे पराक् कहलाते हैं। पराग् द्रव्य में त्रिगुणकाल, धर्मभूतज्ञान और भोगभूति का अन्तर्भाव है। ये चारों जीव और ईश्वर के लिये प्रकाशित होते हैं, अपने लिये नहीं। धर्मभूतज्ञान स्वयं प्रकाश होने पर भी दूसरे के लिये प्रकाशमान होने के कारण पराक् सिद्ध होता है।

(नारायणार्य के कथन का निर्वाह)

'यत्तु' इत्यादि। नीतिमाला नामक ग्रन्थ में नारायणार्य ने जो कहा है, वह कुछ विरुद्ध सा प्रतीत होता है। अतः उसपर विचार किया जाता है—नारायणार्य ने यह कहा है कि धर्मभूतज्ञान का पराक्त्वाभाव ही माना जाता है, प्रत्यक्त्व नहीं। सिद्धान्त में धर्मभूतज्ञान पराक् माना गया है। अतः नारायणार्य का कथन विरुद्ध सा प्रतीत होता है। इसका समन्वय कैसे हो? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि नारायणार्य ने जिसे पराक्त्व माना है, उसका अभाव धर्मभूतज्ञान में माना है, वह उचित ही है। वहाँ के पूर्वपक्ष में यह कहा गया है कि जो पदार्थ ज्ञान का विषय होकर ही सिद्ध होता है स्वयं सिद्ध नहीं होता, उसे 'इदम्' अर्थात् 'यह' ऐसा कहा जाता है। यह इदन्त्व ही नारायणार्य के मत में पराक्त्व है। यह पराक्त्व धर्मभूतज्ञान में नहीं है, क्योंकि धर्मभूतज्ञान स्वयं प्रकाश होने से स्वतः सिद्ध है, उसमें उन्होंने इदन्त्वरूपी पराक्त्व को नहीं माना है। उस ग्रन्थ में पूर्वपक्ष में यह स्पष्ट कहा गया है कि नील आदि पदार्थों की तरह धर्मभूतज्ञान 'इदम्' अर्थात् 'यह' ऐसा प्रतीत नहीं होता है। इसलिये सिद्ध होता है कि उसमें पराक्त्व न होकर प्रत्यक्त्व है। इस पूर्वपक्षीय ग्रन्थ से व्यक्त होता है कि उन्होंने 'दृग्विषयत्वमात्राधीनसिद्धिकत्व' रूप इदन्त्व को

(त्रिगुणस्य लक्षणादि)

तत्र रजोगुणकत्व-तमोगुणकत्व-महदाद्यवस्थार्हत्वानि त्रिगुणलक्षणानि, अध्यक्षादिभिर्यथासंभवं नानावस्थस्य तस्य सिद्धेः ।

तच्च अधःप्रभृतिदेशेष्वनन्तम् । ऊर्ध्वं हि भोगविभूत्यवच्छिन्नम्, नित्यविभूतेस्तमःपरत्वश्रुतेः, त्रिगुणस्य च "तदनन्तमसंख्यातप्रमाणं च" इति वचनात् ।

पराक्त्व माना है । इस पराक्त्व को उन्होंने धर्मभूतज्ञान में नहीं माना है। पूर्वपक्ष में धर्मभूतज्ञान में जो प्रत्यक्त्व माना गया है, सिद्धान्त में उसका निराकरण नारायणार्य ने इसलिये किया कि उन्हें स्वस्मै प्रकाशमानत्व ही प्रत्यक्त्व अभिमत है। यह स्वस्मै भासमानत्व सिद्धान्त में भी धर्मभूतज्ञान में नहीं माना गया है। सारांश यह है कि नारायणार्य ने जिस इदन्त्व को प्रत्यक्त्व माना है, वह धर्मभूतज्ञान में नहीं है, अतः उनके द्वारा उसका निराकरण होना उचित है। परन्तु सिद्धान्त में 'परस्मा एव भासमानत्व' पराक्त्व माना जाता है, वह धर्मभूतज्ञान में है। अतः सिद्धान्त में धर्मभूतज्ञान को पराक् मानना उचित ही है। इस प्रकार अभिप्रायभेद के कारण नारायणार्य के कथन का समन्वय हो जाता है।

(त्रिगुणद्रव्य का लक्षण इत्यादि)

'तत्र' इत्यादि। रजोगुण होना, तमोगुण होना, तथा महदादि अवस्थाओं को प्राप्त करने के लिये योग्य होना ये तीनों त्रिगुण द्रव्य के लक्षण हैं। त्रिगुण द्रव्य में रजोगुण, तमोगुण है, तथा वह सृष्टि में महदादि अवस्थाओं को प्राप्त करता है। अतः उपर्युक्त तीन लक्षणों का त्रिगुण में समन्वय हो जाता है। सत्त्वगुण भोगविभूति में विद्यमान होने से अतिव्याप्त है। अतः वह लक्षण नहीं कहा गया है। प्रत्यक्ष इत्यादि प्रमाणों से नानावस्थावाला त्रिगुण द्रव्य सिद्ध होता है। उसमें प्रत्यक्ष आदि प्रमाण हैं।

'तच्च' इत्यादि। वह त्रिगुण द्रव्य नीचे और पार्श्व की दिशाओं में अनन्त है, उन देशों में अपरिच्छिन्न रहता है। ऊपर अपरिच्छिन्न नहीं है, किन्तु ऊपर भोगविभूति से सीमित है। ऊपर वहां तक ही त्रिगुण द्रव्य फैला हुआ है, जहां से भोगविभूति प्रारम्भ होती है। इसमें प्रमाण यह है—'आदित्यवर्णं तमसः परस्तात्' इत्यादि श्रुतियों द्वारा यह कहा गया है कि नित्यविभूति अर्थात् भोगविभूति प्रकृति से परे है। विष्णुपुराण में त्रिगुणद्रव्य के विषय में यह वचन मिलता है कि—

तदनन्तमसंख्यातप्रमाणं चापि वै यतः।
हेतुभूतमशेषस्य प्रकृतिः सा परा मुने ॥

अर्थ—हे मुने! वह परा प्रकृति सब का कारण है, तथा अनन्त एवं अगणित परिमाण वाली है। इन दोनों वचनों का समन्वय करने पर यह सिद्धान्त निकलता है कि त्रिगुण द्रव्य ऊपर भोगविभूति से सीमित है, तथा नीचे और चारों दिशाओं में अनन्त है, अर्थात् अपरिच्छिन्न है।

तच्च विचित्रसृष्ट्युपकरणत्वान्माया, [१२]विकारान् प्रकरोतीति प्रकृतिः, [१३]विद्याविरोधादिभिरविद्यादिश्चोच्यते ।

'तच्च' इति । वह त्रिगुणद्रव्य विचित्र सृष्टि का उपकरण है, इसलिये शास्त्रों में माया कही जाती है। [१२]विकारों का उत्पादक होने से प्रकृति कहा जाता है, तथा [१३]विद्याविरोधी

---

१२. यहाँ मूल में 'विकारान् प्रकरोतीति प्रकृतिः' ऐसे प्रकृति शब्द की सिद्धि की गई है। इससे प्रतीत होता है कि प्रपूर्वक कृञ् धातु से कर्तृकारक में क्तिन् प्रत्यय होकर प्रकृति शब्द सिद्ध होता है। परन्तु यह साधन अनुपपन्न है, क्योंकि 'स्त्रियां क्तिन्' यहाँ पर 'अकर्तरि च कारके' का अधिकार होने से स्त्रीलिङ्ग में कर्तृकारक में क्तिन् प्रत्यय हो नहीं सकता। अतः 'प्रकरोति अस्या इति प्रकृतिः' इस प्रकार अपादान कारक में क्तिन् प्रत्यय मानकर प्रकृति शब्द की सिद्धि करनी चाहिये। तब यह अर्थ होता है कि ईश्वर जिससे विकारों को उत्पन्न करता है, वह प्रकृति है। मूल का भी इस प्रकार सिद्ध करने में ही तात्पर्य मानना चाहिये।

१३. यहाँ पर यह अर्थ विवक्षित है कि "मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्" इस श्रुति से प्रकृति को माया कहा गया है, तथा मायावाले को महेश्वर कहा गया है। इससे सिद्ध होता है कि माया कही जानेवाली सदसद्विलक्षण अविद्या ही प्रकृति शब्द से उपादानकारण कही गई है। ऐसी स्थिति में त्रिगुण द्रव्य को उपादानकारण मानना कैसे उचित होगा? इस शंका का समाधान यहाँ यह अभिप्रेत है कि उपर्युक्त वचन प्रकृति को माया कहने के लिये प्रवृत्त नहीं है, किन्तु माया को प्रकृति कहने के लिये प्रवृत्त है। क्योंकि "अस्माद् मायी सृजते विश्वमेतत् तस्मिंश्चान्यो मायया सन्निरुद्धः" इस पूर्ववचन में यह कहा गया है कि मायावी इससे विश्व की सृष्टि करता है, उस विश्व में माया से निरुद्ध होकर दूसरा जीव पड़ा रहता है। उस वचन में मायी और माया का उल्लेख किया गया है। अतः यह शंका उठती है कि वह मायी कौन है? तथा वह माया कौन है? इस शंका का समाधान करने के लिये "मायां तु प्रकृतिं विद्यात्" इत्यादि वचन प्रवृत्त है। यह वचन माया को प्रकृति मानने के लिये तथा मायी को महेश्वर मानने के लिये कहता है। ऐसा मानने से पूर्वमन्त्र से संगति लग जाती है। प्रकृति शब्द सदसद्विलक्षण अविद्या का वाचक है, यह किसी प्रमाण से भी सिद्ध नहीं होता है। किन्तु प्रकृति शब्द त्रिगुण द्रव्य का वाचक है, यह अर्थ कोशों से प्रमाणित है। पूर्वोक्त माया को प्रकृति सिद्ध करने से यह फलित होता है कि यहाँ प्रकृति तत्त्व ही माया शब्द से विवक्षित है। माया शब्द से प्रकृति का निर्देश करने का भाव यही है कि प्रकृति विचित्र सृष्टि का उपकरण है, अत एव वह माया शब्द से निर्दिष्ट हुई। माया शब्द मिथ्यार्थ वाचक नहीं है, क्योंकि "तेन मायासहस्रं तत्" इत्यादि विष्णुपुराण के श्लोक में यह कहा गया है कि शम्बर की सहस्रसंख्याक माया श्रीभगवान् के चक्र से छिन्न-भिन्न हो गई। यदि मायाशब्द मिथ्या वस्तु का वाचक हो तो उन मिथ्या पदार्थों का चक्रायुध

[१४]समविषमविकारसंतानांश्च कालभागभेदाभ्यामारभते। इदं च परिस्पन्दादियोग्यभूतेन्द्रियपरिणामदशायामपि निश्छिद्रमेव। तत एव हि स्वकार्यव्यापकत्वम्। द्वयोरन्यतरस्य वा स्पर्शशून्यतया न सप्रतिघत्वविरोधः। वाय्वादिभूतचतुष्टयं हि स्पर्शवदस्पर्शेनाकाशेन व्याप्तम्। इदमेव त्रिगुणं पूर्वावस्थोपमर्दकावस्थाभेदाच्चतुर्विंशतितत्त्वानि मूलप्रकृतिर्महानहङ्कार इन्द्रियाण्येकादश पञ्चतन्मात्राणि पञ्चभूतानि चेति।

होना इत्यादि कारणों से अविद्या इत्यादि शब्दों से कहा जाता है। ये सभी शब्द त्रिगुण द्रव्य के वाचक हैं। [१४]वह त्रिगुण द्रव्य विभिन्न काल एवं विभिन्न भागों में सम परिणाम एवं विषम परिणामों की परम्पराओं को उत्पन्न करता है। सदा किसी न किसी परिणाम का प्राप्त होना त्रिगुण द्रव्य का स्वभाव है। जब यह त्रिगुण द्रव्य पञ्चमहाभूत एवं इन्द्रियों के रूप में परिणत होता है, उस समय चलना फिरना इत्यादि परिस्पंदों के प्राप्त होने के योग्य बनता है। परिस्पन्द योग्य उन भूत और इन्द्रियादि के रूप में परिणत होने पर यह

से नाश मानना होगा। वह नितान्त अनुचित है, क्योंकि मिथ्या पदार्थ ज्ञान से ही निवृत्त होते हैं, दूसरे साधनों से नहीं। यह अर्थ अद्वैतियों को भी मान्य है। वहाँ पर माया शब्द से शम्बर की वह शक्ति—जो विचित्र भयंकर पदार्थों की सृष्टि करती थी—ही विवक्षित है। वह शक्ति चक्रायुध से नष्ट हो गई, यही अर्थ वहाँ अभिप्रेत है। इस विवेचन से सिद्ध हुआ कि विचित्र सृष्टि का उपकरण होने से ही प्रकृति माया शब्द से अभिहित होती है। 'क्षरं त्वविद्या ह्यमृतं तु विद्या', 'अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः' 'सोऽविद्याग्रन्थिं विकिरतीह सौम्य', 'अविद्यासंचितं कर्म' इत्यादि वचनों में अद्वैतवादी विद्वान् अविद्या शब्द से उनके सिद्धान्त में स्वीकृत उस अविद्या का—जो ब्रह्म का आच्छादन एवं विक्षेप करती है—वाचक मानते हैं। उनकी मान्यता समीचीन नहीं, क्योंकि ब्रह्माच्छादक अविद्या के सद्भाव में कोई प्रमाण नहीं है। वहाँ अविद्या शब्द से यह प्रकृति ही अभिहित होती है, क्योंकि यह विद्या का विरोधी है। विद्याविरोधित्व इत्यादि प्रवृत्ति निमित्तों को लेकर वहाँ अविद्या शब्द प्रकृति का वाचक है।

१४. यह त्रिगुण द्रव्य उन भागों में—जहाँ सत्त्व, रज और तमोगुण में वैषम्य अर्थात् तारतम्य है, विषम विकारों को उत्पन्न करता है। वे विकार विषम विकार कहे जाते हैं, जिनको लेकर नामरूप विभाग का निर्देश हुआ करता है। त्रिगुण द्रव्य उन भागों में—जहाँ तीनों गुणों में साम्य है, उनमें तारतम्य नहीं है—सम विकारों को उत्पन्न करता है। वे विकार सम विकार कहे जाते हैं जो नामरूप विभाग निर्देश के योग्य नहीं हैं। एवं त्रिगुण द्रव्य सृष्टिकाल में विषमविकारों तथा को प्रलयकाल में सम विकारों को उत्पन्न करते रहते हैं। प्रलयकाल में सभी भागों में सम विकार ही उत्पन्न होते हैं। विषमविकारों की उत्पत्ति न होने से ही वह काल प्रलयकाल कहलाता है।

(त्रिगुणं निरवयवमिति पक्षः)

नन्वेकस्य कथं बहुधाऽवस्थितविश्वात्मना परिणामः ? एकस्यैव मृत्पिण्डस्य घटशरावादिरूपेणेवेति चेन्न, निरवयवे तथाऽनुपपत्तेः । सावयवत्वे वा बहूनामेव बहुधा परिणामप्रसङ्गात्, तथा च गतमेकोपादानवादेन । एकमेव सदनेकभागात्मकमव्यक्ताख्यमुपादानमिति चेन्न, विकल्पासहत्वात् ।

त्रिगुणद्रव्य छिद्र रहित होकर रहता है, उस दशा में भी त्रिगुण द्रव्य में छिद्र नहीं होते । छिद्रहीन होने से ही त्रिगुण अपने कार्यों में व्याप्त होकर रहता है । अपने कार्यों में व्यापक होकर रहने पर भी त्रिगुण द्रव्य अपने कार्यों से प्रतिघात नहीं होता है । जहाँ दो पदार्थ स्पर्शहीन हैं उनमें प्रतिघात नहीं होता, जहाँ दोनों में एक भी स्पर्शहीन हो वहाँ भी प्रतिघात नहीं होता है । महदहंकारेन्द्रियाकाश और त्रिगुणद्रव्य स्पर्श हीन हैं; अतः उनमें प्रतिघात होने की संभावना ही नहीं; यद्यपि वायु, तेज, जल और पृथिवी स्पर्श वाले पदार्थ हैं, परन्तु त्रिगुण स्पर्श रहित हैं । अतः त्रिगुण को इनके साथ रहने में प्रतिघात नहीं होता । लोक में देखा जाता है कि स्पर्श वाले वायु आदि चार महाभूत स्पर्श रहित आकाश में व्याप्त रहते हैं । यह त्रिगुण द्रव्य पूर्वावस्था को नष्ट करके उत्पन्न होने वाली विभिन्न अवस्थाओं को लेकर चौबीस तत्त्व बनते हैं । वे ये हैं कि मूलप्रकृति, महान्, अहंकार, ग्यारह इन्द्रिय, पाँच तन्मात्र और पाँच महाभूत । पाँच महाभूतों के बाद जितने पदार्थ बनते हैं, वे पूर्वावस्था को न छोड़ते हुए नूतन अवस्थाओं को प्राप्त करते हैं । इसलिये वे अलग तत्त्व नहीं माने जा सकते ।

(त्रिगुणकानिरवयत्व पक्ष)

'ननु' इत्यादि । यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि त्रिगुण द्रव्य एक है, वह बहुधा अवस्थित विश्वरूप में कैसे परिणत होता है । यहाँ पर यह उत्तर दिया जाता है कि जिस प्रकार एक ही मृत्पिण्ड घट और शराव आदि के रूप में बहुधा परिणत होता है, उसी प्रकार एक ही त्रिगुण द्रव्य बहुधा अवस्थित विश्व के रूप में परिणत होता है । परन्तु यह उत्तर समीचीन नहीं, क्योंकि मृत्पिण्ड सावयव होने से अपने अवयवों द्वारा बहुधा परिणत हो सकता है, किंतु त्रिगुण द्रव्य निरवयव माना जाता है, उसका अवयव हैं ही नहीं । यह त्रिगुण द्रव्य बहुधा अवस्थित विश्व के रूप में कैसे परिणत हो सकता है ? यदि त्रिगुण द्रव्य को सावयव माना जाय तो यही फलित होगा कि उसका बहुत से अवयव विभिन्न रूपों में परिणत होते हैं । तब यह वाद नहीं रहेगा कि विश्व का एक ही उपादान कारण है । अतः यह प्रश्न रह ही जाता है कि एक निरवयव त्रिगुण द्रव्य विश्व के रूप में कैसे परिणत हो सकता है ?

इस प्रश्न के विषय में दूसरा यह उत्तर दिया जाता है कि अव्यक्त नामक त्रिगुण द्रव्य एक होता हुआ अनेक भागात्मक है, वह विश्व का उपादान है ? यह उत्तर भी समीचीन नहीं है, क्योंकि विकल्प करने पर यह उत्तर भी ठहरता नहीं ।

विकल्प यह है कि क्या यहाँ पर एकत्व और अनेकत्व को एक वस्तु में

तथाहि—किमेकत्वमनेकत्वं चैकाश्रयमिति मन्यसे? उत एकत्वमंशिन्यंशेषु चानेकत्वमिति? यद्वा परिषद्वनसेनादिष्विवानेकेषामेव सतामेकत्वमेकोपाधिसंबन्धायत्तमिति? न प्रथमः, व्याघातात्। अन्यथा भेदाभेदवादाय कथं कुप्येत्? न द्वितीयः, अवयव्यङ्गीकारप्रसङ्गात्। तदभ्युपगमेऽपि तस्मादेकस्माज्जगदुत्पत्त्यभावात्। तदंशा एव हि ततो भिन्ना बहुधा परिणमन्ति। ततो वरमनारूढनिरर्थकैकद्रव्यैः परमाणुभिरेव जगद्द्रव्यारम्भः। अत एव न तृतीयः, पृथक् पृथगारम्भकत्वे समुदायनिर्देशस्य निरर्थकत्वात्। वास्तविकस्य चैकत्वस्य वनादिष्वसंभवात्, औपाधिकैक्यव्यपदेशस्य च वैशेषिकाद्यभिमतानन्तपरमाणूपादानवादेऽप्यविशेषात्। अत एकमनेकधा परिणमतीति कल्पना विवर्तवादस्य प्राग्रूपमिति।

मानते हो? अथवा अवयव में एकत्व और अवयवों में अनेकत्व को मानते हो? अथवा अनेक बनकर रहने वाले अवयवों में ही एकोपाधि सम्बन्ध के कारण उसी प्रकार एकत्व मानते हो, जिस प्रकार अनेक पण्डितों में एक उपाधि सम्बन्ध के कारण एकत्व मानकर यह कहा जाता है कि यह एक परिषत् है, और जिस प्रकार अनेक वृक्षों में एकोपाधि संबन्ध के कारण एकत्व को मानकर यह कहा जाता है कि यह एक वन है, तथा अनेक सैनिकों में एकोपाधि सम्बन्ध के कारण एकत्व को मानकर यह कहा जाता है कि यह एक सेना है? विचार करने पर ये तीनों कल्प दोषयुक्त सिद्ध होते हैं। तथा इनमें वह प्रथम कल्प समीचीन नहीं है, क्योंकि एक वस्तु में एकत्व और अनेकत्व को मानने पर व्याघात अर्थात् विरोध उपस्थित होता है, क्योंकि एकत्व और अनेकत्व विरुद्ध धर्म हैं, वे एक वस्तु में रह नहीं सकते। यदि एक वस्तु में एकत्व और अनेकत्व रह सकते हैं तो भेदाभेदवाद के प्रति क्यों कोप किया जाता है। इसलिए तो कोप किया जाता है कि एक वस्तु में भेद एवं अभेद रूपी विरुद्ध धर्म रह नहीं सकते, उसी प्रकार एक वस्तु में एकत्व और अनेकत्वरूपी विरुद्ध धर्म भी रह नहीं सकते। इससे सिद्ध होता है कि प्रथम कल्प समीचीन नहीं। द्वितीय कल्प यह है कि अवयवी में एकत्व है, तथा अवयवों में अनेकत्व है। यह द्वितीय कल्प भी दोषयुक्त है। इसमें प्रधान दोष यह है कि इस कल्प के अनुसार अवयवी मानना होगा, परन्तु वेदान्ती अवयवी मानने के लिये तैयार नहीं। किंच अवयवी को मानने पर भी निर्वाह नहीं होता है, क्योंकि उस एक अवयवी से जगत् की उत्पत्ति नहीं होती है, किन्तु अवयवों से ही जगत् की उत्पत्ति मानी जाती है, वे अवयव उस अवयवी से भिन्न हैं, वे ही जगत् के रूप में परिणत होते हैं। ऐसी स्थिति में यही मानना अच्छा होता कि निरर्थक उस एक द्रव्य अवयवी से सम्बन्ध न रखने वाले परमाणुओं से ही जगद्द्रव्य का आरम्भ हो। अत एव तृतीय कल्प भी समीचीन नहीं है। यदि वे अनेक पदार्थ—जिनमें एकोपाधि सम्बन्ध के कारण औपाधिक एकत्व उसी प्रकार होता है, जिस प्रकार सेना वन और परिषत् इत्यादियों में होता है—अलग अलग उत्पादक होते हैं, तो

अत्र ब्रूमः—

प्रदेशवर्तिसंयोगाद्याधाराणुविभुक्रमात् ।
निरंशस्यापि घटते प्रादेशिक विकारिता ॥

न तावत् सर्वमद्रव्यं स्वाश्रयव्यापि, संयोगादेरन्यथोपलम्भात् । नापि सर्वमाश्रयैकदेशवर्ति स्वाभावसामानाधिकरण्यरहितधर्मोपलब्धेः ।

उनमें औपाधिक ऐकत्व को लेकर समुदाय निर्देश करना निरर्थक ही है। वन आदि में भी वास्तविक एकत्व है ही नहीं। औपाधिक ऐक्य का व्यवहार वैशेषिकों के बाद में भी—जिसमें अनन्त परमाणुओं को उपादान कारण माना जाता है—संगत होता है क्योंकि परमाणुत्व इत्यादि उपाधियों को लेकर उन अनन्त परमाणुओं में भी औपाधिकैक्य व्यवहार सम्पन्न हो सकता है। इस प्रकार तीनों कल्प खण्डित हो गये हैं। तथा च यही कहना पड़ता है कि एक पदार्थ अनेक वस्तुओं के रूप में परिणत होता है। यह कल्पना अद्वैत वेदान्तिसम्मत विवर्तवाद की पूर्वावस्था है। इस कल्पना को मानने पर आगे विवर्तवाद को मानना ही पड़ेगा। अद्वैतियों ने परिणाम और विवर्त में यह अन्तर माना है कि समसत्ता वाला अन्यथा-भाव परिणाम है। विषमसत्ता वाला अन्यथाभाव विवर्त है। उपर्युक्त कल्पना में विवर्तवाद की सिद्धि इस प्रकार होती है कि एक पदार्थ अनेक पदार्थ बन जाता है, ऐसा कहने पर यह दोष होता है कि एकत्व और अनेकत्व एक पदार्थ में रह नहीं सकता, ऐसी स्थिति में उन दोनों धर्मों में किसी एक को मिथ्या मानना होगा। उनमें एकत्व मिथ्या नहीं हो सकता, क्योंकि वह कारण वाक्यों से अवगत होने से त्यागा नहीं जा सकता। प्रमाणान्तरों से अज्ञात होने से उस एकत्व में कारण वाक्यों का तात्पर्य है। अतः उस एकत्व को सत्य मानना होगा। अनेकत्व अन्य प्रमाणों से ज्ञात है, उसमें श्रुति का तात्पर्य नहीं है। इसलिये अनेकत्वा-वस्था को ही मिथ्या मानना होगा। अनेकत्वावस्था मिथ्या होने पर इस कल्पना का कि एक अनेक रूप से परिणत होता है—यही तात्पर्य होता है कि एक पदार्थ अनेक वस्तुओं के रूप में प्रतीत होता है। तथा च विवर्तवाद फलित होता है।

उपर्युक्त आक्षेप का समाधान कहा जाता है—'अत्र ब्रूमः' इत्यादि। वह यह है कि जिस प्रकार निरवयव अणु एवं विभु द्रव्यों में प्रदेश विशेष में संयोग और शब्द इत्यादि की उत्पत्ति मानी जाती है, उसी प्रकार निरवयव त्रिगुण द्रव्य में भी प्रदेश विशेष में विकार उत्पन्न हो सकते हैं। इसमें कोई विरोध नहीं। सभी अद्रव्य पदार्थ अपने आश्रय को व्याप्त करते रहते हों, अर्थात् अपने आश्रय बनने वाले द्रव्य में सर्वत्र व्याप्त होकर रहते हों, ऐसी बात नहीं है। क्योंकि संयोग इत्यादि अद्रव्य दूसरे ही रूप में दिखाई देते हैं। वे अपने आश्रय को व्यापकर नहीं रहते हैं, किन्तु अपने आश्रय के एक देश में रहते हैं, उसी आश्रय के दूसरे एकदेश में संयोग का अभाव रहता है। उदाहरण—वृक्ष में वानर संयोग है, वह वृक्ष के अग्र भाग में रहता है, उसी वृक्ष के मूल भाग में संयोग का अभाव रहता है। इससे सिद्ध होता है कि संयोग इत्यादि कई अद्रव्य स्वाश्रय के एकदेश में रहते हैं। यह मानना भी उचित नहीं कि सभी अद्रव्य स्वाश्रय के एकदेश में रहते हैं, क्योंकि रूप और रस इत्यादि

अतो विभुष्वणुषु च ग्राह्याः प्रादेशिका गुणाः ।
तथा चाभ्युपगम्यन्ते सर्वैर्वैशेषिकादिभिः ॥

अत्र यद्यपि विभुषु निमित्तभूतमूर्तद्रव्यसंयोगावच्छिन्ने प्रदेशे गुणान्तरोत्पत्तिरिष्यते, तथापि मूर्तद्रव्यसंयोगस्यैव प्रादेशिकत्वं कुतः सिद्धम् ? नहि विभुषु स्वतः प्रदेशभेदमिच्छथ । न च संयोगोपाधिके प्रदेशे संयोगस्योत्पत्तिः, परस्पराश्रयप्रसङ्गात् । संयोगविशेषात् प्रदेशभेदसिद्धिः, सिद्धे च तस्मिन् प्रादेशिकसंयोगोत्पत्तिरिति । अत एव मूर्तैर्घटादिभिर्विभुषु स्वपरि-

अद्रव्य स्वाश्रय द्रव्य को पूरा व्याप्त कर रहते हैं । जिस प्रकार संयोग अपने अभाव के साथ एक आश्रय में रहता है, वैसे रूप रसादि रहते नहीं, किन्तु वे स्वाश्रय में पूरा व्याप्त होकर रहते देखे जाते हैं । अतः अनुभवानुसार यही मानना होगा कि कई अद्रव्य स्वाश्रय के एकदेश में रहते हैं, जैसे संयोग इत्यादि; तथा कई अद्रव्य स्वाश्रय को व्याप्त कर रहते हैं, जैसे रूप और रस इत्यादि ।

'अतः' इत्यादि । अतः यह मानना ही होगा कि अणु एवं विभु द्रव्यों में प्रदेशविशेष में होनेवाले संयोग इत्यादि गुण विद्यमान हैं । उसी प्रकार वैशेषिक इत्यादि वादिगण मानते हैं ।

'अत्र' इत्यादि । यहाँ पर यह विचार उपस्थित होता है कि वैशेषिक इत्यादियों ने यह स्वीकार किया है कि आकाश इत्यादि विभु द्रव्य हैं । आकाश में शब्द उत्पन्न होने के लिये भेरी इत्यादि मूर्त द्रव्य का संयोग निमित्त कारण है । वह मूर्त द्रव्य संयोग आकाश के जिस प्रदेश में लगा हुआ है, उस प्रदेश में शब्द उत्पन्न होता है, ऐसे विभु जीवात्मा के जिस प्रदेश में शरीर और मन इत्यादि का संयोग है उस प्रदेश में ज्ञान और सुख-दुःख इत्यादि गुण उत्पन्न होते हैं । इस प्रकार वैशेषिक इत्यादि वादिगण मानते हैं । यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि वैशेषिक मतानुसार आकाश इत्यादि निरवयव विभु पदार्थ है, उनमें होने वाला मूर्तद्रव्य संयोग ही पहले प्रादेशिक कैसे होता है ? क्योंकि निरवयव विभु द्रव्यों में उनके मतानुसार भी स्वतः प्रदेशभेद होता ही नहीं । ऐसी स्थिति में उपर्युक्त प्रश्न उठना स्वाभाविक है । यदि उस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जाय कि संयोग रूपोपाधि युक्त प्रदेश में संयोग उत्पन्न होता है, तो अन्योन्याश्रय दोष इस प्रकार उपस्थित होगा कि संयोग विशेष सिद्ध होने पर प्रदेशभेद सिद्ध हो, तथा प्रदेशभेद सिद्ध होने पर प्रादेशिक संयोग उत्पन्न हो । इस अन्योन्याश्रय के कारण उपर्युक्त उत्तर दोषयुक्त है । 'अत एव मूर्तैः' इत्यादि । यहाँ पर कई वादी यह उत्तर देते हैं कि घट आदि मूर्त द्रव्य तटस्थ रहते हुए आकाश इत्यादि निरवयव द्रव्य में अपने परिमाण के अनुरूप प्रदेशविशेष को प्राप्त कर उससे सम्बद्ध होते हैं , इस प्रकार घटाद्यवच्छिन्न प्रदेश आकाश आदि में हुआ करते हैं । यह उत्तर भी उपर्युक्त अन्योन्याश्रय दोष से दूषित हो जाता है । वह इस प्रकार है कि घट आदि से जो प्रदेश संयुक्त नहीं है, वह तो घटादि से अवच्छिन्न होगा नहीं, तथा च घटादि संयोग होने पर ही घटादि के अनुरूप प्रदेश का अवच्छेद होगा, घटादि के अनुरूप

माणानुरूपप्रदेशावच्छेद इत्यपि वार्तम्, अणुद्वयसंयोगे तदनुपपत्तेश्च। अतः सामग्रीविशेषादुत्पद्यमान एव संयोगो निरवयवेऽपि परमाणौ परममहति वा वस्तुनि स्वाभावसामानाधिकरण्यमनुभवन् स्वाभावाभावात्मकस्वानुबन्धेन यथोपलम्भप्रतिनियतप्रदेशभेदधियमुपदधातीति प्रमाणबलादभ्युपगन्तव्यम्।

एवमिहापि निरवयवेऽपि त्रिगुणे परमेश्वरसंकल्पविशेषपर्यवसितैः सामग्रीभेदैः स्वाभाविकसंविभक्ताश्रयाः प्रतिनियतप्रदेशाः परिणतिभेदाः

प्रदेश विशेष अवच्छिन्न होने पर ही उसमें घटादि का संयोग होगा। इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष लगने से यह दूसरा उत्तर भी समीचीन है। 'अणुद्वयसंयोगे' इत्यादि। जहाँ दो परमाणु संयुक्त होते हैं, वहाँ दोनों परमाणु समान परिमाण वाले हैं। एक परमाणु दूसरे परमाणु से संयुक्त होते समय पूरे दूसरे परमाणु से संयुक्त होगा, क्योंकि पूरा परमाणु ही उसके समान परिणाम रखता है। दोनों परमाणुओं का पूरा पूरा संयोग होने पर उनसे बनने वाला द्व्यणुक अधिक देश का आक्रमण न कर सकेगा, क्योंकि उनसे अधिक परिमाण उसका नहीं हो सकता है। अतः उपर्युक्त समाधान परमाणु-द्वय-संयोग में अनुपपन्न है। 'अतः सामग्रीविशेषात्, इत्यादि। उपर्युक्त प्रश्न का उत्तर यही है कि आकाश में घटादि संयोग प्रादेशिक होता है। यह अर्थ प्रमाण सिद्ध है। इस प्रमाण बल के अनुसार यहाँ पर यही मानना होगा कि भले आकाश में घटसंयोग का औपाधिक प्रदेशवृत्तित्व सिद्ध नहीं किया जा सके, परन्तु यह सिद्ध कर सकते हैं कि भले ही परमाणु और परममहत् विभु द्रव्य निरवयव हों, परन्तु उनमें सामग्री विशेष से जो घटादिसंयोग उत्पन्न होता है, वह उत्पन्न होने के साथ ही उस द्रव्य में स्वाभाव के साथ रहने लगता है। यह मानी हुई बात है कि संयोग का स्वाभाव ही यह है कि वह संपूर्ण स्वाश्रय द्रव्यों नहीं रहता है, किन्तु एकदेश में ही रहता है। जब संयोग स्वाभाव के साथ किसी द्रव्य में रहता है, तब विरोध होने से स्वाभाव के साथ एक देश में नहीं रह सकता है, किंतु उस द्रव्य के किसी प्रदेश में संयोग रहे तथा दूसरे प्रदेश में संयोगाभाव रहे, यही उचित है। संयोगाभावाभावात्मक संयोग जिस प्रदेश में रहता है, वहाँ संयोगाभाव नहीं रह सकता है, तथा संयोगाभाव जिस प्रदेश में रहेगा, वहाँ संयोग नहीं रह सकता है। जब उस द्रव्य में संयोगाभाव के साथ होता हुआ संयोग उत्पन्न होता है, तब संयोगवाले प्रदेश तथा संयोगाभाव वाले प्रदेश में भेद स्पष्ट विदित होता है। संयोगाभाव वाले प्रदेश से संयोगवाले देश में विद्यमान भेद यह संयोग ही है, तथा संयोगवाले प्रदेश से संयोगाभाव-वाले प्रदेश में विद्यमान भेद संयोगाभाव ही है। इस प्रकार प्रमाणानुसार मानने पर कोई भी दोष नहीं लगता है। यह हुआ दृष्टान्त का समर्थन।

'एवमिहापि' इत्यादि। उसी प्रकार निरवयव त्रिगुण द्रव्य के विषय में भी यह मानना चाहिये कि परमेश्वरसंकल्पविशेष में पर्यवसित सामग्री-भेद के अनुसार निरवयव त्रिगुण द्रव्य में होनेवाले विभिन्न परिणाम उत्पन्न होते समय ही स्वभावतः विभिन्न आश्रयों

प्रादुष्षन्तीति। तत्र स्पर्शादिलक्षणप्रादेशिकपरिणतिदशायां छेदनभेदनपरिस्पन्दादीनामपि सिद्धिरिति किं नोपपद्यते? स्पन्दस्पर्शादिभेदाश्रयांशानामपि भेदास्त एव विलक्षणधर्माः। यथा निर्भिदाकाशवादे प्रदेशानां संयोगविशेषास्तीव्रतरशब्दादिधर्मा एव वा भेदाः, तद्वदत्रापि।

नन्वेवमनतिलङ्घनीयैव भेदाभेदवागुरेति चेन्न, ईदृशभेदाभेदप्रसङ्गस्य वैनाशिकमतेऽप्यविवादाद् अविरोधाच्च। तस्य चातत्त्ववादे हि विरोधं ब्रूमः, न पुनस्तथाभूतस्यातथापरिणामे, अवस्थारूपयोरेकत्वबहुत्वयोः कालभेदेन

को लेकर होते हैं, अत एव प्रतिनियत प्रदेशों को लेकर हुआ करते हैं। इस प्रकार उत्पन्न होना उनका स्वभाव है। उनका आश्रय बननेवाले विभिन्न प्रदेश स्वभावतः भिन्न होते हैं। इस प्रकार त्रिगुणपरिणाम के विषय में भी प्रमाणानुसार मानना चाहिये। 'तत्र स्पर्शादिलक्षण' इत्यादि। उस त्रिगुण के प्रदेश विशेष में जब स्पर्श इत्यादि परिणाम होते हैं, तब उन प्रदेशों में छेदन-भेदन और परिस्पन्द इत्यादि हुआ करते हैं। ऐसी स्थिति में निरवयव त्रिगुण को मानने में क्या अनुपपत्ति है, कुछ भी अनुपपत्ति नहीं है। विभिन्न स्पन्द और स्पर्श इत्यादि गुणों का आश्रय बनने वाले प्रदेशों का अन्य पदार्थों से जो भेद होता है, वह भेद स्पर्श और स्पर्श आदि विलक्षणधर्म ही है। जिस प्रकार निरवयवाकाशवाद में उन-उन आकाश प्रदेशों में होने वाले संयोगविशेष तथा तीव्रतर शब्दादि धर्म ही उन प्रदेशों के इतर पदार्थों से भेद माने जाते हैं, उसी प्रकार प्रकृत में माना जाता है।

'नन्वेवम्' इत्यादि। यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि एक निरवयव त्रिगुण द्रव्य में महदाद्यवस्थारूप भेद यदि माने जाते हैं तो भेदाभेदवाद को मानना होगा, भेदाभेदवादरूपी वागुरा का उल्लंघन करना कठिन होगा, तदर्थ क्या किया जाय? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि भेदाभेदवाद दो प्रकार का है। उनमें एक मानने योग्य है, दूसरा मानने योग्य नहीं है। एक पदार्थ अनेक पदार्थों के रूप में परिणत हो, यह भेदाभेद मानने योग्य है, ऐसा भेदाभेद वैनाशिक अर्थात् क्षणिकवादी बौद्धों के मत में भी माना जाता है। वे कहते हैं कि जब बहुत से क्षणिक परमाणु मिलकर पुञ्ज बनते हैं, तब उनमें परस्पर नैरन्तर्यरूप संयोग होता है, वह संयोग संपूर्ण परमाणु में न व्याप्त होकर उसके प्रदेशविशेष में ही रहता है, उस परमाणु के दूसरे प्रदेश में उस संयोग का अभाव रहता है। इस प्रकार परमाणु में ऐक्य रहते ही संयोग एवं संयोगाभावरूप भेद को मानने से उनके मत में भेदाभेदवाद मानना पड़ता है। उपर्युक्त भेदाभेद में विरोध नहीं है, वह मानने योग्य है। यदि उसी पदार्थ को उसी पदार्थ से भिन्न मानकर यदि भेदाभेद कहा जाय, तब तो हम विरोध मानते हैं, यदि वैसे रहनेवाले अर्थात् एक बनकर रहनेवाले पदार्थ को विभिन्न दूसरे रूपों में परिणाम मानकर भेदाभेद कहा जाय तो उसमें हम विरोध नहीं कर सकते, क्योंकि अवस्थारूपी एकत्व और बहुत्व में होने वाला विरोध कालभेद से परिहृत हो जाता है, कारण एकत्व और बहुत्व विभिन्न कालों में हुआ करते हैं। यह अर्थ आरम्भणाधिकरण श्रीभाष्य

परिहारात्। तथा च भाष्यम्—"कपालत्वचूर्णत्वपिण्डत्वाद्यवस्थाप्रहाणेन घटत्वावस्थावदेकत्वावस्थाप्रहाणेन बहुत्वावस्था, तत्प्रहाणेनैकत्वावस्थेति न कश्चिद्विरोधः" इति।

भवतु अवस्थारूपस्यैकत्वस्य पूर्वापरभाविना बहुत्वेनाविरोधः, तद्-द्रव्यस्वरूपैक्येन तु विरोधः स्यात्। न स्यात्, तद्द्रव्यस्य हि अतद्द्रव्यत्वं विरुद्धम्, न तु तस्यैव सतोऽनेकधर्मयोगोपाधिकं बहुत्वम्। आह च भगवान् पराशरः—

परमात्मात्मनोर्योगः परमार्थ इतीष्यते।
मिथ्यैतदन्यद् द्रव्यं हि नैति तद् द्रव्यतां यतः॥ इति।

में इस प्रकार कहा गया है कि—'जिस प्रकार मृत्तिका कपालत्व, चूर्णत्व और पिण्डत्व इत्यादि अवस्थाओं को छोड़कर बहुत्वावस्था को प्राप्त करती है, उसी प्रकार वह एकत्वावस्था को छोड़कर बहुत्वावस्था को प्राप्त होता है, तथा कालान्तर में बहुत्वावस्था को छोड़कर एकत्वावस्था को प्राप्त होता है।'

'भवतु वा' इत्यादि। यहाँ पर यह प्रश्न होता है कि भले अवस्थारूप एकत्व को पूर्वोत्तर काल में होनेवाले बहुत्व के साथ विरोध न हो, परंतु उस द्रव्यस्वरूप में विद्यमान ऐक्य के साथ बहुत का विरोध अवश्य होगा, क्योंकि ऐक्य दो प्रकार का है। एक स्वरूपात्मक एकत्व है, वह जब तक स्वरूप रहता तब तक रहता है। यह स्वरूपैक्य कभी भी स्वरूप भेद को नहीं सह सकता है। दूसरा एकत्व अवस्थारूप है, यह उत्पत्ति विनाशवाला है, तथा औपाधिक है, मृत्पिण्ड में रहनेवाली एकत्वावस्था यहाँ उदाहरण मानी जा सकती है। जब नित्य स्वरूपैक्य बना रहता है, तब उससे विरोध रखनेवाला नानात्व अर्थात् बहुत्व कैसे रह सकता है। यह स्वरूपैक्य तथा स्वरूपबहुत्व एक काल में साथ नहीं रह सकते। इस प्रश्न का उत्तर यह है कि वह द्रव्य यदि वह द्रव्य न हो, किन्तु उस द्रव्य से भिन्न हो तो अवश्य विरोध माना जायगा, मृद्द्रव्य को मृद्द्रव्य से भिन्न मानना अनुचित है। यदि मृद्द्रव्य मृद्द्रव्य के रूप में रहता हुआ औपाधिक विविध अवस्थाओं को अपना कर घट और शरावादि के रूप में परस्पर भिन्न बन जाय तो इसमें कोई विरोध नहीं है। इसी प्रकार त्रिगुण द्रव्य त्रिगुण द्रव्य के रूप में रह कर यदि अनेक अवस्थाओं को लेकर विभिन्न पदार्थ बनकर बहुत्व को प्राप्त करे तो इसमें कोई विरोध नहीं। भगवान् श्रीपराशरजी ने विष्णुपुराण में कहा है कि कई वादी जीवात्मा और परमात्मा में अभेद को परमार्थ मानते हैं, परन्तु उनका मन्तव्य मिथ्या है, क्योंकि एक द्रव्य दूसरा द्रव्य बन नहीं सकता। जीवात्मा और परमात्मा विभिन्न द्रव्य है, उनमें स्वरूपैक्य नहीं हो सकता। श्रीपराशर ब्रह्मर्षि के इस कथन से यह स्पष्ट हो जाता है कि एक द्रव्य दूसरा द्रव्य नहीं बन सकता, वह द्रव्य उसी द्रव्य के रूप में रहता हुआ विभिन्न अवस्थाओं के कारण बहुत्व को प्राप्त कर सकता है। द्रव्यस्वरूपैक्य को बहुत्वावस्था के साथ विरोध नहीं।

(त्रिगुणस्य सावयवत्वमिति पक्षः)

अस्तु वा स्वतः सांशत्वं पिण्डवद्व्यक्तस्य, तथापि [१५]पिण्डवदेव न भेदाभेदावयविवादप्रसङ्गः ।

नन्वेवं यथांशं स्वकार्यारम्भकत्वे किमेकीभावावस्थाकल्पनेनेति चेन्न, यदि वयं कापिलवत् कल्पयेमहि, तदैवमुपालभ्येमहि । कारणश्रुतिसमधिगता त्वेकत्वावस्था न कल्पनागौरवानुयोगविषयः । न च नैरर्थक्यम्, श्रुति-

(त्रिगुणद्रव्य का सावयवत्व पक्ष)

'अस्तु वा' इत्यादि । उपर्युक्त निरवयवत्व पक्ष में अस्वारस्य के कारण सावयवत्व पक्ष उपस्थित किया जाता है । निरवयवत्व पक्ष में अस्वारस्य का कारण यह है कि स्वरूपैक्य के बने रहते ही यदि स्वरूपनानात्व उत्पन्न हो तो उस स्वरूपनानात्व को मिथ्या ही मानना होगा । इस प्रकार विवर्तवाद को प्रश्रय देना होगा । इस अरुचि के कारण निरवयवत्व पक्ष को त्याग कर सावयवत्व पक्ष प्रस्तुत किया जाता है । जिस प्रकार मृत्पिण्ड स्वभावतः सावयव माना जाता है, उसी प्रकार त्रिगुण द्रव्य भी स्वभावतः सावयव ही माना जाता है । [१५] सावयव मानने पर भेदाभेद और अवयविवाद उपस्थित होते हों, ऐसी बात नहीं है । जिस प्रकार मृत्पिण्ड में अवयव भिन्न-भिन्न होने से भेदाभेदवाद नहीं होता, तथा अवयवी न मानने से अवयविवाद भी उपस्थित नहीं होता, किंतु मृत्पिण्ड में अनेक अवयव मिलकर पिण्डरूप में एकत्वावस्था को उत्पन्न करते हैं, उसी प्रकार त्रिगुण द्रव्य में विभिन्न अवयवों से एकत्वावस्था की उत्पत्ति मानी जाती है । अवयव भिन्न-भिन्न होने से भेदाभेद नहीं होता, तभी अवयवी न मानने से अवयविवाद भी उपस्थित नहीं होता ।

'नन्वेवम्' इत्यादि । यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि त्रिगुण में अवयव अपने अपने कार्य को उत्पन्न करते हैं तो उनमें एकत्वावस्था की कल्पना करने की क्या आवश्यकता है ? उत्तर यह है कि जिस प्रकार कापिल सांख्य एकत्वावस्था की कल्पना करता है,

---

१५. यहाँ पर यह शंका-समाधान विवक्षित है । शंका—प्रकृति को पिण्ड के समान सावयव मानकर यदि उसमें अनेक अवयव माने जाते हैं तो वहाँ यदि एकत्व भी अंश में माना जाय तो भेदाभेद मानना होगा, क्योंकि अवयवों में एकत्व और नानात्व फलित होता है । यदि अंशों में नानात्व एवं अवयवी में एकत्व माना जाय तो अवयव विवाद मानना होगा । ऐसा निर्वाह कैसे हो सकता है ? जिसमें भेदाभेदवाद और अवयविवाद का निराकरण हो जाय ? समाधान—जिस प्रकार दृष्टान्त पिण्ड में अनेक अवयव माने जाते हैं, उन अनेक अवयवों में स्वरूपैक्य नहीं माना जाता, किन्तु उन अनेक अवयवों में एकत्वावस्था ही मानी जाती है । अत एव वहीं भेदाभेदवाद और अवयविवाद की प्रसक्ति नहीं है । उसी प्रकार प्रकृति में अनेक अवयव माने जाते हैं, उनमें स्वरूपैक्य नहीं माना जाता, किन्तु उनमें एकत्वावस्था ही मानी जाती है । अत एव यहाँ भी अवयविवाद और भेदाभेदवाद की सम्भावना नहीं है ।

बाधपरिहाराय प्रयोजनकल्पनोपपत्तेः । न चैकत्वमौपाधिकत्वादवास्तविकम्, संपिण्डितानामेकारम्भादेकत्वारम्भस्यैव लघुत्वात् । अवयविभङ्गे चैतत् स्थापयिष्यामः ।

न चैवमपि पराभिमतपरमाणुपुञ्जमात्रत्वमाशङ्कनीयम्, गन्धरसरूपस्पर्शादिरहितपरस्पराप्रतिघातकसत्त्वरजस्तमोरूपगुणत्रयाश्रयपरस्परसुश्लिष्टपञ्चभूतसूक्ष्मद्रव्यरूपत्वेन [१६]श्रुत्यादिसिद्धे पराभिमतपरमाणु-

उसी प्रकार हम वेदान्ती भी यदि एकत्वावस्था की कल्पना करें तो तत्र गौरव दोष होने से उपर्युक्त उपालम्भ दिया जा सकता है, किंतु हम वेदान्ती 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि कारण श्रुतियों से सिद्ध होने से एकत्वावस्था को मानते हैं। एकत्वावस्था की कल्पना नहीं करते हैं, परन्तु श्रुतिसिद्ध होने से उसे मानते हैं। श्रुति सब कुछ कह सकती है। इसलिये कल्पना-गौरव प्रश्न यहाँ उठ ही नहीं सकता। 'न च नैरर्थक्यम्' इत्यादि। यहाँ यह शंका नहीं करनी चाहिये कि एकत्वा वस्था मानना निरर्थक है, क्योंकि श्रुतिबाधित न हो, तदर्थ किसी न किसी प्रयोजन की कल्पना की जायगी। 'न चैकत्वम्' इत्यादि। त्रिगुण का अंश भिन्न-भिन्न हैं, उनमें वास्तव एकत्व हो ही नहीं सकता। एक अवयवी का उत्पादक होने के कारण उनमें औपाधिक एकत्व ही मानना होगा, अत एव वह एकत्व अवास्तविक है। इस शंका का समाधान यह है कि इस कल्पना की अपेक्षा कि वे मिले हुए अंश एकत्वावस्थायुक्त अतिरिक्त अवयवी का उत्पादक है, इस कल्पना में ही कि वे अंश एकत्वावस्था का ही उत्पादक हैं, लाघव है। अतः इस दूसरी कल्पनाको ही मानना उचित है। इस अर्थ की स्थापना अवयविभंग करते समय की जायगी।

'न चैवमपि' इत्यादि। यहाँ पर कई वादी यह शंका करते हैं कि त्रिगुण यदि सावयव माना जाय तो वह वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक संयत परमाणु पुञ्जमात्र स्वरूप बन जायगा, वैशेषिकाभिमत परमाणु पुंज और त्रिगुण में कोई अन्तर नहीं होगा। ऐसी शंका नहीं करनी चाहिये, क्योंकि वैशेषिकाभिमत परमाणु पुंज और त्रिगुण में महान् अन्तर है। वैशेषिकाभिमत परमाणु शब्द, स्पर्श, रूप और रस आदि गुणों से युक्त हैं, परस्पर का प्रतिघात करने वाले हैं, सत्त्व, रज और तम इन तीनों गुणों से रहित हैं, परस्पर से सुश्लिष्ट नहीं हैं, तथा पञ्च महाभूत और पंच तन्मात्र इत्यादि अवस्थाओं का योग नहीं है, त्रिगुण के अवयव तो गन्ध इत्यादि गुणों से रहित हैं, परस्पर का प्रतिघात नहीं करते हैं, सत्त्व रज और तम इन तीन गुणों के आश्रय हैं, एक दूसरे से गाढ संबद्ध हैं, तथा पञ्च महाभूतों की सूक्ष्मावस्था तन्मात्रावस्था को प्राप्त होनेवाले हैं। इस प्रकार [१६]श्रुत्यादि प्रमाणों से सिद्ध होनेवाले त्रिगुणावयवों में वैशेषि-

---

१६. यहाँ पर यह वचन विवक्षित है कि—

शब्दस्पर्शविहीनं तद् रूपादिभिरसंयुतम् ।
त्रिगुणं तज्जगद्योनिरनादिप्रभवाप्ययम् ॥ (विष्णुपुराणम्, १।२।११)

स्वभावगन्धाभावेनार्थान्तरत्वसिद्धेः ।

यत्तु औपाधिकभेदाभेदवादिनं प्रति भाष्ये ब्रह्मण उपाधिसंसर्गादपि छेदनाद्यनुपपत्तिकथनम्, तद् ब्रह्मस्वरूपस्य निष्कलत्वाच्छेद्यत्वादिवचन-बलमवलम्ब्य । अन्यथा ब्रह्मस्वरूप एव सविकारत्वापत्तौ निर्विकारत्वश्रुते-रनवकाशत्वप्रसङ्गात् । तत्र च सर्वज्ञत्वात् सर्वांशगतसुखदुःखादि-प्रतिसन्धानप्रसङ्गो दुष्परिहरः । इह तु अंशभेदप्रतिनियतविकारेषु न स्वभावसंकर इति ।

काभिमत परमाणुओं के स्वभाव का गन्ध तक नहीं है। इसलिये त्रिगुणावयव वैशेषिकाभिमत परमाणुओं से अत्यन्त भिन्न सिद्ध होते हैं। अतः उपर्युक्त शंका का अवकाश ही नहीं।

'यत्तु औपाधिक' इत्यादि। यहाँ पर कई विद्वान् श्रीभाष्य विरोध को उपस्थित करते हुए यह शंका करते हैं कि त्रिगुण द्रव्य के निरवयवत्व पक्ष के उपपादन में यह कहा गया है कि त्रिगुणद्रव्य में स्पर्शादिरूप प्रादेशिक परिणाम होने पर छेदन-भेदन और परिस्पन्द इत्यादि होते हैं। इस प्रकार निरवयव त्रिगुण द्रव्य में छेदनादि मानना उचित नहीं, क्योंकि श्रीभाष्य में औपाधिक भेदाभेदवादी के प्रति यह कहा गया है कि निरवयव ब्रह्म में उपाधि संसर्ग होने पर भी छेदनादि नहीं हो सकते। ऐसी स्थिति में निरवयव त्रिगुण में छेदनादि मानना अवश्य उपर्युक्त भाष्य से विरोध रखता है। उसे कैसे माना जाय? इस शंका का समाधान यह है कि उस भाष्य का यह अभिप्राय नहीं है कि ब्रह्म निरवयव होने से उसमें छेदनादि नहीं हो सकते, किन्तु श्रुतियों में ब्रह्म निष्कल अर्थात् निर्विकार एवं अच्छेद्य इत्यादि रूपों में वर्णित है। उस वचन बल का आश्रय लेकर श्रीभाष्य में कहा गया है कि ब्रह्म में छेदनादि नहीं हो सकते, क्योंकि वैसा होने पर ब्रह्म को निर्विकार एवं अच्छेद्य बतलाने वाले श्रुतिवचन अप्रमाण हो जायेंगे। त्रिगुण द्रव्य में निर्विकारत्व एवं अच्छेद्यत्व इत्यादि का वर्णन शास्त्रों में है ही नहीं, ऐसी स्थिति में निरवयव त्रिगुण द्रव्य में स्पर्शादि परिणाम होने पर छेदनादि मानने में कोई दोष नहीं। यदि निरवयवत्व मात्र के कारण ही त्रिगुण द्रव्य में विकार और छेदनादि न माने जायँ तो ब्रह्मोपादानत्व श्रुति के अनुसार सभी विकारों का सीधा ब्रह्म में संबन्ध मानना होगा। तब ब्रह्म को निर्विकार बतलाने वाली श्रुति सर्वथा निरवकाश हो जायगी। किञ्च, भेदाभेदवाद में दूसरा दोष भी है। वह यह है कि ईश्वर सर्वज्ञ होने से अपने औपाधिकांश बनने वाले सभी जीवों को अपना स्वरूप ही मानेंगे, तथा सभी जीवों में होनेवाले सुख और दुःख इत्यादि के विषय में ईश्वर यही समझेंगे कि ये सुख-दुःख इत्यादि हमको ही हो रहे हैं। इस प्रकार ईश्वर में दुःखानुभवरूप दोष उपस्थित होगा।

अर्थ—वह त्रिगुण अर्थात् प्रकृति शब्दस्पर्शादि गुणों से रहित है, तथा रूपादि गुणों से शून्य है। वह जगत् का उपादान कारण है, कारण उत्पत्ति एवं लय से शून्य है। इस वचन से प्रकृति में शब्दादि गुणों का अभाव सिद्ध होता है।

(परमाणुकारणवादस्य निरासः)

एतेन परमाणुकारणवादो निरस्तः, जालालोकविलोकनीयत्रसरेणुशब्दवाच्य-द्रव्यादिरिक्ताप्रत्यक्षाणुकल्पने प्रमाणाभावात्। तेष्वेव मात्रया भेदमवलम्ब्य परमाणुद्व्यणुकत्र्यणुकादिव्यपदेशः प्रमाणग्रन्थेषु। तेषामेव रूपाद्यनुद्भव-दशायां गृह्यमाणगन्धाश्रयगन्धवहानीतसूक्ष्मद्रव्यवदचाक्षुषत्वादिसंभवात् परमाणोरप्रत्यक्षत्वव्यवहारः क्वचित् कुतोऽपि न विरुध्यते। न च पवना-नीतगन्धाश्रयद्रव्येषु परमाणुत्वं भवतामपीष्टम्, परमाणूनां प्रत्यक्षगुणा-

श्रुति में ईश्वर निर्दोष कहे गये हैं। अतः ईश्वर में सदोषत्व और निर्दोषत्व इन दोनों स्वभावों का शंका उपस्थित होती है। यह दोष भेदाभेदवाद में अपरिहार्य है। वैसा दोष त्रिगुण द्रव्य के विषय में नहीं होता, क्योंकि त्रिगुण द्रव्य का प्रत्येक अंश जड होने से उसमें व्यवस्थित रूप से होनेवाले विकारों में स्वभाव-संकर दोष उपस्थित नहीं होता है। इस प्रकार श्रीभाष्य के विरोध का परिहार हो जाता है। अतः त्रिगुण द्रव्य में छेदनादि मानने में कोई दोष नहीं।

(परमाणु कारणवाद का खण्डन)

'एतेन' इत्यादि। वक्ष्यमाण युक्ति के अनुसार परमाणु-कारणवाद खण्डित हो जाता है। प्रथम युक्ति यह है कि परमाणु में कोई प्रमाण नहीं। गवाक्ष के आलोक में जो सूक्ष्म द्रव्य दिखाई देता है, जिसे परवादियों ने भी त्रसरेणु माना है। वह प्रत्यक्ष सिद्ध सूक्ष्म द्रव्य ही प्रामाणिक है। उससे व्यतिरिक्त अप्रत्यक्ष अणु की जो कल्पना की जाती है, उसमें साधक प्रमाण है ही नहीं। गवाक्षालोक में दिखाई देने वाले उन सूक्ष्म द्रव्यों में थोड़ा थोड़ा भेद मानकर प्रमाण ग्रन्थों में परमाणु, द्व्यणुक और त्र्यणुक आदि का उल्लेख किया गया है। उससे गवाक्षालोक दृश्य सूक्ष्म पदार्थ से व्यतिरिक्त परमाणु सिद्ध नहीं होगा। किंच, शास्त्रों में कहीं-कहीं परमाणु को अप्रत्यक्ष कहा गया है, उससे विरोध उपस्थित होगा। यदि गवाक्षा-लोक दृश्य सूक्ष्म पदार्थ से व्यतिरिक्त परमाणु नहीं हो तो उसे अप्रत्यक्ष कैसे कहा गया? गवाक्षालोक दृश्य सूक्ष्म पदार्थ तो प्रत्यक्ष है। इस प्रकार कई विद्वान् विरोध शंका का उद्भावन करते हैं। इस शंका का समाधान यह है कि गवाक्षालोक विलोकनीय सूक्ष्म द्रव्यों में जब रूपादि गुण अनुद्भूत रहते हैं, उस समय वे उसी प्रकार अचाक्षुष बन सकते हैं, जिस प्रकार वायु के द्वारा लाया जाने वाला वह सूक्ष्म पार्थिव द्रव्य—जिसका गन्ध प्रत्यक्ष होता है—चक्षु का गोचर न होने से अप्रत्यक्ष है। इस प्रकार गवाक्षालोक विलोकनीय सूक्ष्म द्रव्य अप्रत्यक्ष हो सकते हैं, उनके विषय में शास्त्रों में कहीं-कहीं अप्रत्यक्षत्व कहा गया है। इस प्रकार उन शास्त्र वचनों का निर्वाह हो जाता है। अतः उन शास्त्र वचनों से पराभिमत परमाणु सिद्ध नहीं होगा। वायु के द्वारा लाये जाने वाले गन्धाश्रय सूक्ष्म द्रव्यों को वैशेषिक

श्रयत्वानभ्युपगमात्। अतः [१७]प्रत्यक्षादागमाद्वा न भवदभिमतपरमाणुसिद्धिः।

अनुमानानि तु पश्यामः—अणुपरिमाणतारतम्यं क्वचिद्विश्रान्तम्, परिमाणतारतम्यरूपत्वाद् महत्परिमाणतारतम्यवदिति चेन्न, तारतम्यरूपत्वादित्येतावतापि व्यभिचाराभावेन परिमाणविशेषणस्य व्यर्थत्वात्, पारिमाण्डल्यविवक्षयाऽणुशब्दप्रयोगेऽन्योन्याश्रयणात्, महत्त्वापकर्षतारतम्यस्य त्रसरेणावेव पर्यवसितत्वाभ्युपगमात्, सामान्यतः परिमाणापकर्षतारतम्यविवक्षया प्रयोगेऽपि तद्विश्रान्तेरपि दृश्यमान एवोपपत्तेः।

आदि ने भी परमाणु नहीं माना है, क्योंकि उनके मत में परमाणु प्रत्यक्ष गुण का आश्रय नहीं होते। इसलिये उनको परमाणु नहीं माना जा सकता। इससे सिद्ध होता है कि प्रत्यक्ष एवं [१७]शास्त्र से पराभिमत परमाणु सिद्ध नहीं होता है।

'अनुमानानि तु' इत्यादि। परवादिगण परमाणु को सिद्ध करने के लिए जिन अनुमानों को प्रस्तुत करते हैं उनकी हम परीक्षा करेंगे। अणुपरिमाणों में तारतम्य है। एक अणुपरिमाण दूसरे अणुपरिमाण से उत्कृष्ट है, उससे तीसरा अणुपरिमाण उत्कृष्ट है। इस प्रकार अणुपरिमाणों में तारतम्य है। यह अणुपरिमाण-तारतम्य पक्ष है। उसमें यह साध्य सिद्ध किया जाता है कि उस अणुपरिमाण-तारतम्य की कहीं पर विश्रान्ति होनी चाहिये। यदि कहीं पर वह विश्रान्त होगा तो वह अणुपरिमाण अन्य सभी अणुपरिमाणों से अत्यन्त उत्कृष्ट होगा। उससे भी उत्कृष्ट बननेवाला अणुपरिमाण नहीं होगा। सर्वोत्कृष्ट अणुपरिमाण जिस अणु में होगा, उसमें सबसे छोटा अणुपरिमाण होगा। अणुपरिमाणों में सबसे छोटा बननेवाला अणुपरिमाण ही दूसरों से उत्कृष्ट माना जायगा। इस प्रकार सर्वोत्कृष्ट अणुपरिमाणवाला जो अणु है, वही परमाणु है, क्योंकि उससे छोटा अणुपरिमाण कहीं पर नहीं है। इस प्रकार इस साध्य से परमाणु सिद्ध होता है। इस साध्य को सिद्ध करने वाला हेतु यह है कि वह अणुपरिमाणतारतम्य परिमाणतारतम्यरूप है, अतः उसकी कहीं विश्रान्ति होनी चाहिये। इसमें दृष्टान्त महत्परिमाणतारतम्य है। महत्परिमाणतारतम्य भी एक परिमाणतारतम्य है, वह जिस प्रकार परममहत्परिमाण वाले आकाशादि में विश्रान्त

१७. यहाँ पर परमाणुकारणवादी "नित्यं विभुं सर्वगतं सुसूक्ष्मम्" इस उपनिषद्वचन को प्रमाणरूप में उपस्थापित करके यह कहते हैं कि इस उपनिषद्वचन में जगत्कारण वस्तु सुसूक्ष्म अर्थात् अत्यन्त सूक्ष्म कहा गया है। इससे अत्यन्त सूक्ष्म परमाणु जगत्कारण सिद्ध होता है। परमाणु के सद्भाव एवं जगत्कारणत्व में उपर्युक्त श्रुतिवचन ही प्रमाण है। इस कथन का यह खण्डन यहाँ अभिप्रेत है कि उपर्युक्त श्रुतिवचन से परमाणु जगत्कारण सिद्ध नहीं होता, क्योंकि उस वचन में जगत्कारण विभु एवं सर्वगत कहा गया है। परमाणुवादियों के मत में भी परमाणु विभु एवं सर्वगत नहीं माने जाते हैं। वास्तव में सर्वगत विभु ब्रह्म को ही जगत्कारण सिद्ध करने में उस वचन का तात्पर्य है। वह ब्रह्म इन्द्रियग्राह्य न होने से सूक्ष्म कहा गया है।

एवमवयवापकर्षतारतम्यविश्रान्तेरपि । अस्तु वा तस्याविश्रान्तिः, तथाप्याधिक्यन्यूनताभ्यां प्रमाणसिद्धाभ्यां सर्षपमहीधरादिपरिमाणाविशेषप्रसङ्गः परिहृतः, अनन्तत्वाविशेषेऽपि परापरजातीयेषु क्षणदिवसपक्षमाससंवत्सरचतुर्युगकल्पादिषु चाधिक्यन्यूनतयोर्भवद्भिरप्यभ्युपगतत्वात् ।

होता है, उसी प्रकार अणुपरिमाणतारतम्य को कहीं विश्रान्त होना चाहिये। वह जिसमें विश्रान्त होगा, वह परमाणु ही होगा। इस प्रकार इस अनुमान से परमाणु सिद्ध होता है। यह परमाणुवादियों का अनुमान है। अब इस अनुमान की परीक्षा की जाती है। इस अनुमान में प्रथम दोष यह है कि 'तारतम्यरूपत्वात्' इतना ही हेतु पर्याप्त है, इसमें व्यभिचार दोष नहीं होता। ऐसी स्थिति में 'परिमाणतारतम्यरूपत्वात्' कहकर उस तारतम्य में परिमाणगतत्व विशेषण देना व्यर्थ है, व्यभिचार दोष उपस्थित होने पर ही तद्वारणार्थ हेतु में विशेषण देना उचित है। द्वितीय दोष यह है कि इस अनुमान में पक्ष का निर्देश करते समय 'अणुपरिमाणतारतम्यम्' ऐसा कहा गया है। यहाँ पर 'अणुपरिमाण' शब्द से यदि परमाणुपरिमाण विवक्षित है, तो अन्योन्याश्रय दोष इस प्रकार उपस्थित होगा कि परमाणुपरिमाणतारतम्य रूपी पक्ष सिद्ध होने पर इस अनुमान से परमाणु सिद्ध हो; परमाणु सिद्ध होने पर ही परमाणुपरिमाणतारतम्य को पक्ष माना जा सकता है। यदि अणुपरिमाणतारतम्य शब्द से महत्त्वापकर्षतारतम्य अर्थात् महत्त्व की कमी का तारतम्य विवक्षित होता तो इस अनुमान से परमाणु सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि परवादियों ने भी महत्व की कमी के तारतम्य की विश्रान्ति त्रसरेणु अर्थात् त्र्यणुक में ही मानी है। यदि 'अणुपरिमाणतारतम्यम्' ऐसा न कह कर सामान्य रूप से परिमाणापकर्षतारतम्य की विवक्षा करके उस परिमाणापकर्षतारतम्य को पक्ष मानकर उसकी कहीं विश्रान्ति होने को हो तो उसकी विश्रान्ति उस दिखाई देने वाले त्रसरेणु में—जो सब से न्यून परिमाणवाला है—ही हो सकती है। ऐसी स्थिति में उस अनुमान से परमाणु सिद्ध नहीं हो सकता।

'एवम्' इत्यादि। परमाणुवादी परमाणु को सिद्ध करने के लिये दूसरे अनुमान को उपस्थित करते हैं। वह यह है—लोक में देखा जाता है कि एक अवयव से दूसरा अवयव छोटा है, उससे तीसरा अवयव अत्यन्त छोटा है। इस प्रकार अवयवों के अपकर्ष में तारतम्य है, इस तारतम्य की भी कहीं विश्रान्ति होनी चाहिये। जहाँ विश्रान्ति होगी, वह अवयव सबसे छोटा परमाणु ही होगा। सब अपकर्षतारतम्यों की जैसे कहीं कहीं विश्रान्ति होती है, उसी प्रकार अवयवापकर्षतारतम्य की भी विश्रान्ति होने पर परमाणु सिद्ध हो जायगा। यह परमाणुवादियों का अनुमान है। अब इसकी परीक्षा की जाती है—इस अनुमान में प्रथम दोष यह है कि अनुमान अन्यथासिद्ध है, क्योंकि अवयवापकर्षतारतम्य की विश्रान्ति उस त्रसरेणु रूप अवयव में हो सकती है, जो अपने से अपकृष्ट अवयव न होने के कारण सबसे अपकृष्ट है। किञ्च, उपर्युक्त अनुमान में दूसरा दोष यह है कि वह अप्रयोजक है। अवयवापकर्षतारतम्य की कहीं विश्रान्ति न हो, सबसे छोटा अवयव कोई न हो, एक अवयव दूसरे अवयव से छोटा हो, तीसरा अवयव उससे भी छोटा हो। इस प्रकार धारा बनी रहे, इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है। अतः अनुकूल तर्क न

होने से उपर्युक्त अनुमान अप्रयोजक है। इस पर परमाणुवादी यह तर्क उपस्थित करते हैं कि यदि अवयवापकर्षतारतम्य की कहीं भी विश्रान्ति न हो, यदि अवयवों की धारा हो तो मेरु में अनन्त अवयव होंगे, तथा सर्षप में भी अनन्त अवयव होंगे। इस प्रकार दोनों में अनन्त अवयव होने पर मेरु और सर्षप के परिमाण में साम्य होना चाहिये। साम्य तो है नहीं, किन्तु उनके परिमाण में महान् अन्तर है। इसलिये मानना पड़ता है कि अवयवापकर्षतारम्य की विश्रान्ति सब से छोटे अवयव में होती है, वह सबसे छोटा अवयव परमाणु है। परमाणुरूप अवयव सर्षप में न्यून और पर्वत में अधिक है। अतः उनके परिमाण में तारतम्य होता है। इस तर्क से अवयवापकर्षतारतम्य की विश्रान्ति माननी पड़ती है, परन्तु विचार करने पर सिद्ध होता है कि यह तर्क समीचीन नहीं है, क्योंकि मेरु और सर्षप में अनन्त अवयव होने पर भी प्रमाण से यह सिद्ध होता है कि मेरु के अवयव अधिक तथा सर्षप के अवयव न्यून हैं। इस आधिक्य और न्यूनता के अनुसार उनके परिमाण में वैषम्य सिद्ध हो जाता है। इस प्रकार मेरु और सर्षप में परिमाणसाम्य प्रसंग रूप तर्क परिहृत हो जाता है। इस पर यह शंका है कि यदि मेरु और सर्षप में अनन्त अवयव हैं तो एक में अवयवाधिक्य और दूसरे में अवयवन्यूनता कैसे मानी जा सकती है। इस शंका का समाधान यह है कि परमाणुकारणवादी वैशेषिक आदि वादियों ने भी अनन्तों में भी किसी अनन्त को अधिक और दूसरे अनन्त को न्यून माना है। उदाहरण—वैशेषिकों ने सत्ताजाति को परजाति अर्थात् सबसे बड़ी जाति माना है। द्रव्यत्व इत्यादि जाति अपर जाति है। जातियों में परत्व और अपरत्व आश्रय व्यक्तियों के आधिक्य और न्यूनता पर अवलम्बित है। लोक में सत् पदार्थ द्रव्य और घट आदि व्यक्ति अनन्त हैं। इस प्रकार सब व्यक्ति के अनन्त होने पर भी वैशेषिकों ने यह माना है कि घटानन्त्य की अपेक्षा द्रव्यानन्त्य अधिक है, तथा द्रव्यानन्त्य की अपेक्षा सदानन्त्य अधिक है। इसमें दूसरा उदाहरण यह है कि अब तक बीते हुए क्षण दिवस पक्ष मास संवत्सर चतुर्युग और कल्प इत्यादि अनन्त हैं। इस प्रकार इनके अनन्त होने पर भी इनमें वैशेषिक इत्यादि सभी वादियों ने यह अन्तर माना है कि अनन्त कल्पों की अपेक्षा अनन्त चतुर्युग, उनसे अनन्त संवत्सर, अनन्त मास और अनन्त पक्ष आदि क्रमशः उत्तरोत्तर अधिक हैं, इत्यादि। इस प्रकार अनन्तों में भी आधिक्य और न्यूनता को जब परवादियों ने माना है, तब उनको यहाँ पर्वत और सर्षप में अनन्तावयव होने पर भी यह अन्तर मानना न्याय प्राप्त है कि पर्वत में विद्यमान अवयव अधिक तथा सर्षप में विद्यमान अवयव अल्प हैं। इस प्रकार मानने से उनमें विद्यमान परिमाण वैषम्य का निर्वाह हो जाता है। अतः उनका तर्क असत्तर्क होने से उपर्युक्त अनुमान से भी परमाणु सिद्ध नहीं होगा।

विप्रतिपन्नं कार्यद्रव्यारब्धम्, महत्त्वे सति चाक्षुषत्वात्, चाक्षुषद्रव्यत्वादित्यादीनां विपक्षे बाधकाभावादप्रयोजकत्वम् । द्रव्यचाक्षुषताप्रकर्षो महत्त्वावयवसंख्याप्रकर्षानुविधायी दृष्टस्तद्धेतुक एव, अतस्तदभावे चाक्षुषत्वं न स्यादिति चेन्न, यथोपलम्भं योग्यतास्वीकारात्, अन्यथा महावयवारब्धत्वस्यापि व्याप्तावनुप्रवेशप्रसङ्गात् । लाघवं चास्मन्मते । वायवीयतैजसाप्यपार्थिवत्रसरेण्वादेरपि पूर्वपूर्वभूतात्मककार्यद्रव्यारब्धत्वादस्मन्मतेन सिद्ध-

'विप्रतिपन्नम्' इत्यादि । यहाँ पर परमाणुवादी यह पूर्वपक्ष करते हैं कि अवयवधारा की विश्रान्ति त्र्यणुक में न मानकर परमाणु में ही मानना चाहिये, क्योंकि त्र्यणुक के कारण परमाणु को सिद्ध करनेवाला एक अनुमान है। वह यह है कि 'विप्रतिपन्नं कार्यद्रव्यारब्धम्, महत्त्वे सति चाक्षुषत्वात् चाक्षुषद्रव्यत्वात्' अर्थ—कार्यद्रव्य से आरब्ध है या नहीं ? इस प्रकार सन्देहास्पद बननेवाला त्र्यणुक कार्यद्रव्य से आरब्ध है, क्योंकि वह महान् होता हुआ भी चक्षुर्ग्राह्य है, अथवा चक्षुर्ग्राह्य होता हुआ द्रव्य है । लोक में जो घटादि पदार्थ महान् होते हुए चाक्षुष हैं, अथवा चाक्षुष द्रव्य हैं, वे सब कार्यद्रव्य से आरब्ध है । वैसे ही त्र्यणुक भी होना चाहिये । इस अनुमान के 'महत्त्वे सति चाक्षुषत्वात्' इस विशिष्ट हेतु रूपत्वादि में व्यभिचार वारणार्थ महत्त्व विशेषण दिया गया है, तथा आत्मा में व्यभिचार वारणार्थ चाक्षुषत्व विशेष्य रखा गया है । इस अनुमान के अनुसार त्र्यणुक कार्यद्रव्य से आरब्ध सिद्ध होगा । त्र्यणुक का आरम्भक वह कार्यद्रव्य द्व्यणुक है । द्व्यणुक कार्यद्रव्य होने से उसका कारण परमाणु सिद्ध होता है। उसमें अवयवधारा की विश्रान्ति माननी चाहिये । परमाणुवादियों के इन अनुमान का खण्डन इस प्रकार है कि ये सब अनुमान अप्रयोजक हैं, यह इनका महान् दोष है । पक्ष ही विपक्ष अर्थ साध्यहीन रहे इस प्रकार शंका करने पर उस शंका का बाधक किसी अनुकूल तर्क को परमाणुवादी उपस्थित नहीं कर सकते हैं, अतः ये अनुमान अप्रयोजक हैं, इनसे साध्यसिद्धि नहीं होगी । 'द्रव्यचाक्षुषताप्रकर्षः' इत्यादि । इस पर परमाणुवादी अनुकूल तर्क को उपस्थित करते हुए कहते हैं कि एक द्रव्य की अपेक्षा दूसरा द्रव्य अच्छी तरह से चक्षु से गृहीत होता है। इस प्रकार द्रव्य की चाक्षुषता में प्रकर्ष है । उस प्रकर्ष के विषय में यह देखा गया है कि वह महत्त्व और अवयव संख्या का प्रकर्ष होने पर ही होता है, इससे सिद्ध होता है कि जिस प्रकार महत्त्व द्रव्यचाक्षुषताप्रकर्ष का कारण है, उसी प्रकार अवयवसंख्याप्रकर्ष भी कारण हैं । इससे सिद्ध होता है कि त्र्यणुक में होनेवाले अवयवसंख्याप्रकर्ष द्रव्यचाक्षुषताप्रकर्ष का कारण है, अन्यथा वह होने नहीं पाता, ऐसी स्थिति में त्र्यणुक में बहुत से अवयव मानना होगा । तभी उसमें अवयवसंख्याप्रकर्ष होगा । यदि त्र्यणुक में अवयवसंख्याप्रकर्ष न माना जाय तो त्र्यणुक में द्रव्यचाक्षुषताप्रकर्ष रहने नहीं पायेगा । यह परमाणुवादियों का अनुकूल तर्क है । इसका निराकरण इस प्रकार है कि लोक में देखा जाता है कि उद्भूत रूप वाला द्रव्य चक्षु से गृहीत होता है । इस अनुभव के अनुसार हम

साधनत्वं च। कार्यावयवित्वसाधनेऽपि चाक्षुषतयाऽस्मदुपगतेन कालेनानैकान्त्यं दुष्परिहरम्। परिदृश्यमानमेव परमाणुमिच्छतां महत्त्वविशेषणमसिद्धं च। चाक्षुषद्रव्यत्वादेव महत्त्वसाधनमपि पूर्ववद् दूष्यम्।

यही मानते हैं कि द्रव्यचाक्षुषता में उद्भूत रूप ही प्रयोजक है, अवयवसंख्याप्रकर्ष नहीं। यदि यह न मानकर अवयवसंख्याप्रकर्ष को ही चाक्षुषताप्रकर्ष का प्रयोजक माना जाय तो दर्शनानुसार यही मानना होगा कि महान् अवयवों से जो द्रव्य आरब्ध होगा वही चाक्षुष होगा। इस प्रकार व्याप्ति में निवेश मानना होगा, क्योंकि लोक में यह देखा गया है कि महान् अवयवों से आरब्ध द्रव्य ही चाक्षुष होता है। इस व्याप्ति को मानने पर परमाणुवादियों के सिद्धान्त में बाधा उपस्थित होती है। उनके मतानुसार त्र्यणुक का आरम्भक द्व्यणुक महान् अवयव नहीं, त्र्यणुक भी महान् अवयवों से आरब्ध नहीं। तथा च उपर्युक्त व्याप्ति को मानने पर त्र्यणुक की चाक्षुषता का निर्वाह नहीं होगा। किंच, हम लोग उद्भूत रूप मात्र को चाक्षुषता का प्रयोजक मानते हैं, अतः हमारे मत में लाघव है। परमाणुवादी उद्भूत रूप, महत्त्व और अवयवसंख्याप्रकर्ष इन तीनों को चाक्षुषता का प्रयोजक मानते हैं, अतः उनके मत में गौरवदोष है। किंच, हमारे मतानुसार उपर्युक्त अनुमान में सिद्ध-साधनत्व दोष भी है, क्योंकि हम वायवीय, तैजस, आप्य और पार्थिव ऐसे त्रसरेणु इत्यादि के विषय में यह मानते हैं कि ये पूर्व पूर्व भूतरूपी कार्यद्रव्यों से उत्तरोत्तर आरब्ध हैं। अतः उन त्रसरेणु आदि में उपर्युक्त रीति से कार्यद्रव्यारब्धत्व संगत हो जाता है। अतः हमारे मतानुसार सिद्धसाधनत्व दोष भी है। यदि सिद्धसाधनत्व दोष के परिहारार्थ उपर्युक्त अनुमान में 'कार्यद्रव्यारब्धत्व' साध्य के स्थान में 'कार्यावयवित्व' को साध्य मानकर यह कहा जाय कि वेदान्तिमत में उपर्युक्त त्रसरेणु आदि पदार्थ पूर्व पूर्व भूतात्मक कार्यद्रव्यों से आरब्ध होने पर भी वे कार्यद्रव्य इन त्रसरेणु आदि पदार्थों का अवयव नहीं माने जाते। यथा त्रसरेणु आदि पदार्थ तादृशावयववाले नहीं माने जाते हैं, यहाँ तो कार्यावयवित्व साध्य अभिप्रेत है, इसके अनुसार सिद्धसाधनत्व दोष नहीं होता है, तो सिद्धसाधनत्व दोष का परिहार होने पर भी हमारे मतानुसार काल को लेकर व्यभिचार दोष होता है। हमारे मत में काल चाक्षुष होने से उसमें हेतु है, उसमें 'कार्यद्रव्यारब्धत्व' और 'कार्यावयवित्व' रूप साध्य नहीं हैं, अतः उसमें व्यभिचार दोष है। किंच, हम लोग गवाक्षालोक दृश्य त्रसरेणु को ही परमाणु मानते हैं, तथा च उसमें महत्त्व रह ही नहीं सकता, क्योंकि अणुत्व और महत्त्व विरुद्ध धर्म हैं। अतः महत्त्वरूपी विशेषण में स्वरूपासिद्धि दोष भी है। ऐसे दोष होने के कारण उपर्युक्त अनुमान से परमाणुसिद्धि नहीं होगी। यदि त्रसरेणु के चाक्षुष द्रव्य होने के कारण ही परमाणुवादी उसमें महत्त्व भी सिद्ध करना चाहें, तो उसपर भी पहले की तरह यह दोष उपस्थित हो जाता है कि द्रव्यचाक्षुषत्व में महत्त्व प्रयोजक नहीं है, किन्तु दर्शनानुसारिणी योग्यता ही प्रयोजक है। दर्शनानुसार जिसमें चाक्षुष होने की योग्यता है, वही द्रव्य चाक्षुष होगा। यही हमें मान्य है।

पृथिवीत्वं [१८]नित्यसमवेतवृत्ति घटपटजातित्वात् सत्तावदित्यादि-कुटिलानुमानान्यपि पूर्ववद्विपक्षे बाधकाभावात्, विषयनियमराहित्येनाति-प्रसञ्जकत्वात्, पृथिवीत्वं नित्यवृत्ति न भवति, पृथिवीमात्रजातित्वात्,

'पृथिवीत्वम्' इत्यादि। परमाणुवादी 'पृथिवीत्वं [१८]नित्यसमवेतवृत्ति घटपटजातित्वात् सत्तावत्' ऐसे अनुमानों से परमाणु को सिद्ध करना चाहते हैं। इस अनुमान में पृथिवीत्व पक्ष है, नित्यसमवेतवृत्तित्व साध्य है। भाव यह है कि पृथिवीत्व उसमें रहता है, जो नित्य में समवाय संबन्ध से रहता है। इस अनुमान में 'घटपटजातित्वात्' यह हेतु है, पृथिवीत्व घट और पट इन दोनों में रहने वाली जाति है। अतः उसे उस पदार्थ में रहना चाहिये जो नित्य में समवाय संबन्ध से रहता है। इस अनुमान से परमाणु की सिद्धि इस प्रकार होती है कि उनके मतानुसार परमाणु नित्य है, उनमें समवाय संबन्ध से द्व्यणुक रहता है। उस नित्य समवेत द्व्यणुक में यदि पृथिवीत्व जाति रहती है, तो इस साध्य से यह फलित होता है कि पृथिवीत्व का आश्रय बनने वाले द्व्यणुक का समवाय संबन्ध से आधार बनने वाला एक नित्य द्रव्य है, वही परमाणु है। इस प्रकार इस अनुमान से परमाणुवादी परमाणु को सिद्ध करना चाहते हैं, परन्तु ऐसे ऐसे कुटिल अनुमानों की गणना विद्वानों के द्वारा अनुमानों में नहीं की जाती, क्योंकि इन अनुमानों में बहुत से दोष हैं। (१) इन अनुमानों में वह अनुकूल तर्क नहीं है जो पक्ष को विपक्ष मानने में बाधक होता है। अनुकूल तर्क न होने से ये अनुमान अप्रयोजक हैं। (२) इन अनुमानों में विषय नियम नहीं रहता है, अत एव ये अनुमान अनभिमत विषयों के साधक एवं अतिप्रसंग के कारण बनते हैं, क्योंकि इन अनुमानों की पद्धति का अनुसरण करके ऐसे भी अनुमान प्रस्तुत किये जा सकते हैं कि 'पृथिवीत्वं जलवृत्ति घटपटवृत्ति जातित्वात् सत्तावत्'

---

१८. यद्यपि इस अनुमान में 'नित्यवृत्ति' ऐसा साध्य मानने पर भी परमाणु सिद्ध हो जाता है, क्योंकि पृथिवीत्व का आश्रय नित्यवस्तु परमाणु माना जा सकता है; तथापि 'नित्यवृत्ति' ऐसा साध्य मानने पर सिद्धान्ती के मतानुसार सिद्धसाधन प्राप्त होगा, क्योंकि सिद्धान्ती के मत में प्रकृतिद्रव्य ही पृथिवीत्वरूप अवस्था को प्राप्त होता है। पृथिवीत्व का आश्रय प्रकृतिद्रव्य नित्य है। इस प्रकार नित्यवृत्तित्व साध्य सिद्धान्त में स्वीकृत हो जाता है। इस सिद्धसाधनत्व दोष को दूर करने के लिये 'नित्यसमवेतवृत्ति' ऐसा साध्य कहा गया है। प्रकृति द्रव्य सिद्धान्त में नित्य होने पर भी नित्यसमवेत नहीं है। 'नित्यसमवेतवृत्ति' ऐसा साध्य मानने पर परमाणुसिद्धि की प्रक्रिया अनुवाद में वर्णित है, वह द्रष्टव्य है। इस अनुमान में 'घटपटजातित्वात्' इस हेतु में घटत्व जाति में व्यभिचार वारणार्थ 'पट' कहकर पटवृत्तित्व का उल्लेख किया गया है, पटत्व जाति में व्यभिचार वारणार्थ 'घट' कहकर घटवृत्तित्व का उल्लेख किया गया है। घटपटान्यतरत्व को लेकर होनेवाले व्यभिचार को दूर करने के लिये 'जातित्वात्' कहकर जातित्व का उल्लेख किया गया है।

घटत्ववदित्यादिभिस्तादृशैरनुमानैः प्रतिपक्षयितुं शक्यत्वात्, अभिमतविशेषपर्यवसानासिद्धेश्च निरूपका नानुमानेषु गणयन्ति । घटादीनां सर्वेषां नित्येश्वराश्रितत्वाभ्युपगमादतिरिक्तसमवायानभ्युपगमाच्च सिद्धसाधनत्वं च । नित्यवृत्तीतिसाधनेऽपि घटादिरूपेण परिणतस्यापि त्रिगुणद्रव्यस्य स्वरूपतो नित्यत्वाभ्युपगमात् स एव दोषः ।

इत्यादि । अर्थ—पृथिवीत्व जल में रहता है, क्योंकि पृथिवीत्व घट और पट इन दोनों में रहनेवाली जाति हैं । जिस प्रकार सत्ता जाति घट और पट इन दोनों में रहती हुई जल में भी रहती है, उसी प्रकार पृथिवीत्व को भी जल में रहना चाहिये । इस प्रकार 'घटपटजातित्वात्' इस हेतु से पृथिवीत्व का जलवृत्तित्व भी साधा जा सकता है । वास्तव में पृथिवीत्व जलवृत्ति नहीं है । इस विवेचन से सिद्ध होता है कि उपर्युक्त अनुमान विषय नियम न होने से अतिप्रसञ्जक होते हैं । यह दूसरा दोष है । तीसरा दोष यह है कि इतर अनुमानों को उपस्थित करके उपर्युक्त अनुमान सत्प्रतिपक्ष बनाये जा सकते हैं । वे इतर अनुमान ये हैं—'पृथिवीत्वं नित्यवृत्ति न भवति पृथिवीमात्रजातित्वात् घटत्ववत्' । अर्थ—पृथिवीत्व नित्यवस्तु में नहीं रहता, क्योंकि वह पृथिवीमात्र में रहनेवाली जाति है । जिस प्रकार पृथिवीमात्र में रहनेवाली घटत्व जाति नित्यवस्तु में नहीं रहती, उसी प्रकार पृथिवीत्व जाति को भी नित्यवस्तु में नहीं रहना चाहिये । इस अनुमान से पृथिवीत्व का नित्यपरमाणु में सद्भाव—जिसे परमाणुवादियों ने माना है—खण्डित हो जाता है । इस अनुमान को उपस्थित कर पूर्वोक्त अनुमान सत्प्रतिपक्ष बनाया जा सकता है । चतुर्थ दोष यह है कि उपर्युक्त अनुमान से अभिमत विशेष में पर्यवसान सिद्ध नहीं होता, क्योंकि उस अनुमान से पृथिवीत्वाश्रय का समवायिकारण बनने वाला कोई एक नित्यपदार्थ भले सिद्ध हो, किन्तु उससे अभिमत परमाणु का नित्यत्व सिद्ध नहीं हो सकता । इन दोषों को समझकर ही विद्वान् लोग अनुमानों में उपर्युक्त अनुमानों की गणना नहीं करते । किञ्च, उपर्युक्त अनुमानों में सिद्धसाधनत्व दोष भी है, क्योंकि हम वेदान्ती समवाय संबन्ध को नहीं मानते । 'पृथिवीत्वं नित्यसमवेतवृत्ति' इसका हमारे मतानुसार यही अर्थ होता है कि पृथिवीत्व उस पदार्थ में रहता है जो नित्य पदार्थ का आश्रय लेकर रहता है । हम यह मानते हैं कि नित्य ईश्वर का आश्रय लेकर ही पृथिवी रहती है, उसमें पृथिवीत्व रहता है । अतः उपर्युक्त साध्य हमारे मत में भी स्वीकृत हो जाता है, तथा हमारे मत में स्वीकृत अर्थ का साधन इस अनुमान से हो जाता है, अतः सिद्धसाधनत्व अपरिहार्य हो जाता है । यदि सिद्धसाधनत्व दोष के परिहारार्थ 'पृथिवीत्वं नित्यवृत्ति' ऐसा साध्य मानकर यह कहा जाय कि पृथिवीत्व नित्य वस्तु में रहता है, वह नित्यवस्तु परमाणु सिद्ध होता है । वेदान्ती के मत में पृथिवीत्व का नित्यवस्तु में सद्भाव नहीं माना जाता है । अतः सिद्धसाधनत्व दोष परिहृत हो जाता है; तथापि इस प्रकार साध्य में परिवर्तन करने पर भी वेदान्तिमतानुसार सिद्धसाधनत्व दोष अवश्य होगा ही, क्योंकि वेदान्ती के मत में जिस पृथिवी में पृथिवीत्व माना

(परमाणुदूषकचोद्यविषये विचारः)

एवमारम्भकाणामणूनां कृत्स्नैकदेशसंयोगविकल्पेनाधिकपरिमाण-द्रव्यानारम्भकत्वसभागत्वादिचोद्यं परमाणुदूषकैः सर्वैरपि क्रियते। भाष्य-कारैश्च "[१९]महद्दीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम्" इत्यस्मिन्नधिकरणे तदेव

जाता है, वह पृथिवी वही प्रकृतिद्रव्य है जो पृथिवी के रूप में परिणत है। वह प्रकृतिद्रव्य नित्य है, उसमें पृथिवीत्व रहता है। इस प्रकार सिद्धसाधनत्व दोष संगत हो जाता है। अतः सिद्धसाधनत्व दोष होने से उपर्युक्त कुटिलानुमानों से परमाणु सिद्ध नहीं होगा।

(परमाणु दूषकों के द्वारा किये जानेवाले चोद्य पर विचार)

'एवम्' इत्यादि। इस प्रकार परमाणु के विषय में साधक प्रमाण ही नहीं, किन्तु बाधक प्रमाण भी हैं। वह यह है कि परमाणु को न मानने वाले सभी वादी परमाणुवाद का खण्डन करते हुए यह युक्ति प्रस्तुत करते हैं कि परमाणुकारणवादियों ने दोनों परमाणुओं को मिलकर द्व्यणुक का उत्पादक माना है। उनमें परमाणु को समवायि-कारण तथा परमाणुद्वयसंयोग को असमवायिकारण उन्होंने माना है। उस संयोग के विषय में यह विकल्प उपस्थित होता है कि वे दोनों परमाणु क्या पूर्णरूप से संयुक्त होते हैं, अथवा एकदेश से संयुक्त होते हैं? दोनों ही पक्ष समीचीन नहीं हैं, क्योंकि यदि वे परमाणु पूर्णरूप से एक दूसरे से संयुक्त हों तो एक परमाणु के देश में ही दूसरा परमाणु समा जायगा। ऐसी स्थिति में उन परमाणुओं से अधिक परिमाणवाले द्व्यणुक की उत्पत्ति नहीं होगी। किसी एक देश में संयुक्त तथा दूसरे देश में असंयुक्त द्रव्यों के द्वारा ही अधिक परिमाण वाले पदार्थों की उत्पत्ति देखी गई है। दोनों परमाणुओं से उत्पन्न होने वाले द्व्यणुक के विषय में यह मानना होगा कि वह द्व्यणुक प्रत्येक परमाणु द्वारा आक्रान्त देश की अपेक्षा अधिक देश को घेर लेता है। इसलिये उसे प्रत्येक परिमाण से अधिक परमाणवाला मानना चाहिये। इस अधिक परिमाण वाले द्व्यणुक को वे परमाणु उत्पन्न नहीं कर सकते हैं, जो परस्पर पूर्णरूप से संयुक्त हों। इस प्रकार द्व्यणुकारम्भक परमाणुओं में पूर्णरूप से संयोग मानने पर अधिक परिमाणवाले द्रव्य का वे आरम्भक नहीं हो सकेंगे। यदि वे परमाणु एकदेश से संयुक्त हों तो अवश्य वे अधिक परिमाणवाले द्व्यणुक का आरम्भक होंगे, किन्तु उन्हें सावयव मानना होगा, क्योंकि उनमें अनेक एकदेश होने पर ही उनमें एक एकदेश को लेकर संयोग तथा दूसरे एकदेश को लेकर संयोगाभाव रह सकेगा। किञ्च, एकदेश मानने पर उन एकदेशों से परमाणु की उत्पत्ति माननी होगी, ऐसी स्थिति में परमाणु अनित्य हो जायँगे। इस प्रकार परमाणुओं का क्या पूर्णरूप से संयोग होता है, अथवा एकदेश से संयोग होता है? ऐसा विकल्प करके परमाणु दूषक दोनों पक्षों में दोष दिखलाकर परमाणुकारणवाद का खण्डन करते हैं। श्रीभाष्यकार श्रीरामानुज स्वामीजी ने भी "[१९]महद्दीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम्" इस अधिकरण में इन्हीं दोषों

---

१९. "महद्दीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम्" (२।२।१०) इस ब्रह्मसूत्र का अर्थ यह है कि

चोद्यं कृतम् । [२०]तदेतन्माध्यमिकानामेवोपपद्यते, न त्वन्येषाम् । तथाहि—सौत्रान्तिकाद्यैरपि पुञ्जदशायां परमाणूनां संयोगानभ्युपगमेऽपि परस्परावृतत्वानावृतत्वादिकं दिगवच्छेदभेदेन स्वीकार्यम् ।

को दिखलाकर परमाणुकारणवाद का खण्डन किया है। अब इस खण्डन के विषय में विचार किया जाता है। इन युक्तियों से परमाणुकारणवाद का खण्डन शून्यवादी [२०]माध्यमिक बौद्ध ही कर सकते हैं, दूसरे वादी नहीं, क्योंकि इस सम्बन्ध में उनके अन्य मन्तव्यों का भी खण्डन इन्हीं युक्तियों से हो सकता है। तथा हि—वैभाषिक और सौत्रान्तिक ये बौद्ध दार्शनिक किसी वादी के मन्तव्य विशेष के विषय में उपर्युक्त रीति से कृत्स्नसंयोग और एकदेशसंयोग का विकल्प करके खण्डन नहीं कर सकते, क्योंकि उनके मन्तव्य के विषय में भी इस प्रकार खण्डन होने की सम्भावना है। यद्यपि उन दोनों बौद्ध दार्शनिकों ने संयोग नामक गुण को नहीं माना है, किन्तु उन्होंने यह माना है कि बहुत से परमाणु मिलकर पुंज बनते हैं। पुंज बनते समय यद्यपि परमाणुओं में संयोग नहीं होता, किन्तु परस्पर आवृतत्व और अनावृतत्व होता है। इस प्रसंग में उन्हें यह मानना पड़ता है कि एक परमाणु दूसरे परमाणु के द्वारा आवृत होते समय किसी दिगवच्छिन्न प्रदेश में आवृत होता है, दूसरे दिगवच्छिन्न प्रदेश में नहीं। वहाँ पर यह खण्डन उपस्थित होता है कि उनके मत में भी परमाणु निरवयव होने के कारण उसमें होने वाला आवरण क्या संपूर्ण परमाणु में होता है? अथवा परमाणु के एकदेश में ही होता है? यदि संपूर्ण रूप से हो तो वह प्रदेशान्तर को लेकर अनावृत नहीं होगा, यदि वह आवरण एकदेश मात्र में ही हो तो परमाणु सावयव हो जायगा। इस प्रकार वैभाषिक और सौत्रान्तिक बौद्धों के मत में उपर्युक्त खण्डन उपस्थित होता है।

'ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम्' द्व्यणुक एवं परमाणु से 'महद्दीर्घवत्' महान् और दीर्घ त्र्यणुक की उत्पत्ति जैसे असमंजस है, उसी प्रकार उनका अन्यान्य मन्तव्य भी असमंजस है। सूत्र में 'वा' शब्द समुच्चयार्थक है।

२०. बुद्ध भगवान् के चार शिष्य थे—(१) माध्यमिक, (२) योगाचार, (३) सौत्रान्तिक और (४) वैभाषिक। बुद्ध ने सर्वप्रथम सर्वशून्यत्व का उपदेश दिया था। जो शिष्य गुरु से उपदिष्ट सर्वशून्यस्वरूप अर्थ को सुनकर उतने से ही अपने को कृतार्थ मान लिये, उस अर्थ की उपपत्ति के विषय में और अधिक जानने की जिज्ञासा नहीं किये, वे माध्यमिक कहलाये। उनकी इस नामख्याति का कारण यह है कि शिष्यों को योग और आचार का अनुष्ठान करना आवश्यक होता है। अज्ञात अर्थ को जानने के लिये गुरु से पर्यनुयोग अर्थात् प्रश्न करना योग, तथा गुरु से उपदिष्ट अर्थ को अंगीकार करना आचार कहलाता है। वे शिष्य गुरूपदिष्ट सर्वशून्यत्व को स्वीकार करने से उत्तम हैं, तथा पर्यनुयोग न करने से अधम भी हैं। वे मध्यम में रहते हैं, अत एव माध्यमिक कहे गये हैं। ये माध्यमिक सर्वशून्यत्व के सिद्धान्त को माननेवाले होते हैं। जो शिष्य बुद्ध द्वारा उपदिष्ट

ज्ञानमात्रवादिनोऽपि ज्ञानस्यैकस्यानेकज्ञेयाकारसंबन्धे कृत्स्नैकदेशविकल्पस्तदवस्थ एव। ज्ञेयमिथ्यात्वं तु न तत्परिहारः, मिथ्याभूतेऽप्युल्लेखावश्यंभावात्।

यस्तु प्रत्यक्षाण्येव सूक्ष्मद्रव्याणि निर्भागाण्यभ्युपगच्छति, तस्यापि विभूनां निरवयवानां संयोगे तदेव चोद्यं स्थितम्।

'ज्ञानमात्र' इत्यादि। ज्ञेय परमाणु इत्यादि को मिथ्या मानकर ज्ञानमात्र को ही सदा सत्य मानने वाले योगाचार बौद्ध के मत में भी यह खण्डन उपस्थित होता है। वे भी यह मानते हैं कि एक ज्ञान में अनेक ज्ञेय पदार्थ भासित होते हैं। तब यह खण्डन उपस्थित होता है कि एक ज्ञान का अनेक ज्ञेयाकारों के साथ सम्बन्ध होते समय क्या ज्ञान का प्रत्येक ज्ञेयाकार के साथ पूर्णरूप से सम्बन्ध होता है, या अंशमात्र से? यदि पूर्णरूप से सम्बन्ध होता है तो उस ज्ञान से दूसरे ज्ञेयाकार का ग्रहण नहीं होगा। यदि अंशमात्र से ही सम्बन्ध है, तो ज्ञान सावयव सिद्ध होगा। इस प्रकार का यह खण्डन योगाचारमत में भी होता है। योगाचारमतावलम्बी यह नहीं कह सकते हैं कि हम ज्ञेयाकारों को मिथ्या मानते हैं, अतः सम्बन्ध न होने से इस खण्डन का परिहार हो जाता है, क्योंकि उनके मतानुसार ज्ञेय के मिथ्या होने पर भी ज्ञान में उनका उल्लेख माना जाता है, ज्ञान के इस उल्लेखरूपी सम्बन्ध को लेकर उपर्युक्त खण्डव उपस्थित हो ही जायगा। ज्ञेय को मिथ्या मानने मात्र से उसका परिहार नहीं होगा।

'यस्तु' इत्यादि। जो वेदान्ती यह मानते हैं कि गवाक्षलोक में प्रत्यक्ष दीखने वाले सूक्ष्म द्रव्य ही निरवयव हैं, उनसे व्यतिरिक्त जगदारम्भक अणु द्रव्य है ही नहीं, प्रकृति इत्यादि ही जगदारम्भक हैं। उनके मत में निर्भाग सूक्ष्म द्रव्यों का जगदारम्भकत्व न होने से

सर्वशून्यवाद को सुनकर बुद्ध से यह प्रश्न करते थे कि यद्यपि हम बाह्य पदार्थों को शून्य मान सकते हैं, परन्तु आन्तरपदार्थ-ज्ञान कैसे शून्य हो सकता है? इस प्रकार ये शिष्य पर्यनुयोग एवं आचार को अंगीकार करने से योगाचार कहलाये। योगाचार बौद्ध ज्ञाता और ज्ञेय को मिथ्या तथा ज्ञान को सत्य मानते हैं। जिन शिष्यों ने बुद्ध से सूत्र के अन्त के विषय में प्रश्न किया था, उनसे बुद्ध ने कहा कि तुम लोगों का नाम सौत्रान्तिक हो। ये शिष्य उत्तरकाल में सौत्रान्तिक कहे गये। सौत्रान्तिक यह मानते हैं कि बाह्य पदार्थ भी सत्य ही हैं। सत्य होने पर भी वे क्षणिक हैं, स्थिर नहीं। वे बाह्यार्थ ज्ञानाकार से अनुमेय होते हैं, प्रत्यक्ष नहीं। जिन शिष्यों ने बुद्ध से यह प्रश्न किया था कि आपने माध्यमिकों के प्रति सर्वशून्यत्व का, योगाचारों के प्रति बाह्यार्थशून्यत्व का, सौत्रान्तिकों के प्रति बाह्य एवं आभ्यंतर पदार्थों की सत्यता का उपदेश दिया, साथ ही वस्तुमात्र को क्षणिक एवं बाह्यार्थों को अनुमेय कहा। अत एव आपकी भाषा विरुद्ध है, इन विरुद्ध उपदेशों का समन्वय कैसे किया जाय? इस प्रकार प्रश्न करने के कारण ये शिष्य वैभाषिक कहलाये। ये वैभाषिक बौद्ध बाह्य और आन्तर सभी पदार्थों को सत्य, प्रत्यक्ष एवं क्षणिक मानते हैं। इस प्रकार बुद्ध के शिष्य चार प्रकार के माने जाते हैं, जिनमें माध्यमिक प्रथम हैं।

यस्तु विभुद्रव्यमपि नैच्छत्, तस्यापि सामान्ये स्यात्। तस्याप्यनभ्युपगमे संयोगसमवायादावनेकनिष्ठे स्यात्। नहि द्रव्य एवेदं चोद्यमिति नियमोऽस्ति। द्रव्याणामेव भागवत्त्वयोग्यतेति चेत्, तर्हि अणुविभुव्यतिरिक्तद्रव्याणामित्यपि ग्राह्यम्। सत्यम्, कथं तर्हि भाष्यम्? दृश्यमानातिरिक्तकल्पनानिरासाभिप्रायम्। निर्भागतयोपलभ्यमानस्यापि यः सावयवतां

उनके संयोग में प्रमाण नहीं है, अतः उनके संयोग को लेकर यह विकल्पपूर्वक खण्डन यदि नहीं उठ सकता, तथापि उनके मत में निरवयव विभु द्रव्यों का मूर्त पदार्थों के साथ संयोग मान्य होने से उस संयोग को लेकर यह विकल्पपूर्वक खण्डन इस प्रकार उपस्थित होता है कि मूर्त पदार्थों के साथ निरवयव विभु द्रव्यों का होने वाला वह संयोग क्या सम्पूर्ण विभु द्रव्य में होता है? अथवा विभु द्रव्य के एकदेश में होता है? प्रथम पक्ष मानने पर यह दोष उपस्थित होता है कि विभु द्रव्य का दूसरे मूर्त पदार्थ के साथ संयोग नहीं हो सकेगा। द्वितीय पक्ष मानने पर यह दोष होता है कि विभु द्रव्यों को सावयव मानना होगा। इस प्रकार यह खण्डन वेदान्तिमत में भी उपस्थित होता है।

'यस्तु विभुद्रव्यमपि' इत्यादि। जो वादी विभु द्रव्य को भी नहीं मानते हैं, उनके मत में सामान्य रूप से यह खण्डन इस प्रकार उपस्थित होगा कि अनेक व्यक्तियों में रहनेवाला गोत्व इत्यादि सामान्य अर्थात् जाति क्या प्रत्येक व्यक्ति में सम्पूर्ण से रहता है, अथवा एकदेश से रहता है? यदि सम्पूर्ण रूप से रहता है तो दूसरे व्यक्ति में नहीं रह सकेगा। यदि एकदेश से रहे तो सामान्य को सावयव मानना होगा। यदि कोई वादी सामान्य को न माने, उसके मत में भी संयोग और समवाय इत्यादि—जो अनेक वस्तुओं में रहते हैं—को लेकर यह खण्डन इस प्रकार उपस्थित होगा कि संयोग और समवाय इत्यादि सम्बन्ध—जो अनेक पदर्थों में रहने वाले माने जाते हैं—क्या प्रत्येक पदार्थ में पूर्णरूप से रहते हैं, अथवा अंशरूप से रहते हैं? यदि पूर्णरूप से रहते हैं तो दूसरे पदार्थ में नहीं रह सकते। यदि अंशरूप से रहते हैं तो उन्हें सावयव मानना होगा। इस प्रकार खण्डन संयोग और समवाय आदि को लेकर होने लगता है। यह कोई नियम नहीं है कि यह खण्डन द्रव्य के विषय में ही हो। सामान्य संयोग और समवाय आदि के विषय में भी यह प्रश्न उठ सकता है। यदि कोई यहाँ पर यह समाधान करना चाहे कि द्रव्यों को ही अवयव वाले बनने की योग्यता है, अतः द्रव्यों के विषय में ही उपर्युक्त विकल्प संगत हो सकता है। तब तो यह भी मानना होगा कि अणु द्रव्य और विभु द्रव्यों को छोड़कर अन्य द्रव्यों में ही अवयव बनने की योग्यता है, अतः अणु-विभुव्यतिरिक्त द्रव्यों के विषय में यह विकल्पपूर्वक खण्डन प्रवृत्त हो सकता है, अणु द्रव्य एवं विभु द्रव्य के विषय में नहीं, क्योंकि उनमें अवयव बनने की योग्यता ही नहीं रह जाती। जहाँ भागवाले होने की संभावना है, वहीं सावयवत्व का आपादन हो सकता है। यदि 'बाधस्तर्केऽनुगुणः' इस न्याय के अनुसार प्रसक्तिशून्यत्व को तर्कानुकूल मानकर अणुद्रव्य आदि के विषय में भी उपर्युक्त विकल्प एवं खण्डन को उचित माना जाय

कल्पयति, तस्य सर्वं द्रव्यं द्रव्यारम्भकमवयवतः संयुज्यैवारभते, दिगवच्छेदोऽप्यवयवत एवेति व्याप्तिः स्यात्, ततः पराभिमतप्रतिष्ठिताण्वसिद्धिरिति प्रत्यक्षागमसिद्धाण्वीश्वरादिषु यथाप्रमाणमङ्गीकार्यम्। अत एव "कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा" इति सूत्रे "श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्" इति परिहारसूत्रम्।

तो संयोग गुण इत्यादि के विषय में भी उपर्युक्त विकल्प एवं खण्डन उचित ही माना जायगा। शून्यवादी माध्यमिक को छोड़कर अन्य सभी वादियों के मन्तव्यों को लेकर उपर्युक्त विकल्प एवं खण्डन की जब संभावना है, तब वे वादी परमाणुकारणवाद का उपर्युक्त रीति से खण्डन कैसे करते हैं? श्रीभाष्य में जो खण्डन किया गया है, वह कैसे संगत होगा? इस प्रकार का प्रश्न यहाँ पर उपस्थित होता है। इसका समाधान यह है कि दर्शन विरुद्ध कल्पना के निरास में भाष्य का तात्पर्य है, अतः कोई अनुपपत्ति नहीं। यह सर्व मान्य सिद्धान्त है कि 'नहि दृष्टेऽनुपपन्नं नाम' जो पदार्थ जैसा प्रत्यक्ष सिद्ध है, उस पदार्थ को वैसे ही मानना चाहिये, उसके विषय में कोई अनुपपत्ति नहीं उपस्थित होती। वेदान्ती के मत में गवाक्षप्रकाश में दिखाई देने वाला सूक्ष्म द्रव्य ही अवयवधारा की विश्रान्ति-भूमि है, वह निरवयव है। ईश्वर इत्यादि विभु पदार्थ भी निरवयव हैं। इन पदार्थों का दूसरों से संयोग प्रत्यक्ष एवं शास्त्रप्रमाण से सिद्ध है। उस प्रत्यक्षादि प्रमाणसिद्ध संयोग के विषय में उपर्युक्त विकल्प एवं खण्डन प्रवृत्त नहीं हो सकते। वह संयोग जैसा देखा गया है, उसे वैसे ही मानना चाहिये। वह संयोग उन द्रव्यों के सम्पूर्ण स्वरूप में नहीं होता, क्योंकि उनमें संयोग रहित प्रदेश प्रमाणसिद्ध है। वह संयोग उन द्रव्यों के एकदेश में नहीं होता, क्योंकि वे द्रव्य निरवयव हैं। अतः प्रमाणसिद्ध उस संयोग के विषय में इतना ही मानकर कि प्रत्यक्षसिद्ध त्रसरेणु और शास्त्रसिद्ध ईश्वर इत्यादि निरवयव द्रव्यों का दूसरे द्रव्यों के साथ संयोग है; सन्तुष्ट होना चाहिये। प्रत्यक्षादि प्रमाणसिद्ध अणु-विभु संयोग आदि के विषय में अनुपपत्ति अर्थात् खण्डन इत्यादि शिर नहीं उठा सकते हैं। जहाँ अनुमान से जो कल्पना की जाती है, वहाँ वही कल्पना मान्य हो सकती है, जो प्रत्यक्ष से विरोध नहीं रखती हो, क्योंकि भूयोदर्शन के अनुसार व्याप्तिसिद्ध होने पर अनुमान प्रमाण प्रवृत्त होता है, उससे प्रत्यक्ष विरुद्ध कल्पना नहीं हो सकती। वेदान्ती के सिद्धान्तानुसार गवाक्षालोक विलोकनीय सूक्ष्म द्रव्य निरवयव है। परमाणुवादी कहते हैं कि वह सावयव है। यदि उनसे पूछा जाय कि इसमें क्या प्रमाण है? तो वे कहते हैं कि गवाक्षालोक विलोकनीय कतिपय सूक्ष्म द्रव्य मिलकर स्थूल द्रव्य को उत्पन्न करते हैं। वे स्थूल द्रव्य को तभी उत्पन्न कर सकते हैं, यदि परस्पर में अंशतः संयुक्त हों। यदि वे पूर्णरूप से परस्पर में संयुक्त होते तो स्थूल द्रव्य को उत्पन्न नहीं कर सकते। उनसे स्थूल द्रव्य का निर्माण होता है, अतः उन्हें भी सावयव ही मानना चाहिये। यही परमाणुवादियों का उत्तर है। यहाँ पर हमें यह कहना है कि इस उत्तर से यही व्याप्ति सिद्ध होती है कि जो द्रव्य स्थूल द्रव्य के आरम्भक हैं, वे एकदेश में संयुक्त होकर ही आरम्भक होते हैं,

(त्रिगुणकारणत्वविषये शङ्का समाधानं च)

अस्तु तर्हि प्रत्यक्षसिद्धैरेव सूक्ष्मद्रव्यैर्जगदारम्भः। मैवम्, स्वतन्त्रारम्भे शास्त्रविरोधात्, परतन्त्रारम्भाभ्युपगमे च [21]यथागमं प्रकृतेरपि

तथा उनका तत्तद्दिशाओं से जो सम्बन्ध होता है, वह भी अवयवों को लेकर ही होता है। यह व्याप्ति भूयोदर्शन सिद्ध होने से परमाणुवादियों को मान्य है। क्योंकि भित्ति इत्यादि स्थूल द्रव्यों के आरम्भक इष्टका इत्यादि एकदेश से परस्पर में संयुक्त होकर ही उनके आरम्भक होते हैं। इस प्रत्यक्षसिद्ध व्याप्ति के विरुद्ध कल्पना जब परमाणुवादी करते हैं, तब उसका खण्डन अनिवार्य हो जाता है। परमाणु की कल्पना करते हुए वे कहते हैं कि परमाणु स्थूल द्रव्य द्व्यणुक का आरम्भ करते समय एकदेश से संयुक्त होकर उसका आरम्भ नहीं करते, क्योंकि वे निरवयव हैं। यह कल्पना उनके द्वारा स्वीकृत उपर्युक्त व्याप्ति एवं दर्शन से विरोध रखती है। अतः उसका खण्डन किया जाता है। यदि दर्शन विरुद्ध कल्पना न की जाय, तो उनका निरवयव परमाणु सिद्ध नहीं होगा। हम सूक्ष्म निरवयव त्रसरेणु का संयोग प्रत्यक्ष सिद्ध होने से उसे उसी रूप में मानते हैं, जैसा वह प्रत्यक्ष सिद्ध है, तथा शास्त्रसिद्ध ईश्वर इत्यादि निरवयव विभु द्रव्यों के संयोग को भी हम उसी प्रकार मानते हैं, जैसा वह शास्त्रसिद्ध है। इन प्रमाणसिद्ध पदार्थों के विषय में 'नहि दृष्टेऽनुपपन्नं नाम' इस न्याय के अनुसार कोई अनुपपत्ति नहीं मानी जा सकती, तथा उपर्युक्त रीति से विकल्प एवं खण्डन भी नहीं माना जा सकता। दर्शन एवं स्वाङ्गीकृत व्याप्ति के विरुद्ध की जाने वाली कल्पना का खण्डन होना उचित ही है। अत एव ब्रह्मसूत्रों में—'कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा' इस सूत्र में इस पूर्वपक्ष का कि यदि ब्रह्म पूर्णरूप से प्रपञ्च रूप में परिणत हो तो उसका अपरिणत स्वरूप बचेगा ही नहीं, यदि ब्रह्म एकदेश से परिणत हो तो वह सावयव होगा, ब्रह्म को निरवयव बतलाने वाले श्रुतिवचन भी विरुद्ध हो जायेंगे—उल्लेख करके 'श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्' इस सूत्र से यही सिद्धान्त बनाया गया है कि ब्रह्म को निरवयव एवं जगत् का उपादान कारण कहा गया है, उपनिषदों में ब्रह्म शास्त्रप्रमाण के द्वारा ही विदित होने वाला पदार्थ है, अतः जिस प्रकार शास्त्र में कहा गया है, उसी प्रकार ब्रह्म को निरवयव जगत्कारण मानना चाहिये। उसके विषय में उपर्युक्त विकल्प नहीं उठ सकता।

(त्रिगुणकारणत्व के विषय में शंका एवं समाधान)

'अस्तु तर्हि' इत्यादि। यहाँ पर यह शंका होती है कि यदि प्रत्यक्ष त्रसरेणु से व्यतिरिक्त परमाणु को मानने की आवश्यकता नहीं है, तो वैसे प्रकृति को मानने की भी आवश्यकता नहीं, क्योंकि प्रत्यक्षसिद्ध त्रसरेणुरूप सूक्ष्म द्रव्यों से जगत् का आरम्भ हो सकता है। इस शंका का समाधान यह है कि यदि प्रत्यक्षसिद्ध वे त्रसरेणु स्वतन्त्र होकर जगत् को उत्पन्न करते हैं, तो शास्त्र विरोध उपस्थित होगा। क्योंकि यदि वे ब्रह्म का शरीर न बनकर स्वतन्त्र होकर जगदुत्पादक हों तो ब्रह्म को जगत् का अभिन्न निमित्तोपादानकारण बतलाने वाली श्रुतियों से विरोध होगा। यदि वे ब्रह्म का परतन्त्र शरीर बनकर जगत् का उत्पादक माने जायँ तो [21]शास्त्रोक्त रीति से प्रकृति को भी मानना होगा। आकाश इत्यादि प्रपञ्च वायु

२१. 'यथागमम्' इति। प्रकृति को जगत् का कारण बतलाने वाले शास्त्रवचन ये हैं—

स्वीकार्यत्वात्, भूतचतुष्टयपूर्वभाविनश्च प्रपञ्चस्य तदारम्भणीयत्वविरोधात्। महाभूतचतुष्टयावयवानामाकाशशब्देनाभिधानमिति हास्यम्। भूतानामन्योन्योपादानोपादेयत्वविशिष्टसृष्टिक्रमप्रक्रियाविरोधश्च। भूतचतुष्टयातिरिक्तं नास्तीति चेन्न, आगमविरोधात्। तथा त्रसरेणूनामेव गन्धादिरहितावस्थाऽस्त्विति स्वीकारे तद्वदविभागापत्तिः स्वीकार्येति सैव मूलप्रकृतिरिति सिद्धम्।

आदि चारों भूतों से पहले उत्पन्न होता है, वह प्रपञ्च वायु आदि के त्रसरेणुओं से नहीं बन सकता। यह जो कहा जाता है कि चार महाभूतों के सूक्ष्मावयवों का समुदाय ही आकाश शब्द से व्यवहृत होता है, यह सर्वथा परिहसनीय है, क्योंकि त्रसरेणु एवं आकाश में परस्पर भेद सबको प्रत्यक्षसिद्ध है। यदि प्रत्यक्षसिद्ध तत्तद्भूततावयव ही उन-उन भूतों का आरम्भक हो तो भूतों में परस्पर उपादानोपादेय भाव को लेकर सृष्टि क्रम बतलाने वाली 'आकाशाद्वायुः, वायोरग्निः' इत्यादि श्रुतियों से विरोध उपस्थित होगा। यदि कोई यह कहे कि पृथिवी इत्यादि चार भूत ही मान्य हैं, उनसे व्यतिरिक्त कोई तत्त्व है ही नहीं। यह कथन उन शास्त्रों के विरुद्ध होने से अमान्य है, जो महदहंकारादि तत्त्वों का प्रतिपादन करते हैं। यदि 'शब्दस्पर्शविहीनं यत्' ऐसे इस जगन्मूलतत्त्व का वर्णन करने वाले वचनों का समन्वय करने के लिये यह माना जाता है कि त्रसरेणुओं की प्रलयकाल में गन्धादि रहितावस्था होती है, तो उसी प्रकार 'एकमेवाद्वितीयम्' इस श्रुति का समन्वय करने के लिये उन त्रसरेणुओं में प्रलयकाल में एकत्वावस्था भी माननी चाहिये। एकत्वावस्थापन्न त्रसरेणु समुदाय ही मूलप्रकृति माना जायगा। इस प्रकार मूलप्रकृति मान्य हो जाती है।

मन्त्रिकोपनिषत् में—

गौरनाद्यन्तवती सा जनित्री भूतभाविनी।
सितासिता च रक्ता च सर्वकामदुघा विभोः॥

इत्यादि वचन विद्यमान हैं, जिनसे प्रकृति का जगत्कारणत्व सिद्ध होता है। इस वचन का यह अर्थ है कि समष्टि एवं व्यष्टि सृष्टि को उत्पन्न करने वाली, उत्पत्ति-नाश रहित, नित्य एक गौ है, (यहाँ गो शब्द से गौ के रूप में रूपित प्रकृति विवक्षित है)। वह गौ अर्थात् प्रकृति तेज, जल एवं पृथिवी के रूप में रक्त, शुक्ल एवं कृष्ण है, श्रीभगवान् को लीलारस देने वाली है। प्रकृति को जगत् का कारण बतलाने वाला यह विष्णुपुराण का वचन है कि—

अव्यक्तं कारणं यत्तत् प्रधानमृषिसत्तमैः।
प्रोच्यते प्रकृतिः सूक्ष्मा नित्यं सदसदात्मिका॥

अर्थ—जगत् का जो अव्यक्त कारण है, वह श्रेष्ठ मुनिजनों द्वारा प्रधान एवं सूक्ष्म प्रकृति कहा गया है, जो सूक्ष्म प्रकृति नित्य है, तथा कार्यकारणरूप है।

(मूलप्रकृतेर्लक्षणादि)

सा च समत्रैगुण्या मूलप्रकृतिः । [22]तस्यामपि मात्रया भेदमवलम्ब्याव्यक्ताक्षरविभक्ताविभक्ततमोरूपावस्थाचतुष्टयमामनन्ति । उक्तं च न्यायसुदर्शने वरदनारायणभट्टारकैः—"द्विविधाः स्मृतिकाराः, केचिदव्यक्तकारणवादिनः, केचित्तमःकारणवादिनः । अव्यक्तस्यैव सूक्ष्मावस्थाभेदोऽक्षरं तमश्च, नातीव भेद इत्यव्यक्ते पर्यवस्यतामभिप्रायः, तमपि भेदमुररीकृत्य तमसि पर्यवस्यताम् । तस्मादुभयेषामविरोधः" इति ।

यत्तु [23]भाष्यादिषु अव्यक्तसहपठिताक्षरशब्दस्य चेतनविषयतया

(मूलप्रकृति का लक्षण इत्यादि)

'सा च' इत्यादि । जिसमें सत्त्व, रज और तम ये तीनों गुण साम्यावस्था में हों, वही मूलप्रकृति है । गुणसाम्यावस्था के बने रहते ही मूलप्रकृति में स्वल्प अन्तरवाली चार अवस्थायें होती हैं । उनके अनुसार [22]मूलप्रकृति में अव्यक्त, अक्षर, विभक्ततम और अविभक्ततम ऐसे चार अवान्तर भेद होते हैं । अत एव "अव्यक्तमक्षरे लीयते, अक्षरं तमसि लीयते, तमः परे देव एकीभवति" इस प्रकार श्रुति में उन अवान्तर भेदों को लेकर लयक्रम बनाया गया है । न्यायसुदर्शन ग्रन्थ में श्रीवरदनारायण भट्टारक ने यह कहा है कि स्मृतिकार महर्षि दो प्रकार के हैं—(१) कुछ अव्यक्त को जगत् का मूलकारण मानते हैं । (२) दूसरे तम को जगत् का मूलकारण मानते हैं । अक्षर और तम अव्यक्त की सूक्ष्मावस्थायें हैं, अतः उनमें अधिक भेद नहीं रहता । इस प्रकार अव्यक्त को जगत् का मूलकारण मानना चाहिये । यही अभिप्राय अव्यक्त में कारणत्व का पर्यवसान करने वालों का है । दूसरे विद्वान् उस सूक्ष्मभेद को मानकर तम में कारणत्व का पर्यवसान करते हैं, उनका अभिप्राय यह है कि इस भेद की उपेक्षा करना उचित नहीं । इसलिये दोनों प्रकार के स्मृतिकारों में कोई विरोध नहीं है । इस प्रकार वरदनारायण भट्टारक ने कहा ।

'यत्तु' इत्यादि । यहाँ पर यह शंका होती है कि उपनिषत् में अव्यक्त शब्द के साथ जो अक्षर शब्द पढ़ा गया है, वह अवस्थाविशेषविशिष्ट मूलप्रकृति का वाचक है । [23]श्रीभाष्य में कई बार वह शब्द चेतनवाचक कहा गया है । इसका किस प्रकार समन्वय

---

२२. गुणवैषम्यावस्था के पूर्व प्रकृति में गुणसाम्यावस्था होती है, उस अवस्था को लेकर मूलप्रकृति अव्यक्त कहलाती है । जिस अवस्था में गुणसाम्य भी स्फुट नहीं हैं, किन्तु चेतनगर्भत्व स्फुट रहता है, उस अवस्था को लेकर मूलप्रकृति अक्षर कहलाती है । जिस अवस्था में चेतनगर्भत्व भी अस्फुट हो जाता है, किन्तु मूलप्रकृति परमात्मा से विभक्त रहती है, उस अवस्था को लेकर मूलप्रकृति 'विभक्ततम' कहलाती है । जिस अवस्था में मूलप्रकृति जल में लवण की तरह परमात्मा में विलीन होकर अविभक्त रहती है, उस अवस्था को लेकर 'अविभक्ततम' कहलाती है । अविभक्ततम कुसूलस्थ बीज के समान है । विभक्ततम मृत्तिका से निकले हुए बीज के समान है । अक्षर जलाप्लुत शिथिलावयव वाले बीज के समान है । अव्यक्त फूले हुए बीज के समान है । महत्तत्त्व अंकुर के समान है ।

२३. 'अक्षरमम्बरान्तधृतेः' इत्यादि अधिकरणों के भाष्य में 'प्रत्यगात्मनि अक्षरशब्दप्रयोग-

बहुश उपादानम्, तत् परव्याख्यानप्रकारमनुरुध्य वा, स्वरूपतो निर्विकारे जीवे सृज्यत्ववचनाच्चिद्रूपविकारवत्त्वेऽपि यथाक्षरशब्दप्रवृत्तिस्तथा परब्रह्मेतरविषयस्याक्षरशब्दस्याचिदवस्थाविशेषेऽपि शक्तिकल्पनोपपद्यत इति प्रतिपादयितुं वा, क्वचित् क्षरे प्रकृतिविशेषेऽक्षरशब्दप्रयोगस्य मुख्यत्वायोगात् परब्रह्मरूपाक्षरसंबन्धेन लक्षणायां प्रयोजनाभावाद् जीवसंबन्धेन लक्षणायां लयविशेषप्रतिपादनौचित्यात् "उभावेतौ लीयेते परमात्मनि" इत्यादिना द्वयोरपि लयाभिधानाच्चात्र अजहल्लक्षणैव युक्तेत्यभिप्रायेण वेति न कश्चिद्विरोध इति ।

करना चाहिये ? इस शंका के तीन समाधान हैं, पूर्व-पूर्व से उत्तर-उत्तर समाधान श्रेष्ठ है । (१) यद्यपि अव्यक्त शब्द के साथ पढ़ा गया अक्षर शब्द मूलप्रकृतिवाचक ही है, श्रीभाष्य में वह शब्द जो चेतनवाचक माना गया है, यह अर्थ दूसरे भाष्यकारों की व्याख्या के अनुसार किया गया है । यह अर्थ श्रीभाष्यकार श्रीस्वामी जी का सम्मत नहीं है । इस समाधान में यह महान् दोष है कि श्रीभाष्यकार श्रीस्वामी जी को दूसरों के उस व्याख्यान का जो स्वयं सम्मत नहीं है ; अनुसरण करना उचित नहीं । (२) यद्यपि श्रीभाष्यकार श्रीस्वामी जी को यह सम्मत नहीं कि अव्यक्त सहपठित अक्षर शब्द चेतनवाचक है । उनको यही सम्मत है कि वह अक्षर शब्द अवस्थाविशेषविशिष्ट मूलप्रकृति का ही वाचक है । यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि स्वरूपपरिणामवाली मूलप्रकृति को क्षर कहना उचित है, उसे अक्षर कैसे कहा जाता है ? इस प्रश्न का उत्तर देने के लिये श्रीभाष्यकार श्रीस्वामी जी ने दृष्टान्त के रूप में अक्षर शब्द के जीववाचकत्व का उल्लेख किया है । भाव यह है कि यद्यपि जीवात्मा निर्विकार है, तथापि शास्त्रों में उसे सृष्ट्यात्मक कहा गया है । निर्विकार की सृष्टि कैसे ? निर्विकारत्व एवं सृज्यत्व के समन्वयार्थ यह मानना चाहिये कि स्वरूपतः निर्विकार होता हुआ भी जीवात्मा धर्मभूतज्ञान विशिष्ट वेष से सृज्य होता है, क्योंकि उसका धर्मभूतज्ञान सृष्टि में संकोच और विकास इत्यादि विविध अवस्थाओं को प्राप्त होता है । इस प्रकार धर्मभूतज्ञानरूपी स्वभाव को लेकर जीव में विकार होने पर भी वह स्वरूपतः निर्विकार होने से अक्षर कहा जाता है । इस प्रकार अक्षर शब्द जीव का वाचक बन जाता है । परब्रह्म को अक्षर शब्दवाच्य मानना उचित ही है, क्योंकि वह सब तरह से निर्विकार है । इसलिये ब्रह्मभिन्न जीवात्मा अक्षरशब्दवाच्य माना जाता है, क्योंकि वह धर्मभूतज्ञान को लेकर विकारवान् होने पर भी स्वरूपतः निर्विकार है । इसी प्रकार ब्रह्मभिन्न एवं अवस्थाविशेषविशिष्ट मूलप्रकृति के विषय में प्रयुक्त होने वाले अक्षरशब्द के विषय में यह माना जा सकता है कि अवस्थाविशिष्ट रूप में मूलप्रकृति अनित्य होने पर भी त्रिगुण द्रव्य के नित्य होने से वह भी अक्षरवाच्य हो सकती है ।

दर्शनात्' ऐसा कहा गया है । इस भाष्य को ध्यान में रखकर यहां शंका की जाती है । इस भाष्य का यह अर्थ है कि जीवात्मा के विषय में भी अक्षर शब्द का प्रयोग उपनिषदों में देखने में आता है । अक्षर शब्द को जीवात्मवाचक मानना उचित है ।

(महतो लक्षणादि)

अव्यक्ताहङ्कारावस्थाऽव्यवहितोत्तरपूर्वावस्थाविशिष्टं त्रिगुणं महान्। तच्छब्दवाच्यत्वमेव वा तल्लक्षणम्। एवमहङ्कारादिष्वपि भाव्यम्। अध्यवसायरूपवृत्तिर्महानिति सांख्याः। यथाहुः—"अध्यवसायो बुद्धिः" इति।

इस प्रकार प्रकृति के अक्षरशब्दवाच्यत्व को सिद्ध करने के लिये दृष्टान्त रूप में जीव का अक्षरशब्दवाच्यत्व उपर्युक्त भाष्य में वर्णित हुआ है। (३ तीसरा समाधान यह है कि अवस्थाविशेषविशिष्ट मूलप्रकृति नश्वर होने से क्षर है। उसमें अक्षर शब्द का प्रयोग मुख्यवृत्ति से न होकर लक्षणा से ही हो सकता है। यहाँ लक्षणा के दो प्रकार हैं—(१) परब्रह्म नित्य-निर्विकार होने से अक्षर है, उस अक्षर परब्रह्म से सम्बद्ध होने के कारण लक्षणा से प्रकृति अक्षर कहलाती है। परब्रह्मसम्बन्ध को लेकर लक्षणा मानने में प्रयोजन न होने से दूसरा पक्ष मानना पड़ता है। (२) वह यह है कि स्वभावतः सविकार होने पर भी स्वरूपतः निर्विकार रहने वाला जीवात्मा अक्षर है। श्रुतियों में जीवात्मा से सम्बद्ध प्रकृति अजहल्लक्षणा से अक्षर-शब्दत्वेन व्यवहृत है। 'अक्षरं तमसि लीयते' इस श्रुति वचन से यही कहा जाता है कि अक्षर शब्दवाच्य वह अवस्थाविशेषापन्न मूलप्रकृति—जो जीवात्माओं से सम्बद्ध है—तम में लीन हो जाती है। यहाँ अजहल्लक्षणा मानने का प्रयोजन यही है कि अक्षरशब्दवाच्य जीवात्मा तथा उस जीवात्मा से सम्बद्ध अवस्थाविशेषापन्न अक्षरशब्दलक्ष्य प्रकृति, ये दोनों तम में लीन होते हैं। तम के द्वारा परमात्मा में लीन होते हैं, इस तत्त्व को बतलाना ही यहाँ अजहल्लक्षणा का प्रयोजन है। जीवात्मा और प्रकृति का अन्त में परमात्मा में लय निम्नलिखित विष्णुपुराण वचन से सिद्ध है। वह वचन यह है—

प्रकृतिर्या मयाऽऽख्याता व्यक्ताव्यक्तस्वरूपिणी।
पुरुषाश्चाप्युभावेतौ लीयेते परमात्मनि॥

अर्थ—हे मैत्रेय ! हमसे व्यक्ताव्यक्त स्वरूप वाली जो प्रकृति वर्णित है, वह प्रकृति और पुरुष अर्थात् जीवात्मा अन्त में परमात्मा में लीन होती है। जीवात्मा भी परमात्मा में लीन होता है। इस अर्थ को बतलाने के लिये अक्षरशब्द से अजहल्लक्षणा के द्वारा भाष्यकार श्रीस्वामीजी ने जीवविशिष्ट मूलप्रकृति का प्रतिपादन माना है। अतः श्रीभाष्य को लेकर कोई विरोध उपस्थित नहीं होता।

(महत्तत्त्व का लक्षण इत्यादि)

'अव्यक्त' इत्यादि। सिद्धान्त में यह माना जाता है कि त्रिगुण द्रव्य में अव्यक्तावस्था के बाद तथा अहंकारावस्था के पूर्व महत्त्वावस्था होती है। इस सिद्धान्त के अनुसार यहाँ महत्तत्त्व के दो लक्षण बतलाये गये हैं—(१) अव्यक्तावस्था के बाद अव्यवहित उत्तर जो अवस्था है, उस अवस्था से युक्त त्रिगुण द्रव्य महान् है। (२) अहंकारावस्था के पहले जो अव्यवहित पूर्व अवस्था है, उस अवस्था से विशिष्ट त्रिगुण द्रव्य महान् है। यहाँ यह तीसरा लक्षण भी कहा जा सकता है कि महत् शब्द का जो वाच्य है, वही महत्तत्त्व है। इस प्रकार अहंकार आदि के विषय में भी लक्षण समझना चाहिये। मीमांसकों ने

तदसत्, अध्यवसायस्यात्मधर्मत्वात्। यदि [२४]परं तन्निमित्तत्वमात्रं महतः, तावतैव बुद्ध्यध्यवसायादिप्रयोगविषयत्वम्, न च तन्निमित्तत्वमात्रं लक्षणम्, अतिव्याप्तेः, अवान्तरविशेषस्याप्यनवधारणात्। अवधारयतां तु तदपि लक्षणम्। धर्माधर्मादिकारणत्वादिकमपि लक्षणं निरसनीयम्। स त्रिधा— सात्त्विको राजसस्तामसश्चेति। तत्र तत्तद्गुणोन्मेषवशादंशभेदात्तत्तद्व्यपदेशः।

मन्त्रशब्दवाच्य को मन्त्र माना है। वैसा यह लक्षण है। सांख्यों ने महत्तत्त्व का यह लक्षण माना है कि महत्तत्त्व अध्यवसायरूप व्यापारवाला होता है। अत एव सांख्यों ने यह कहा है कि अध्यवसायबुद्धि अर्थात् निश्चय महत्तत्त्व है। इसका भाव यही है कि महत्तत्त्व अध्यवसाय व्यापारवाला होता है। परन्तु सांख्यों का यह लक्षण समीचीन नहीं, क्योंकि अध्यवसाय और निश्चय एक ही पदार्थ है। निश्चय आत्मा का धर्म है, वह अचेतन प्रकृति का धर्म नहीं हो सकता। तथा च, सांख्योक्त लक्षण में असम्भव दोष है। यदि इस दोष का निवारण करने के लिये यह माना जाय कि [२४]अध्यवसाय का निमित्तकारण बनना यही महत्तत्त्व का लक्षण है, क्योंकि महत्तत्त्व से आत्मधर्म अध्यवसाय उत्पन्न होता है, आत्मधर्म अध्यवसाय का निमित्तकारण होने से ही महत्तत्त्व को बुद्धि और अध्यवसाय कहते हैं, तो यहाँ पर यह विकल्प उपस्थित होता है कि अध्यवसाय के प्रति निमित्तकारण सामान्य बनना यह लक्षण है? अथवा निमित्तकारण विशेष बनना यह लक्षण है? प्रथम पक्ष समीचीन नहीं है, क्योंकि काल और अदृष्ट आदि भी अध्यवसाय के प्रति निमित्तकारण हैं, अतः उनमें अतिव्याप्ति होती है। दूसरा पक्ष भी समीचीन नहीं है, क्योंकि महत्तत्त्व का वह विशेषाकार समझ में नहीं आता। जो निमित्तकारण बनने वाले काल आदि में न हो, केवल महत्तत्त्व में ही हो, वह विशेषाकार अज्ञेय होने से द्वितीय पक्ष के अनुसार लक्षण नहीं हो सकता। जो विशेषाकार को समझते हैं, उनके लिये यह उपयुक्त हो सकता है। इसी प्रकार धर्मकारणत्व इत्यादि जो महत्तत्त्व के लक्षण कहे जाते हैं, उनका भी उपर्युक्त रीति से निराकरण करना चाहिये। यह महत्तत्त्व तीन प्रकार का है--(१) सात्त्विक, (२) राजस और (३) तामस। यद्यपि तीनों में भी तीनों गुण रहते हैं, तथापि एक-एक में एक-एक गुण अधिक मात्रा में रहने के कारण सात्त्विकादि विभाग एवं व्यवहार हुआ करते हैं।

---

२४. 'अध्यवसायो बुद्धिः' इस सांख्यकारिका के व्याख्यान में प्रवृत्त कई विद्वानों का यह मत है कि महत्तत्व अध्यवसाय का निमित्त कारण है। जिस प्रकार 'आयुर्वै घृतम्' इस सामानाधिकरण्य निर्देश का आयुशब्द की आयु के कारण में लक्षणा मानकर 'आयु का कारण घृत है' यह बतलाने में तात्पर्य है, उसी प्रकार 'अध्यवसायो बुद्धिः' इस सामानाधिकरण्य निर्देश का भी अध्यवसाय शब्द की अध्यवसाय कारण में लक्षणा मानकर 'अध्यवसाय का कारण बुद्धि, अर्थात् महत्तत्व है' यह बतलाने में तात्पर्य है। इससे अध्यवसाय कारणत्व महत्तत्व का लक्षण सिद्ध होता है। इसी का अनुवाद करके खण्डन किया जाता है।

(अहङ्कारतत्त्वनिरूपणम्)

इन्द्रियाव्यवहितपूर्वावस्थाविशिष्टं त्रिगुणमहङ्कारः। अत्रापि पूर्ववत् "अभिमानोऽहङ्कारः" इति सांख्यलक्षणं दूषणीयम्। स चानात्मनि देहेऽहम्भावकरणहेतुत्वमात्रादहङ्कारशब्दवाच्यः, न त्वमहर्थत्वात्, प्रतीच आत्मन एव तत्त्वात्। न चैवं त्याज्यत्ववचनविरोधः, अहङ्कारस्योत्कृष्टजनावमानहेतोर्गर्वापरपर्यायस्याभिमानस्य [२५]तथोक्तेः।

(अहंकार तत्त्व का निरूपण)

'इन्द्रिय' इत्यादि। अहंकार से इन्द्रिय उत्पन्न होती है, यह सिद्धान्त है। वह त्रिगुण-द्रव्य अहंकार है जो इन्द्रियों की अपेक्षा अव्यवहित पूर्व में होनेवाली अवस्था से विशिष्ट हो। वह अवस्था अहंकारत्वावस्था ही है, क्योंकि अहंकारत्वावस्थाविशिष्ट द्रव्य ही उत्तरकाल में इन्द्रिय बन जाते हैं। अतः उपर्युक्त लक्षण का अहंकार में समन्वय हो जाता है। यहाँ पर सांख्यों ने अहंकार का यह लक्षण किया है कि अहंकार अभिमान वृत्तिवाला है। यह लक्षण भी वैसे ही खण्डनीय है, जिस प्रकार इसके पूर्व सांख्योक्त महत्तत्त्व लक्षण का खण्डन किया गया है। यह अहंकार अहंकार पदवाच्य है। उसका कारण यह है कि यह आत्मभिन्न देह में अहंभाव को उत्पन्न करता है, जिससे देहात्मभ्रम होता है। यह नहीं मानना चाहिये कि यह अहमर्थ होने से अहं शब्द का वाच्य होता है, क्योंकि प्रत्यगात्मा अर्थात् अपने लिये स्वयं प्रकाशित होने वाला वह आत्मा ही वास्तव में अहमर्थ है, यह अचेतन अहंकार अहमर्थ नहीं हो सकता। यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि 'अहङ्कारं बलं दर्पम्' इस श्लोक में जो अहंकार त्याज्य कहा गया है, वह अहंकार कौन है? महत्तत्त्व से उत्पन्न अचेतन अहंकार तत्त्व को साधक स्वेच्छा से त्याग नहीं सकते, क्योंकि वह मुक्ति अथवा प्रलय तक जीव के साथ लगा रहेगा। अहमर्थ आत्मा भी त्याज्य नहीं हो सकता। वह अहंकार कौन है, जिसको गीता ने त्याज्य कहा है? उत्तर यह है कि गीता में उस गर्व नामक अहंकार को [२५]त्याज्य कहा गया है, जो उत्कृष्ट जनों को अपमानित करने में कारण बनता है।

२५. अहंकार शब्द विभिन्न व्युत्पत्तियों के अनुसार विभिन्न अर्थों का वाचक मानकर विभिन्न स्थलों में प्रयुक्त हुआ है। (१) अहंपूर्वक कृञ् धातु से भावार्थ में घञ् प्रत्यय करने पर अहंकार शब्द निष्पन्न होता है। वह अहंबुद्धि का वाचक है। अहमर्थ आत्मा के विषय में होनेवाली अहंबुद्धि इस व्युत्पत्ति के अनुसार अहंकार कहलाती है। (२) अहंपूर्वक कृञ् धातु से कर्मकारक में घञ् करने पर निष्पन्न होनेवाला अहंकार शब्द अहंबुद्धिविषयक आत्मा का वाचक है। इन दोनों अर्थों में से किसी एक अर्थ को लेकर 'अथातोऽहङ्कारादेशः' इस उपनिषद्वचन में अहंकार शब्द प्रयुक्त हुआ है। (३) अहं शब्द से च्वि प्रत्यय एवं कृञ् धातु से करणकारक में घञ् प्रत्यय करने पर निष्पन्न होनेवाला अहंकार शब्द उस प्राकृत तत्त्वविशेष का वाचक है, जिससे अहमर्थ-भिन्न शरीर इत्यादि में अहंबुद्धि जीवों को हुआ करती है। इस प्राकृत तत्त्व अहंकार

सोऽपि पूर्ववत् त्रिविधः । तत्र सात्त्विकादिन्द्रियाणि । तामसाच्छब्द-तन्मात्रम् । राजस उभयानुग्राहकः । राजसतामसयोरपीन्द्रियाव्यवहित-पूर्वभावित्वमात्रं सिद्धमिति नाव्याप्तिः । त्रयाणां प्रत्येकप्रत्येकलक्षणमपि यथास्वं कार्यकाणरप्रकाराः । यत्तूक्तं भोजराजेन—

स्यात् त्रिविधोऽहङ्कारो जीवनसंरम्भगर्वरूपोऽयम् ।
सम्भेदादस्य सतो विषयो व्यवहार्यतामेति ॥
सात्त्विकराजसतामसभेदात् संजायते पुनस्त्रेधा ।
स च तैजसवैकारिकभूतादिकनामभिः समुच्छ्वसिति ॥
तैजसतस्तत्र मनो वैकारिकतो भवन्ति चाक्षाणि ।
भूतादेस्तन्मात्राण्येषां सर्गोऽयमेतस्मात् ॥ इति ।

'सोऽपि पूर्ववत्' इत्यादि । महत्तत्त्व के समान अहंकार तत्त्व भी तीन प्रकार का होता है—(१) सात्त्विक, (२) राजस और (३) तामस । उनमें सात्त्विकाहंकार से इन्द्रिय उत्पन्न होते हैं, तामसाहंकार से शब्दतन्मात्र उत्पन्न होता है, राजसाहंकार उन अहंकारों का सहायक होता है । राजसाहंकार और तामसाहंकार भी इन्द्रियोत्पत्ति के अव्यवहित पूर्वक्षण में बने रहते हैं, अतः इनको लेकर उपर्युक्त अहंकार लक्षण की अव्याप्ति नहीं होती । तीनों अहंकारों में प्रत्येक का लक्षण उन-उन कार्यकारणभाव प्रकारों को लेकर इस प्रकार हुआ करते हैं कि इन्द्रियों का कारण होना सात्त्विकाहंकार का लक्षण है, शब्दतन्मात्र का कारण बनना तामसाहंकार का लक्षण है । उपर्युक्त अहंकारों के अपने कार्य को उत्पन्न करने में सहायक होना राजसाहंकार का लक्षण है । भोजराज ने अहंकार के विषय में यह कहा है कि यह अहंकार तीन प्रकार का है— १) जीवन, (२ संरम्भ और (३) गर्व । इनके परस्पर संमिश्रण से विषयव्यवहार होता है । किञ्च, दूसरे प्रकार का अहंकार भी तीन प्रकार का होता है—(१) सात्त्विक, (२) राजस और (३) तामस । वह क्रम से वैकारिक, तैजस और भूत इत्यादि इन नामों से व्यवहृत होता है । उनमें तैजस अर्थात् राजसा-हंकार से मन, वैकारिक अर्थात् सात्त्विकाहंकार से इन्द्रिय, भूतादि अर्थात् तामसाहंकार से तन्मात्र उत्पन्न होते हैं । इस प्रकार इनकी उत्पत्ति अहंकार से होती है । भोजराज के उपर्युक्त कथन में जो विरुद्धांश है, उसका मूल बाह्य शैवागम है । अत एव वह

के विषय में ही ग्रन्थ में विवेचन प्रस्तुत है । (४) अहं शब्द से च्वि प्रत्यय एवं कृञ् धातु से भावार्थ में घञ् प्रत्यय करने पर निष्पन्न होने वाला अहंकार शब्द अहमर्थभिन्न देहादि के विषय में होने वाली अहंबुद्धि अर्थात् देहात्मभ्रम इत्यादि का वाचक है, तथा देहात्मभ्रम के कारण होने वाले उस गर्व का जो उत्कृष्ट जनों को अपमानित करने में कारण बनता है, लक्षणा से प्रतिपादन करता है । देहात्मभ्रम एवं गर्व का वाचक यह अहंकार शब्द 'निर्ममो निरहङ्कारः, अहङ्कारं बलं दर्पम्' इत्यादि वचनों में प्रयुक्त है ।

तत्र विरुद्धांशो बाह्यशैवागममूलत्वेनानादरणीयः । एवं भगवत्पराशराद्युक्त[२६]प्रमाणतमपुराणाद्यानुगुण्येन पुराणान्तरादिवचनादीनि निर्वाह्याणि । अत्यन्तविरुद्धानि त्वनादेयानि ।

(इन्द्रियनिरूपणम्)

प्राणाद्यन्यत्वे सति हृत्कर्णचक्षुरादिशरीरप्रदेशविशेषावच्छिन्नव्यापारतया तत्तत्कार्यविशेषशक्तमिन्द्रियम् । "अशरीरं प्राणधार्यमेव यद् द्रव्यं पुरुषोपकारकं तदिन्द्रियम्" इति वरदविष्णुमिश्रैरुक्तम् । "सात्त्विकाहङ्कारोपादानकमिन्द्रियम्" इति सांख्यादिलक्षणमप्राकृतेन्द्रियाव्याप्तेरयुक्तम् । "शरीरसंयोगे सत्येव साक्षात्प्रमितिसाधनमप्रत्यक्षं साक्षात्कारसाधनम्" इत्यादि वैशेषिकाद्युक्तं तु कर्मेन्द्रियाव्याप्त्यादेरनुपपन्नम् । वक्ष्यते च वागादीनामिन्द्रियत्वम् ।

अनादरणीय है । जीवन आदि के रूप में अहंकार का त्रैविध्य, राजसाहंकार से मन की उत्पत्ति, तथा पाँचों तन्मात्रों की तामसाहंकार से उत्पत्ति ये अर्थ विरुद्धांश हैं, अत एव अनादरणीय हैं । इसी प्रकार भगवान् श्रीपराशर ब्रह्मर्षि इत्यादि के द्वारा प्रतिपादित [२६]प्रमाणतम श्रीविष्णुपुराण इत्यादि से अनुकूल रूप में पुराणान्तर वचनों का भी निर्वाह करना चाहिये । अत्यन्त विरुद्ध वचन सर्वथा अनुपादेय हैं ।

(इन्द्रिय का निरूपण)

'प्राणाद्यन्यत्वे सति' इत्यादि । इन्द्रिय का लक्षण यह है कि जो द्रव्य प्राण और अपान आदि से भिन्न हो, तथा हृदय, कर्ण और चक्षु आदि शरीर प्रदेशों में व्यापार करता हुआ स्मरण, श्रवण और दर्शन इत्यादि उन उन कार्य विशेषों में समर्थ हो, वह इन्द्रिय है । प्राण आदि में अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये 'प्राणादिभिन्नत्व' ऐसा विशेषण दिया गया है । श्रीवरदविष्णु मिश्र स्वामीजी ने इन्द्रियों का यह लक्षण बतलाया है कि जो द्रव्य प्राण से धृत होता हुआ पुरुष का उपकारक हो और शरीर से भिन्न हो, वह इन्द्रिय है । इस लक्षण में शरीर में अतिव्याप्ति को हटाने के लिये 'शरीरभिन्नत्व' यह विशेषण दिया गया है । सांख्यों ने इन्द्रिय का यह जो लक्षण बतलाया है कि सात्त्विकाहंकाररूपी उपादान कारण से उत्पन्न होने वाला पदार्थ इन्द्रिय है, यह लक्षण भोगविभूति में होने वाले अप्राकृत इन्द्रियों में

२६. 'प्रमाणतम' इत्यादि । श्रीविष्णुपुराण को परम प्रमाण मानने में बहुत से कारण श्रुतप्रकाशिका में वर्णित हैं, जिनमें मुख्य ये हैं—(१) पुलस्त्य एवं वसिष्ठ महर्षि से वर के रूप में देवतापारमार्थ्य ज्ञान को प्राप्त कर श्रीपराशर महर्षि ने श्रीविष्णुपुराण का निर्माण किया है । (२) श्रीविष्णुपुराण में क्षेपक इत्यादि नहीं हैं । (३) सब देश के शिष्ट पुरुषों के द्वारा श्रीविष्णुपुराण परिगृहीत है, इत्यादि कारणों से श्रीविष्णुपुराण प्रमाणतम सिद्ध होता है ।

(इन्द्रियविभागः)

द्विधेन्द्रियम् प्राकृतमप्राकृतमिति । शुद्धाशुद्धसत्त्वयोगादेस्तद्भेदः । अव्यक्तमहदहङ्कारेष्वपि प्राकृताप्राकृतविभागोऽस्तीति केचिदाचार्याः । शब्दतन्मात्रसहभवत्वसात्त्विकाहङ्कारोपादानद्रव्यत्वादि प्राकृतेन्द्रियलक्षणम् । पुनश्चेन्द्रियं द्विविधम् ज्ञानेन्द्रियं कर्मेन्द्रियमिति । ज्ञानप्रसरणशक्तमिन्द्रियं ज्ञानेन्द्रियम् । तच्च षोढा, मनःश्रोत्रादिभेदात् । उक्तश्चैवंविभागस्तत्त्वरत्नाकरे भट्टपराशरपादैः—"तच्च षोढा" इत्युपक्रम्य "आन्तरं मनः" इत्यन्तेन । मनःपूर्वकत्वात् सर्वप्रवृत्तीनां मनः कर्मेन्द्रियमिति सांख्यादयः । यथाहुः—

बुद्धीन्द्रियाणि चक्षुःश्रोत्रघ्राणरसनात्वगाख्यानि ।
वाक्पाणिपादपायूपस्थं कर्मेन्द्रियं ह्याहुः ॥
उभयात्मकमत्र मनः" इति ।

तदसत्, तस्य च ज्ञानद्वारैव कर्महेतुत्वात्, तावता च तथात्वे चक्षुरादावपि प्रसङ्गात् । क्वचित् कर्मेन्द्रियत्व व्यवहारस्त्वौपचारिकः । मानसवाचिककायिककर्मविभागस्तु कर्मशब्दस्य शुभाशुभसङ्कल्पादिरूपज्ञानेऽपि प्रयोगात् । अतः षडपि ज्ञानेन्द्रियाणि । तत्र प्राकृतविभागं प्रत्युच्यते ।

अव्याप्त होने से समीचीन नहीं, क्योंकि भोगविभूति में होनेवाले इन्द्रिय सात्त्विकाहंकारजन्य नहीं हैं, किन्तु नित्य सिद्ध हैं । वैशेषिक आदि दार्शनिकों ने इन्द्रियों के दो लक्षण बतलाये हैं—(१) जो शरीरसंयोग के रहते समय ही साक्षात्कार प्रमा का कारण हो, तथा प्रत्यक्ष न हो, वह इन्द्रिय है । इस लक्षण में आत्मा में अतिव्याप्ति को हटाने के लिये यह 'अप्रत्यक्षत्व' विशेषण दिया गया है । आत्मा शरीर में संयुक्त होकर साक्षात्कार प्रमा का कारण होनेपर भी मानस प्रत्यक्षसिद्ध है, अतः अप्रत्यक्षत्व विशेषण से वह अतिव्याप्ति हट जाती है । इन्द्रिय सन्निकर्ष अप्रत्यक्ष होता हुआ भी साक्षात्प्रमिति का साधन है, अतः उसमें अतिव्याप्ति दोष को दूर करने के लिये 'शरीरसंयोगे सत्येव' कहा गया है । वह शरीर संयोग न होने पर भी साक्षात्प्रमिति का साधन है । (२) जो साक्षात्कार का कारण हो, वह इन्द्रिय है । साक्षात्कार के बहुत से कारण होने पर भी इन्द्रिय ही करण माना जाता है । ये दोनों लक्षण समीचीन नहीं हैं, क्योंकि ये लक्षण कर्मेन्द्रियों से संगत न होने से अव्याप्ति दोषग्रस्त हैं । वाग् आदि का इन्द्रियत्व आगे सिद्ध किया जायगा ।

(इन्द्रिय विभाग)

'द्विधा' इत्यादि । इन्द्रिय दो प्रकार का है—(१) प्राकृत और (२) अप्राकृत । इनमें भेद यही है कि प्राकृतेन्द्रिय अशुद्ध अर्थात् रज और तम से मिश्रित सत्त्व गुण से युक्त है । अप्राकृत इन्द्रिय शुद्ध अर्थात् रज और तम से मिश्रित न होने वाले सत्त्वगुण से युक्त है ।

(प्राकृतमनोनिरूपणम्)

अशुद्धसत्त्वे सति पञ्चविषयसाधारणेन्द्रियत्वं स्मृतिकरणेन्द्रियत्वमित्यादि प्राकृतमनोलक्षणम् । तच्च हृत्प्रदेशमात्राधिष्ठानम् । इन्द्रियान्तरा णामपि हृत्प्रदेश एव कन्दस्थानम् । स्थानान्तरेष्वपि यथासंभवं वृत्तिः । आत्मनोऽपि तत्रैव भूयसा वृत्तिः । तथा [२७]च भाष्यम्—"सर्वेन्द्रियकन्दभूतस्थानविशेषे

कई आचार्य मानते हैं कि अव्यक्त महान् और अहंकार में भी प्राकृताप्राकृत विभाग हैं। प्राकृत इन्द्रियों के दो लक्षण हैं—(१) जो शब्दतन्मात्र के साथ उत्पन्न होता हो वह प्राकृत इन्द्रिय है। सिद्धान्त में यह माना जाता है कि एक ही समय में तामसाहंकार से शब्दतन्मात्र तथा सात्त्विकाहंकार से इन्द्रिय उत्पन्न होते हैं। (२) जो द्रव्य सात्त्विकाहंकार-रूपी उपादानकारण से उत्पन्न होता हो वह प्राकृत इन्द्रिय है। यह इन्द्रिय प्रकारान्तर से भी दो प्रकार का होता है—(१) ज्ञानेन्द्रिय और (२) कर्मेन्द्रिय। जो इन्द्रिय ज्ञान का प्रसरण करने में शक्त हो वह ज्ञानेन्द्रिय है। यह ज्ञानेन्द्रिय का लक्षण है। वह ज्ञानेन्द्रिय ६ प्रकार का है—(१) मन, (२) श्रोत्र, (३) त्वक्, (४) चक्षु, (५) रसना और (६) घ्राण। तत्त्वरत्नाकर ग्रन्थ में श्रीभट्टपराशर स्वामीजी ने 'तच्च षोढा' से लेकर 'आन्तरं मनः' यहाँ तक के ग्रन्थ से उपर्युक्त विभाग का वर्णन किया है। सांख्य आदि ने यह माना है कि मन के ही कारण सभी प्रवृत्तियाँ हुआ करती हैं, अतः मन कर्मेन्द्रिय है। उन लोगों ने यह कहा है कि चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, रसना और त्वक् ये पाँचों ज्ञानेन्द्रिय हैं, वाक्, पाणि, पाद, पायु और उपस्थ ये पाँचों कर्मेन्द्रिय हैं। यहाँ मन उभयात्मक है, अर्थात् ज्ञानेन्द्रिय भी है तथा कर्मेन्द्रिय भी है। यह मन का उभयात्मकत्ववाद समीचीन नहीं है, क्योंकि मन ज्ञान के द्वारा ही कार्य का कारण होता है, साक्षात् नहीं। यदि इतने मात्र से मन को कर्मेन्द्रिय मानना हो तो चक्षु आदि इन्द्रियों को भी कर्मेन्द्रिय मानना होगा, क्योंकि वे भी ज्ञान के द्वारा कर्म के कारण हैं। यदि कहीं प्रमाण ग्रन्थों में मन को कर्मेन्द्रिय कहा गया हो तो उसको गौण व्यवहार ही मानना चाहिये। प्रश्न—यदि मन कर्मेन्द्रिय नहीं है तो कर्मों में मानस, वाचिक एवं कायिक ऐसे विभाग क्यों किये जाते हैं ? उत्तर—शुभाशुभ संकल्पादिरूप ज्ञान को कर्म मानकर ही इस प्रकार का विभाग किया जाता है। अतः मन और श्रोत्र इत्यादि छहों को भी ज्ञानेन्द्रिय ही मानना चाहिये। आगे प्राकृतविभाग का निरूपण किया जाता है।

(प्राकृत मन का निरूपण)

'अशुद्ध' इत्यादि। जो अशुद्ध सत्त्व गुणवाला हो, साथ ही शब्द इत्यादि पाँच विषयों के विषय में ज्ञान कराने में साधारण इन्द्रिय हो, वह प्राकृत मन है। यह एक लक्षण है। दूसरा लक्षण यह है कि जो इन्द्रिय स्मृति का करण हो वह प्राकृत मन है। वह मन केवल हृदय-प्रदेश में ही अवस्थित रहता है। इतर इन्द्रियों के लिये हृदयप्रदेश ही कन्दस्थान है। इतर प्रदेशों में भी वे इन्द्रिय न्यूनाधिक रूप में बने रहते हैं। [२७]अत एव भाष्य में यह

२७. यह 'सर्वेन्द्रियकन्दभूते' इत्यादि पंक्ति 'अनवस्थितेरसंभवाच्च नेतरः' इस ब्रह्मसूत्र के रामानुज भाष्य में है।

वृत्तिरिति चक्षुषि नावस्थानम् इति । मन एकमेवान्तःकरणम् । सङ्कल्पाध्यवसायादयस्तद्व्यापारभेदादेव जायन्त इति नान्तःकरणवैविध्यम् । [२८]तथा च भाष्यम्—"अध्यवसायाभिमानचिन्तावृत्तिभेदान्मन एव बुद्ध्यहङ्कारचित्तशब्दैर्व्यपदिश्यते" इति । उदाहृतं चैतत् प्राणे सूत्रकारैः—"पञ्चवृत्तिर्मनोवद् व्यपदिश्यते" इति । अतोऽन्तःकरणं त्रिविधमित्यादिवादिनः सांख्यादयो निरस्ताः ।

(प्राकृतश्रोत्रेन्द्रियनिरूपणम्)

शब्दादिपञ्चके शब्दमात्रग्रहणशक्तमिन्द्रियं प्राकृतश्रोत्रम् । तन्मनुष्यादीनां कर्णशष्कुल्यवच्छिन्नवृत्ति । द्विजिह्वानां नयनवृत्ति । तदुक्तं न्यायतत्त्वे करणपादाष्टमाधिकरणे—"चक्षुषा श्रवणं सर्पाणामेवेति नियम्यते" इत्यादि । यत्तूक्तं तत्त्वरत्नाकरे—"कर्णशष्कुलीशरीरनयनगोलकरसनानासिकाधिष्ठानानि च तानि" इति, तत् प्रायिकं मन्तव्यम् ।

कहा गया है कि सभी इन्द्रियों का कन्द बनने वाले स्थान विशेष में ही आत्मा रहता है, चक्षु में आत्मा नहीं रहता है । मन एक ही अन्तःकरण है । संकल्प और अध्यवसाय इत्यादि मन के विभिन्न व्यापारों से ही होते हैं, अतः अन्तःकरण को त्रिविध मानने की कोई आवश्यकता नहीं । अत एव [२८]भाष्य में कहा गया है कि अध्यवसाय, अभिमान और चिन्ता ऐसी वृत्तियों में भेद होने से एक मन ही क्रम से बुद्धि, अहंकार और चित्त इन शब्दों से बतलाया जाता है । अत एव ब्रह्मसूत्रकार ने 'पञ्चवृत्तिर्मनोवद्व्यपदिश्यते' इस सूत्र में प्राण के विषय में मन का दृष्टान्त रूप में उल्लेख कर यह बतलाया है कि जिस प्रकार एक ही मन अध्यवसाय इत्यादि अनेक व्यापारों का कारण होने से बुद्धि इत्यादि अनेक शब्दों से व्यवहृत होता है, उसी प्रकार एक ही प्राण पाँच व्यापारों के अनुसार प्राण और अपान इत्यादि पाँच शब्दों से व्यवहृत होता है । इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि अन्तःकरण को त्रिविध मानने वाले सांख्य तथा अन्तःकरण को चतुर्विध मानने वाले अद्वैती इत्यादि वादियों का पक्ष निरस्त हो गया है ।

(प्राकृत श्रोत्रेन्द्रिय का निरूपण)

'शब्दादि' इत्यादि । प्राकृत श्रोत्रेन्द्रिय का यह लक्षण है कि शब्द इत्यादि पाँच गुणों में शब्दमात्र का ज्ञान कराने में जो इन्द्रिय समर्थ हो, वह प्राकृत श्रोत्रेन्द्रिय है । वह मनुष्यों में कर्ण—जो शष्कुली के समान है—से अवच्छिन्न प्रदेश में रहता है । सर्पों में नेत्रों में रहता है । सर्पों के नेत्रगोलकों में श्रोत्र और चक्षु दो इन्द्रिय रहते हैं, अत एव वे नेत्रों से सुनते और देखते हैं । यह अर्थ न्यायतत्त्व ग्रन्थ के करणपादाष्टमाधिकरण में

२८. यह 'अध्यवसायाभिमान' इत्यादि पंक्ति "हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम्" इस ब्रह्मसूत्र के रामानुज भाष्य में है ।

एतस्य [२९]नाभसत्वदिगुपादानत्वादिवादाना[३०]मनन्यथासिद्धाहङ्कारिकत्व-[३१]वचनबलादाप्यायितत्वादिभिर्निर्वाहः । यत्तु करणपादपञ्चमाधिकरणे नेत्रश्रोत्रादिशक्तीनामालोकशब्दाद्यात्मकत्वमुक्तम्, यच्च तथैव सप्तमा-

इस प्रकार कहा गया है कि सर्प ही नेत्र से सुनते हैं। तत्त्वरत्नाकर में यह जो कहा गया है कि श्रोत्र इत्यादि पाँच ज्ञानेन्द्रिय कर्णशष्कुली, शरीर, नेत्रगोलक, जिह्वा और नासिका इन अधिष्ठानों में रहते हैं, इस कथन का यही भाव है कि वे प्रायः इन अधिष्ठानों में ही रहते हैं, सर्प इत्यादि के इतर अङ्गों में रहने से कोई विरोध नहीं।

'एतस्य' इत्यादि। यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि शास्त्रों में यह कहा गया है कि श्रोत्रेन्द्रिय आकाश से उत्पन्न है, दिग्रूपी उपादान कारण से उत्पन्न है। इस प्रकार शास्त्रों में श्रोत्र के विषय में कहे जाने वाले आकाशजन्यत्ववाद एवं दिगुपादानकत्ववाद का कैसे निर्वाह हो ? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि [२९]आकाश को अहंकारजन्य बतलाने वाले बहुत से वचन शास्त्रों में हैं, वे अन्यथासिद्ध नहीं, अर्थात् उन वचनों का दूसरे किसी अर्थ में तात्पर्य नहीं लगाया जा सकता। ये [३०]अनन्यथासिद्ध वचन बलवान हैं। इनमें जिस प्रकार विरोध की स्थिति न हो, वैसे ही उन वचनों का निर्वाह करना चाहिये। जिनसे श्रोत्रेन्द्रिय का आकाशजन्यत्व और दिग्जन्यत्व सिद्ध होता है, उन वचनों का निर्वाह यह है कि वचन यह बतलाते हैं कि श्रोत्रेन्द्रिय आकाश एवं दिशा से [३१]आप्यायित अर्थात् पुष्ट होता है। न्यायतत्त्व

---

२९. महाभारत मोक्षधर्म में ये श्लोक हैं कि—

शब्दः श्रोत्रं तथा खादित्रयमाकाशसम्भवम् ॥
वायोः स्पर्शस्तथा चेष्टा त्वक् चैव त्रितयं स्मृतम् ।
रूपं चक्षुस्तथा व्यक्तिस्त्रितयं तेज उच्यते ॥
रसः क्लेदश्च जिह्वा च त्रयो जलगुणाः स्मृताः ।
घ्राणं घ्रेयं शरीरं च ते च भूमिगुणाः स्मृताः ॥

इन वचनों से इन्द्रियों का आकाशादि भूतजन्यत्व सिद्ध होता है। तथा 'अग्निर्वाग्भूत्वा मुखं प्राविशत्, वायुर्प्राणो भूत्वा नासिके प्राविशत्, आदित्यश्चक्षुर्भूत्वा अक्षिणी प्राविशत्, दिशः श्रोत्रं भूत्वा कर्णौ प्राविशन्' इन वचनों में अन्तिम वचन से यह सिद्ध होता है कि श्रोत्र दिशा से उत्पन्न होता है। सिद्धान्त में आकाश ही दिशा है। अतः इस वचन से भी श्रोत्रेन्द्रिय का आकाशजन्यत्व ही सिद्ध होता है।

३०. श्रीविष्णुपुराण में "तैजसानीन्द्रियाण्याहुर्देवा वैकारिकाः स्मृताः" इत्यादि वचनों में इन्द्रियों के विषय में इन दोनों पक्षों का कि इन्द्रिय तैजस अर्थात् राजसाहंकार का कार्य है। देव अर्थात् इन्द्रिय वैकारिक अर्थात् सात्त्विकाहंकार का कार्य है—उल्लेख करके अन्त में सिद्धान्त रूप से इन्द्रियों का सात्त्विकाहंकारजन्यत्व ही वर्णित है। अतः आहंकारिकत्व वचन अनन्यथासिद्ध प्रमाणित होता है।

३१. महाभारत में मोक्षधर्म के भृगुभरद्वाज-संवाद में "आप्याय्यन्ते च ते नित्यं धातवस्तैस्तु पञ्चभिः" इस वचन से इन्द्रियों का पञ्चभूताप्यायितत्व स्पष्ट कहा गया है।

धिकरणे—"अन्नस्यातिसूक्ष्मपरिणाममिन्द्रियम्" इत्यादिना "कर्मेन्द्रियाणामप्यन्नपरिणामत्वात्" इत्यादिना चेन्द्रियाणां भौतिकत्वं प्रतीतम्, तदप्यखिलमाप्यायनाभिप्रायेण निर्वाह्यम्। तथैव हि स्मृतिवचनमपि वेदार्थसंग्रहे निर्व्यूढम्, यथा—"वैकारिकाहङ्कारादेकादशेन्द्रियाणि जायन्त इति हि वैदिकाः" इत्युपक्रम्य "एवमाहङ्कारिकाणामिन्द्रियाणां भूतैश्चाप्यायनं महाभारत उच्यते" इति।

(श्रोत्रभौतिकत्वानुमाननिरासः)

श्रोत्रं भौतिकं बाह्येन्द्रियत्वात्, आकाश इन्द्रियारम्भको भूतत्वात्, शब्दः स्वसमानजातीयगुणवता इन्द्रियेण गृह्यते, बहिरिन्द्रियव्यवस्थाहेतु-

के करणपादपञ्चमाधिकरण में यह जो कहा गया है कि नेत्र की शक्ति प्रभारूप है, तथा श्रोत्र की शक्ति शब्दरूप है इत्यादि, तथा सप्तमाधिकरण में यह जो कहा गया है कि इन्द्रिय अन्न का अतिसूक्ष्म परिणाम है, इत्यादि। एवं कर्मेन्द्रिय भी अन्न का परिणाम है इत्यादि। इन सब कथनों से यही प्रतीत होता है कि इन्द्रिय भौतिक है। परन्तु इन वचनों का भी आप्यायन अर्थात् पोषण में तात्पर्य मानकर ही निर्वाह करना चाहिये। उसी प्रकार वेदार्थसंग्रह में श्रीभाष्यकार स्वामीजी ने स्मृतिवचन का निर्वाह किया है। वहाँ 'सात्त्विकाहंकार से ग्यारह इन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं। इस प्रकार वैदिक मानते हैं'। इस प्रकार प्रारम्भ करके यह बतलाया गया है कि 'इस प्रकार अहंकार से उत्पन्न होने वाली इन्द्रियों का पोषण महाभूतों से होता है। यह अर्थ महाभारत में वर्णित है'। वह वचन यह है कि 'आप्यायन्ते च ते नित्यं धातवस्तैस्तु पञ्चभिः'।

(श्रोत्र भौतिक है, ऐसे अनुमानों का खण्डन)

'श्रोत्रम्' इत्यादि। वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक श्रोत्रेन्द्रिय को भौतिक सिद्ध करने के लिये चार अनुमान उपस्थित करते हैं। वे ये हैं—(१) श्रोत्रेन्द्रिय भौतिक है, क्योंकि वह बाह्येन्द्रिय है। जिस प्रकार चक्षु इत्यादि बाह्येन्द्रिय भौतिक हैं, उसी प्रकार बाह्येन्द्रिय होने से श्रोत्रेन्द्रिय को भी भौतिक मानना चाहिये। (२) आकाश इन्द्रिय का उत्पादक है, क्योंकि वह भूत है। जिस प्रकार वायु आदि भूत त्वक् इत्यादि इन्द्रियों के उत्पादक हैं, वैसे ही आकाशभूत को भी इन्द्रियोत्पादक मानना चाहिये। आकाश से उत्पन्न होने वाली वह इन्द्रिय श्रोत्रेन्द्रिय ही है। (३) शब्द उसी इन्द्रिय से गृहीत होता है जिसमें इस (ग्राह्यशब्द) के समानजातीय दूसरा (शब्दरूपी) गुण रहता हो, क्योंकि शब्द बहिरिन्द्रिय व्यवस्थादि लाने वाला गुण है। शब्द के द्वारा ही यह व्यवस्था संपन्न होती है कि शब्द का ग्रहण करने वाली इन्द्रिय श्रोत्रेन्द्रिय है। जिस प्रकार रूप, रस इत्यादि गुण, चक्षु और रसना इत्यादि बहिरिन्द्रियों के व्यवस्थापक गुण हैं, साथ ही इनके समानजातीय रूप और रस इत्यादि गुण वाले चक्षु और रसना ऐसे इन्द्रियों से गृहीत होते हैं, उसी प्रकार शब्द भी बहिरिन्द्रिय व्यवस्थापक गुण है, अतः इसे भी वैसी ही इन्द्रिय से गृहीत होना

गुणत्वात् । श्रोत्रं स्वग्राह्यगुणसजातीयगुणवद् बहिरिन्द्रियत्वात्—इत्यादीनां चक्षुराद्यभौतिकत्वस्य वक्ष्यमाणत्वात् साध्यविकलत्वश्रुतिबाधादिदूषणानि वाच्यानि—

शब्दस्य भूतधर्मत्वाच्छ्रुतेर्वैकारिकत्वतः ।
संयुक्तनिलयो योग्यः(गः) स तथा संप्रतीयते ॥

शब्दस्य द्रव्याद्रव्यत्वश्रोत्रगमनशब्दागमनादिविवादमद्रव्ये शमयिष्यामः।

चाहिये, जो इसके समानजातीय दूसरे शब्दरूपी गुण को अपनाया हो। इस अनुमान के अनुसार श्रोत्रेन्द्रिय शब्द गुण वाला सिद्ध होने पर भौतिक सिद्ध हो जाता है। (४) श्रोत्रेन्द्रिय अपने गृहीत होनेवाले गुण के समानजातीय गुण से युक्त है, क्योंकि वह बहिरिन्द्रिय है। जिस प्रकार चक्षु आदि इन्द्रिय बहिरिन्द्रिय हैं, साथ ही अपने से गृहीत होनेवाले रूप इत्यादि गुणों के समानजातीय दूसरे रूप इत्यादि गुणों से युक्त हैं, उसी प्रकार श्रोत्र भी बहिरिन्द्रिय है। अतः इसे भी वैसे ही गुण से युक्त होकर रहना चाहिये, जो इससे गृहीत होने वाले शब्द के समानजातीय शब्द हो। इस अनुमान से श्रोत्र शब्द वाला यदि सिद्ध हो जाय, तो उसे भौतिक सिद्ध होने में कोई आपत्ति नहीं। श्रोत्रेन्द्रिय के भौतिकत्व को सिद्ध करने वाले उपर्युक्त अनुमान समीचीन नहीं, क्योंकि उनमें साध्यविकलत्व और श्रुतिबाध इत्यादि दोष हैं। दृष्टान्त में साध्य न हो तो उसे साध्यविकलत्व दोष कहते हैं। प्रथमानुमान में चक्षुरादि इन्द्रिय दृष्टान्त हैं। उनमें भौतिकत्व रूप साध्य न होने से साध्यविकलत्व दोष स्पष्ट है, क्योंकि इस ग्रन्थ में आगे चक्षुरादि इन्द्रियों का अभौतिकत्व सिद्ध किया जायगा। द्वितीयानुमान में वायु आदि भूत दृष्टान्त हैं। उनमें त्वगादीन्द्रियारम्भकत्व न होने से साध्यविकलत्व दोष आ जाता है, क्योंकि यह अर्थ आगे सिद्ध किया जायगा कि वायु आदि भूत त्वक् इत्यादि इन्द्रियों के उत्पादक नहीं हैं। तीसरे अनुमान में रूप और रस इत्यादि गुण दृष्टान्त हैं। वे अपने समानजातीय गुणों से युक्त इन्द्रियों से गृहीत होते हों, ऐसी बात नहीं। अतः उनमें साध्यविकलत्व दोष लग जाता है। चतुर्थानुमान में चक्षु आदि इन्द्रिय दृष्टान्त हैं, वे स्वग्राह्य गुण सजातीय गुणवाले हों, ऐसी बात नहीं। अतः उनमें साध्यविकलत्व दोष आ जाता है। इस प्रकार इन अनुमानों में साध्यविकलत्व दोष है। श्रोत्र श्रुति से अहंकार-जन्य सिद्ध होता है, अतः उपर्युक्त अनुमानों में श्रुतिबाध दोष भी हैं, क्योंकि ये अनुमान श्रुति से बाधित हैं। इस प्रकार दोषदूषित होने से ये अनुमान त्याज्य हैं।

'शब्दस्य' इत्यादि। शब्द आकाश आदि पञ्च महाभूतों में रहने वाला गुण है। श्रोत्रेन्द्रिय सात्त्विकाहंकारजन्य द्रव्यविशेष है। इसका शब्द के साथ संयुक्ताश्रितत्व संनिकर्ष है, क्योंकि श्रोत्र द्रव्य से संयुक्त होनेवाले पञ्च महाभूत द्रव्यों का आश्रय लेकर शब्द रहता है। उस संनिकर्ष के कारण योग्य शब्द श्रोत्रेन्द्रिय से गृहीत होते हैं। शब्द को लेकर विद्वानों में यह विवाद चलता रहता है कि शब्द द्रव्य है या अद्रव्य ? श्रोत्रेन्द्रिय क्या शब्द देश में जाकर शब्द का ग्रहण करता है, अथवा शब्द श्रोत्रदेश में आकर गृहीत होता है ? इत्यादि विवादों को हम अद्रव्य निरूपण के प्रकरण में शान्त करेंगे।

(त्वगादीन्द्रियनिरूपणम्)

त्वगादीनामपीन्द्रियाणां पूर्वोक्तश्रोत्रलक्षणे शब्दमात्रपदस्थाने क्रमात् स्पर्शमात्रादिपदन्यासेन लक्षणमूह्यम् । तत्र त्वगाश्रयः कृत्स्नं वपुः । प्रदेशभेदेन स्पर्शोपलम्भतारतम्यम् । नखदन्तकेशादिषु स्पर्शानुपलम्भश्च प्राणमान्द्यतारतम्यादिति करणपादाष्टमाधिकरणे प्रोक्तम् । यथायोग्यं वाय्वादिचतुष्टयं संयोगेन तया गृह्यते । स्पर्शादयस्तु संयुक्तनिष्ठतया । चक्षुरादीनामाश्रया नयनगोलकतालुनासाः । तत्र गजानां नासा हस्त इति पाणिघ्राणयोरेकमेवाधिष्ठानमुच्यते । तत्रोक्तं—'हस्तेन गन्धोपलब्धिर्गजानामेव' इत्यादि । जङ्गमशरीरेष्वेव प्रायशोऽयमिन्द्रियप्रदेशनियमः । चक्षुषा वायुव्यतिरिक्तभूतचतुष्टयं तथैव गृह्यते । रूपादयोऽपि स्पर्शादिवत् । दूरस्थग्रहणे तु चाक्षुषमहःप्रसरणात् सम्बन्धसिद्धिः । तच्च करणपादद्वितीयाधिकरणे प्रपञ्चितम् । प्रतिबिम्बग्रहणे तु स्वच्छद्रव्यप्रतिहतस्य नयनमहसः

(त्वक् आदि इन्द्रियों का निरूपण)

'त्वगादीनाम्' इत्यादि । त्वक् इत्यादि इन्द्रियों के लक्षण को पूर्वोक्त श्रोत्र लक्षण में वर्णित शब्दमात्र पद के स्थान में क्रम से स्पर्शमात्र इत्यादि पदों को रखकर इस प्रकार समझना चाहिये कि शब्दादि पाँच गुणों में शब्दमात्र का प्रत्यक्ष कराने में शक्त इन्द्रिय श्रोत्रेन्द्रिय है, रूपमात्र का प्रत्यक्ष कराने में शक्त इन्द्रिय चक्षुरिन्द्रिय है, रसमात्र का प्रत्यक्ष कराने में शक्त इन्द्रिय रसनेन्द्रिय है, तथा गन्धमात्र का प्रत्यक्ष कराने में शक्त इन्द्रिय घ्राणेन्द्रिय है। उन इन्द्रियों में त्वगिन्द्रिय का आश्रय सम्पूर्ण शरीर है, सम्पूर्ण शरीर में त्वगिन्द्रिय रहती है। प्रदेशभेद के कारण स्पर्श का प्रत्यक्ष होने में तारतम्य है। किसी किसी प्रदेश में स्पर्श अच्छी तरह से विदित होता है, किसी किसी में नहीं। नयनगोलकावच्छिन्न प्रदेश में जिस प्रकार का स्पर्शग्राहकत्व है, वैसा पादतलावच्छिन्न प्रदेश नहीं। न्यायतत्त्व के करणपादाष्टमाधिकरण में यह कहा गया है कि प्राणव्याप्ति में तारतम्य होने से ही नख दन्त और केश आदि में स्पर्शका प्रत्यक्ष नहीं होता है, वायु इत्यादि चारों भूतों का संयोग सन्निकर्ष होने पर त्वगिन्द्रिय से योग्यतानुसार गृहीत होते हैं। वायु आदि में रहने वाले स्पर्श इत्यादि अद्रव्य संयुक्ताश्रय सन्निकर्ष के अनुसार त्वगिन्द्रिय से गृहीत होते हैं। चक्षु, रसना और घ्राण इन इन्द्रियों का आश्रय क्रम से नयनगोलक, तालु और नासिका है। उसमें गजों की नासिका और हाथ एक ही पदार्थ है, अतः गजों में पाणि और घ्राण इन दोनों इन्द्रियों का एक ही शूंड अधिष्ठान होता है। न्यायतत्त्व में यह कहा गया है कि हाथ के द्वारा गन्ध का प्रत्यक्ष करने की शक्ति हाथियों में ही है। बहुधा इस प्रकार इन्द्रिय प्रदेशों का नियम जंगम शरीरों में ही होता है, स्थावर शरीर में नहीं। वायु को छोड़कर अन्य चारों भूत चक्षु के द्वारा संयोग सन्निकर्ष से गृहीत होते हैं। उन भूतों में विद्यमान रूप इत्यादि गुण उसी प्रकार

प्रतिस्रोतःप्रसरादिमूलकत्वं भ्रान्त्यधिकरणपूर्वपक्षेऽभिहितम् । स्फटिकादौ दर्शनवशाद् नयनादिप्रभामात्रप्रवेशयोग्यं संस्थानमिति सर्वेषां तद्व्यवहितोपलम्भः । अञ्जनादिसंस्कृतनयनप्रभायाः पृथिव्यादावनुप्रवेशात् तदक्तचक्षुषां निधिप्रभृतेरुपलम्भः । जिह्वाघ्राणाभ्यां तु रसगन्धौ क्रमात् संयुक्तनिष्ठतया गृह्येते । उक्तं चेदं सम्बन्धद्वैविध्यं तत्त्वरत्नाकरे—

तत्र वृद्धा विदामासुः संयोगं सन्निकर्षणम् ।
संयुक्ताश्रयणं चेति यथासम्भवमूह्यताम् ॥ इति ।

तदेवं मनःस्पर्शनलोचनानि द्रव्याद्रव्यग्राहकाणि । श्रोत्रजिह्वाघ्राणानि अद्रव्यग्राहकाणि । सर्वेषामपीन्द्रियाणां तत्तत्कालादिविशिष्टवस्तुग्राहकत्वाद् द्रव्याद्रव्यग्राहकत्वमेव वा । उक्तं च प्रमेयसंग्रहे श्रीविष्णुचित्तार्यैः सन्मात्रप्रत्यक्षनिराकरणप्रसङ्गेन—"कालस्य वस्तुधर्मतया सर्वप्रतीत्यन्तर्भावान्न पृथग्रूपत्वम्" इति ।

संयुक्ताश्रयण सन्निकर्ष के द्वारा गृहीत होते हैं, जिस प्रकार त्वगिन्द्रिय से स्पर्श इत्यादि अद्रव्य गृहीत होते हैं। जहाँ दूरस्थ पदार्थ का प्रत्यक्ष होता है, वहाँ चाक्षुष तेज निकल कर वहाँ तक पहुँच जाता है, इस प्रकार चाक्षुष तेज के द्वारा चक्षुरिन्द्रिय और उस ग्राह्य पदार्थ में सम्बन्ध सम्पन्न हो जाता है। यह अर्थ न्यायतत्त्व के करणपादद्वितीयाधिकरण में विस्तार से कहा गया है। भ्रान्त्यधिकरण के पूर्वपक्ष में यह कहा गया है कि प्रतिबिम्ब का प्रत्यक्ष करते समय दर्पण इत्यादि स्वच्छ द्रव्य से प्रतिहत होने वाला नेत्र-तेज विपरीत रूप से प्रवाहित होता है और मुख आदि से सम्बन्ध रखता है। इस प्रकार नेत्र-तेज का मुख आदि से संयोग सन्निकर्ष होने से मुखादि का प्रतिबिम्ब प्रत्यक्ष हो जाता है। स्फटिक आदि से व्यवहित पदार्थ प्रत्यक्ष दिखाई देता है, इसलिये यह मानना पड़ता है कि स्फटिक आदि की अवयव रचना नेत्रादि की प्रभामात्र का प्रवेश करने के लिये योग्य है, जल इत्यादि के लिये नहीं। नेत्रादि की प्रभा स्फटिक आदि में से होकर स्फटिकव्यवहित पदार्थों से सम्बद्ध हो जाती है। इसलिये स्फटिकादि व्यवहित पदार्थों का प्रत्यक्ष होता है। अंजन आदि से संस्कृत नेत्रप्रभा पृथिवी आदि में भी अनुप्रविष्ट हो जाती है। अत एव उन लोगों को—जिनका नेत्र अंजन से लिप्त है—निधि इत्यादि का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। जिह्वा और घ्राण से क्रम से रस और गन्ध संयुक्ताश्रयण सन्निकर्ष के द्वारा गृहीत होते हैं। तत्त्वरत्नाकर ग्रन्थ में संनिकर्ष की द्विविधता इस प्रकार वर्णित है कि वहाँ पर ज्ञानवृद्ध विद्वान् संयोग और संयुक्ताश्रयण ऐसे दोनों सन्निकर्षों को मानते हैं। इन्द्रियों का द्रव्यों के साथ संयोग-सन्निकर्ष होता है, द्रव्याश्रित अद्रव्यों के साथ संयुक्ताश्रयण-संनिकर्ष होता है, इस प्रकार सम्भवानुसार उनको मानना चाहिये। इस प्रकार मन, त्वक् और चक्षु ये तीनों इन्द्रिय द्रव्य और अद्रव्य के ग्राहक होते हैं, श्रोत्र, जिह्वा और घ्राण केवल अद्रव्य के ग्राहक हैं। अथवा सभी इन्द्रिय तत्तत्कालादि

(वैशेषिकादीनामिन्द्रियभौतिकत्ववादस्य खण्डनम्)

यत्तु वैशेषिकादिभिरुच्यते—त्वगादीनीन्द्रियाणि क्रमाद् वाय्वाद्यात्मकानि स्पर्शादिषु मध्ये स्पर्शरूपरसगन्धमात्राभिव्यञ्जकत्वात् स्वेदशैत्याद्यभिव्यञ्जकपवनवद् दीपप्रभावद् दन्तान्तर्गततोयवत् कुङ्कुमगन्धाभिव्यञ्जकघृतवदिति। तत्र व्यञ्जकत्वं नाम व्यक्तिं प्रति करणत्वं तदनुग्राहकत्वं वा? सामान्येन

विशिष्ट वस्तु का ग्राहक होने से द्रव्य और अद्रव्य इन दोनों के ग्राहक होते हैं, क्योंकि 'यह शब्द है' इत्यादि रूप से होने वाली प्रत्यक्ष प्रतीति शब्द के विशेषण रूप में वर्तमान कालरूपी द्रव्य का ग्रहण अवश्य करती है। श्रीविष्णुचित्तार्य स्वामीजी ने प्रमेयसंग्रह ग्रन्थ में अद्वैतिसम्मत सन्मात्र प्रत्यक्ष का खण्डन करते समय यह कहा है कि काल पदार्थों का विशेषण बनकर सभी प्रतीतियों में भासित होता है, स्वतन्त्र रूप से नहीं। इससे सभी ऐन्द्रियिक ज्ञानों का कालग्राहकत्व स्पष्ट होता है। अतः यह दूसरा पक्ष ही कि इन्द्रिय द्रव्य और अद्रव्य का ग्राहक है, समीचीन सिद्ध होता है।

(वैशेषिक आदि दार्शनिकों के इन्द्रिय-भौतिकत्ववाद का खण्डन)

'यत्तु' इत्यादि। वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक त्वगादि इन्द्रियों को भौतिक सिद्ध करने के लिये इन अनुमानों को प्रस्तुत करते हैं कि (१) त्वगिन्द्रिय वायु का कार्य है, क्योंकि वह स्पर्श इत्यादि गुणों में स्पर्शमात्र का अभिव्यंजक है। जिस प्रकार स्वेदगत शैत्य को अभिव्यक्त करने वाला पवन स्पर्शादि के बीच में स्पर्शमात्र का अभिव्यंजक है, तथा वायु का कार्य है, उसी प्रकार त्वगिन्द्रिय स्पर्शमात्र का अभिव्यंजक होने से वायवीय है। (२) चक्षुरिन्द्रिय तैजस है, क्योंकि वह स्पर्श इत्यादि गुणों के बीच में रूपमात्र का अभिव्यंजक है। जिस प्रकार दीपप्रभा स्पर्श इत्यादि गुणों में रूपमात्र का अभिव्यंजक है, साथ ही तैजस है, उसी प्रकार चक्षुरिन्द्रिय भी रूपमात्र का अभिव्यंजक होने से तैजस है। (३) रसेन्द्रिय जलीय है, क्योंकि वह स्पर्श इत्यादि गुणों के मध्य में रसमात्र का अभिव्यंजक है। जिस प्रकार दन्तों में अन्तर्गत जल स्पर्श इत्यादि गुणों में रसमात्र का अभिव्यंजक एवं जलीय है, उसी प्रकार रसनेन्द्रिय भी रसमात्र का अभिव्यंजक होने से जलीय है। (४) घ्राणेन्द्रिय पार्थिव है, क्योंकि वह स्पर्श इत्यादि गुणों में गन्धमात्र का अभिव्यंजक है। जिस प्रकार कुंकुम गन्ध को अभिव्यक्त करने वाला गोघृत स्पर्श आदि गुणों में गन्धमात्र का अभिव्यंजक है, साथ ही पार्थिव है, उसी प्रकार गन्धमात्र का अभिव्यंजक होने से घ्राणेन्द्रिय पार्थिव है। इन इन्द्रियों को आहंकारिक मानने वाले वेदान्ती इन अनुमानों का खण्डन करते हुए इस विकल्प को उपस्थित करते हैं कि इन अनुमानों में हेतु कोटि में जो अभिव्यंजकत्व कहा गया है, क्या वह अभिव्यंजकत्व अभिव्यक्ति के प्रति करणत्वरूप है? अथवा अभिव्यक्तीकरण के प्रति अनुग्राहकत्वरूप है? अथवा सामान्यतः अभिव्यक्तिकारणत्व रूप है? अथवा वह इन्द्रियत्व रूप है? इनमें प्रथम और द्वितीय कल्प समीचीन नहीं, क्योंकि करण वही होता है जो अन्यान्य कारणों की अपेक्षा साधकतम माना जाता है। यह साधकतमत्व विवक्षा के अधीन है। कोई भी कारण अन्य कारणों की अपेक्षा अतिशयित

हेतुत्वमात्रं वा ? इन्द्रियत्वं वा ? न प्रथमद्वितीयौ, स्वेतरहेतुवर्गप्रतियोगिकस्य साधकतमत्वादेर्वैवक्षिकत्वेन साधनवैकल्यासिद्धिप्रसङ्गात् । न तृतीयः, इन्द्रियाधिष्ठानतत्संस्कारादिभिरनैकान्तिकत्वात् । न तुरीयः, साधनवैकल्यात् । सर्वेषां चागमबाधः । स एव धर्मिग्राहकबाधोऽपि, आगममन्तरेण गोलकातिरिक्तेन्द्रियासिद्धेः । किञ्चित्करणपूर्विकेत्येतावतापि करणमात्रं हि

साधक माना जा सकता है। ऐसी स्थिति में अभिव्यक्ति के प्रति करणत्व यदि इन्द्रिय में विवक्षित हो तो दृष्टान्तों में नहीं रह सकता, क्योंकि दृष्टान्त माने जाने वाले कारणों से भी अतिशयित साधकत्व इन्द्रिय में माना जाता है, अतः वह अतिशयितसाधकत्वरूप करणत्व दृष्टान्तों में नहीं रह सकता। अतः दृष्टान्त में साधनवैकल्यरूपी दोष आ जाता है। यदि यह करणत्व दृष्टान्त कहे जाने वाले पदार्थों में ही विवक्षित हो, तो वह पक्ष में अर्थात् इन्द्रिय में रहेगा ही नहीं, ऐसी स्थिति में पक्ष में हेतु का स्वरूपासिद्धिरूप दोष आ जाता है। द्वितीय कल्प के अनुसार यदि यह माना जाय कि अभिव्यक्ति के करण दृष्टान्त माने जाने वाले पदार्थ हैं तो उन करणों का अनुग्राहक अर्थात् इन्द्रिय सहायक हैं। ऐसी स्थिति में करणानुग्राहकत्व-रूप हेतु इन्द्रिय में रहता है दृष्टान्तों में नहीं। अतः दृष्टान्तों में साधनवैकल्यरूप दोष अवश्य उपस्थित होगा। यदि इस दोष से बचने के लिये यह माना जाय कि अभिव्यक्ति का करण इन्द्रिय है ? इसका अनुग्राहक वे पदार्थ हैं जो दृष्टान्त माने गये हैं तो यह हेतु दृष्टान्तों में विद्यमान रहता है, पक्ष अर्थात् इन्द्रियों में नहीं। ऐसी स्थिति में पक्ष में हेतु का स्वरूपासिद्धिरूप दोष अवश्य होगा। इन दोषों के कारण उपर्युक्त दोनों कल्प त्याज्य हैं। सामान्यतः अभिव्यक्ति हेतुत्वरूप तृतीय कल्प भी समीचीन नहीं, क्योंकि चक्षुरादि इन्द्रियों का अधिष्ठान बनने वाले नेत्रगोलक इत्यादि, तथा उनको संस्कृत करने वाले अञ्जनादि पदार्थों को लेकर इस प्रकार इस हेतु में व्यभिचार दोष आ जाता है कि इन पदार्थों में साध्य नहीं रहते हैं, किन्तु अभिव्यक्ति हेतुत्वरूप साधन रहता है। ये पदार्थ भी किसी न किसी प्रकार रूपादि ज्ञान के कारण हैं। इन्द्रियत्वरूप चतुर्थ कल्प भी समीचीन नहीं, क्योंकि वह इन्द्रियत्व रूप हेतु दृष्टान्तों में नहीं रहता है, अतः दृष्टान्तों को लेकर साधनवैकल्य दोष उपस्थित होता है। इस प्रकार चारों कल्पों के दोष दूषित होने से ये अनुमान त्याज्य हैं। किञ्च, ये सभी अनुमान शास्त्र से बाधित हैं, क्योंकि शास्त्रों से इन्द्रिय आहंकारिक सिद्ध होते हैं। अतीन्द्रिय पदार्थ के विषय में शास्त्र अनुमान से प्रबल है। किञ्च, यहाँ पर यह आगमबाध धर्मिग्राहकबाध भी बन जाता है। तथाहि—इन अनुमानों में जिन इन्द्रियों को पक्ष बनाकर उनमें भौतिकत्वरूप साध्य उपस्थित किया है, वे इन्द्रियरूपी पदार्थ हैं, इसमें क्या प्रमाण है ? ऐसा प्रश्न उपस्थित होने पर शास्त्र को ही प्रमाण रूप में प्रस्तुत करना होगा, क्योंकि शास्त्र से ही इन्द्रिय सिद्ध हो सकते हैं, अन्य किसी प्रमाण से नहीं। इन्द्रियों को प्रमाणित करने वाला शास्त्र धर्मिग्राहक प्रमाण है। इन्द्रियों को जो शास्त्र सिद्ध करते हैं, वे ही शास्त्र इन्द्रियों को आहंकारिक बतलाते हैं। यदि शास्त्रसिद्धों को पक्ष मानकर उनमें शास्त्र विरुद्ध भौतिकत्व को अनुमानों से सिद्ध किया जाय तो अनुमान अवश्य ही धर्मिग्राहक प्रमाण से बाधित हो

सिद्धयेत्, नातिरिक्तम् । गोलकादेरवैकल्येऽपि कार्यवैकल्यादतिरिक्तं कल्प्यत इति चेन्न, सूक्ष्मस्य वैकल्यस्य मूषिकाघ्रातबीजवद् दुर्दर्शत्वात्, परिमलादिप्रसर इव पार्थिवगोलकावयवविशेषप्रसरवशादेव विषयसम्बन्ध-सिद्धेः, प्राप्यकारित्वाविरोधाच्च । अतोऽन्वयव्यतिरेकसिद्धस्यागमसिद्धस्य वा पक्षीकारे ग्राहकप्रमाणबाधोऽवर्जनीयः ।

जायेंगे । नेत्रगोलक इत्यादि अधिष्ठानों से व्यतिरिक्त इन्द्रिय शास्त्र को छोड़कर दूसरे किसी भी प्रमाण से सिद्ध नहीं हो सकते । यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि अनुमानप्रमाण से इन्द्रिय सिद्ध किये जा सकते हैं । वह अनुमान यह है कि देखना इत्यादि क्रियायें किसी किसी करण से उत्पन्न होती हैं, क्योंकि ये क्रियायें हैं । जिस प्रकार पाकादि क्रियायें काष्ठ इत्यादि करणों से निष्पन्न होती हैं, उसी प्रकार इन दर्शन आदि क्रियाओं को भी करण से उत्पन्न होना चाहिये । दर्शन आदि क्रियाओं को उत्पन्न करने वाले जो करण हैं, वे ही चक्षुरादि इन्द्रिय हैं । इस प्रकार अनुमान से इन्द्रिय सिद्ध होते हैं । इन इन्द्रियों को केवल शास्त्र प्रमाणसिद्ध क्यों मानना चाहिये ? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि उपर्युक्त अनुमान से दर्शन आदि क्रियाओं के करण अवश्य सिद्ध होंगे, किन्तु वे करण नेत्रगोलक इत्यादि अधिष्ठानों से अतिरिक्त नहीं होंगे । प्रश्न—गोलक आदि में किसी प्रकार की न्यूनता न रहने पर भी अन्धों को दर्शन इत्यादि नहीं होते हैं, इसलिये गोलक व्यतिरिक्त इन्द्रियों की कल्पना करनी पड़ती है । उत्तर—गोलक आदि में ही सूक्ष्म वैकल्य अर्थात् न्यूनतारूपी दोष हो सकते हैं, जिनके कारण दर्शन इत्यादि न सम्पन्न हों । सूक्ष्म दोष नहीं दिखाई दे सकते । जिस प्रकार मूषिका के द्वारा सूंघा गया बीज अंकुर को उत्पन्न नहीं करता है, अत एव दिखाई न देने पर भी जिस प्रकार उस बीज में सूक्ष्म अदृश्य दोष माना जाता है, उसी प्रकार प्रकृत में भी माना जा सकता है । गोलक आदि अधि-ष्ठानों से व्यतिरिक्त इन्द्रिय अनुमान से सिद्ध नहीं हो सकते । प्रश्न—यदि गोलक आदि अधिष्ठान ही इन्द्रिय हों तो वे विषय देशों में पहुँचकर विषयों से कैसे सम्बन्ध प्राप्त कर सकते हैं ? क्योंकि वे शरीर में ही रहनेवाले पदार्थ हैं । सिद्धान्त में यही माना जाता है कि इन्द्रिय विषयों के पास पहुँचकर विषयों का ग्रहण करते हैं, अधिष्ठानेन्द्रियत्व पक्ष में इन अर्थों की संगति कैसे हो सकती है ? इससे अधिष्ठानातिरिक्त इन्द्रिय मानना ही उचित प्रतीत होता है । उत्तर—जिस प्रकार सुगन्धित द्रव्य वाले डिब्बे से गन्ध निकलते समय सुगन्धाश्रय सूक्ष्म कण भी निकल कर बहुत दूर तक फैल जाते हैं, उसी प्रकार पार्थिव नेत्रगोलक आदि से सूक्ष्म अवयव निकलकर विषय देशों में पहुँच जाते हैं । उन अवयवों के द्वारा नेत्रगोलक आदि अधिष्ठानों का विषय सम्बन्ध हो जाता है । अत एव वह सिद्धान्त भी जो विषयदेश में पहुँचकर इन्द्रियों का विषय ग्राहकत्व माना जाता है, अधिष्ठानों को इन्द्रिय मानने पर भी सुरक्षित रहता है । इस विवेचन से यही निष्कर्ष निकलता है कि नेत्रगोलक इत्यादि अधिष्ठान रहने पर प्रत्यक्ष होता है, अन्यथा नहीं । इन अन्वयव्यतिरेक सहचारों के ज्ञान से यही सिद्ध होता है, कि अधिष्ठान ही इन्द्रिय हैं । ये अधिष्ठान पार्थिव हैं, वायवीय आदि नहीं । यदि इन्द्रियों को शास्त्रसिद्ध माना जाय तो वे उन शास्त्रों से आहंकारिक सिद्ध होते हैं,

यत्त्वालोकाभावे जायमानो रूपसाक्षात्कारस्तेजःकरणकः, रूपसाक्षात्कारत्वात्, सत्यालोके जायमानरूपसाक्षात्कारवदिति चक्षुषस्तैजसत्वमिति; तदपि न, आप्यायकतेजसा सिद्धसाधनात्, तेजसस्तत्र कारणत्वेऽपि तच्चक्षुरेवेति नियामकाभावात्, इन्द्रियवदेवानुद्भूतरूपस्पर्शस्य कस्यचिद्बाह्यतेजसोऽपि ग्रीष्मोष्मवत् संभवात्, उद्भूतरूपस्यापि साधने भवदभिमतेन्द्रियस्यापि तथात्वप्रसङ्गेन तमस एवासिद्धिप्रसङ्गात्, ईश्वरज्ञानेन चानै-

भौतिक नहीं। उपर्युक्त अनुमान में यदि अन्वयव्यतिरेक सिद्ध त्वक् आदि इन्द्रिय पक्ष माने जायँ, तो वे उन अन्वयव्यतिरेक सहचाररूपी धर्मिग्राहक प्रमाणों से पार्थिव सिद्ध होंगे, वायवीय आदि नहीं। अतः उनमें वायवीयत्व आदि को साध्य मानने पर धर्मिग्राहक प्रमाणबाध अवश्य ही उपस्थित होगा, तथा च यदि शास्त्रसिद्ध इन्द्रियों को पक्ष मानकर उनमें भौतिकत्व सिद्ध किया जाय तो वे धर्मिग्राहक प्रमाण शास्त्र से आहंकारिक सिद्ध होंगे, अतः उस पक्ष में भी धर्मिग्राहक प्रमाणबाध अवश्य होगा। इस दोष से बचना असम्भव है। इन दोषों के कारण इन्द्रियों का भौतिकत्वानुमान खण्डित हो जाता है।

'यत्तु' इत्यादि। इन्द्रियों को भौतिक मानने वाले चक्षु को तैजस सिद्ध करने के लिये दूसरा अनुमान प्रस्तुत करते हैं। उनके अनुसार प्रकाश के न रहने पर भी अन्धकार में जो रूप का साक्षात्कार होता है, वह तेजरूपी करण से उत्पन्न है, क्योंकि वह रूप का साक्षात्कारक है। जिस प्रकार प्रकाश के रहते समय होने वाला रूपसाक्षात्कार उस प्रकाशरूपी तेज से उत्पन्न होता है, उसी प्रकार प्रकाशभाव में भी होने वाला रूपसाक्षात्कार तेजरूपी करण से ही उत्पन्न होता है। वह तेजरूपी करण चक्षु ही है, क्योंकि प्रकाशभाव के समय अन्य तेज का होना असम्भव है। इस अनुमान से चक्षु का तैजसत्व सिद्ध होता है। इसका खण्डन इस प्रकार है—इस अनुमान के द्वारा प्रकाशभाव में होने वाले रूपसाक्षात्कार का कारण जो तेज सिद्ध होता है, वह सिद्धान्त में मान्य चक्षुरिन्द्रिय का पोषक तेज भी हो सकता है। तथा च सिद्धान्तमान्य उस तेज को लेकर सिद्धसाधनत्व दोष उपस्थित हो जाता है। इस अनुमान के अनुसार उस पोषक तेज से व्यतिरिक्त तेज की सिद्धि नहीं होगी। किं च, वहाँ पर तेज कारण होने पर भी वह चक्षु ही है, ऐसा कोई नियम नहीं, क्योंकि इन्द्रिय की तरह ही अनुद्भूत रूपस्पर्श वाला कोई बाह्य तेज भी वहाँ पर उसी प्रकार हो सकता है, जिस प्रकार ग्रीष्मकाल की रात्रि में अनुद्भूत रूपस्पर्श वाली गर्मी रहती है। यदि उस अनुमान से उद्भूत रूप वाले तेज को ही कारणरूप में सिद्ध किया जाय, तो आपके कथन के अनुसार वहाँ कारण सिद्ध होने वाले चक्षुरिन्द्रिय को भी उद्भूत रूप वाला ही मानना होगा, वैसा होने पर अन्धकार की वहाँ स्थिति हो ही नहीं सकती, क्योंकि उद्भूत रूप वाले तेज और अन्धकार में नित्य विरोध है। किं च, उस अनुमान में ईश्वरज्ञान को लेकर व्यभिचार दोष उपस्थित होता है, क्योंकि ईश्वर को होने वाला रूपसाक्षात्काररूपी ज्ञान नित्य है। अतः वह तेजरूपी करण से उत्पन्न नहीं होता। साध्यरहित उस ईश्वरज्ञान

कान्त्यात्, अनित्यत्वेन विशेषणेऽपि स्वाप्नयोगिसाक्षात्कारैरनैकान्त्यात्। सर्वव्यभिचारस्थलव्यतिरिक्तत्वे सतीति विशेषणे तर्ककौशलम्। एवमनुमानान्तरेऽपि यथासंभवं दूषणमूह्यम्।

(अप्राकृतश्रोत्रादौ विशेषस्य निरूपणम्)

अप्राकृतश्रोत्रादिषु तु मुक्तेश्वरादीनां करणाधीनज्ञानप्रसराभावेऽपि स्वेच्छया परिग्रहवशाद्विषयसहकारिनियमे न निर्बन्धः। तत्तदधिष्ठानविशेषादिभिस्तल्लक्षणम्।

में रूपसाक्षात्कारत्व रूप हेतु है, अतः व्यभिचार दोष है। इस व्यभिचार को दूर करने के लिये अनित्य रूपसाक्षात्कारत्व को हेतु मानकर यदि यह कहा जाय कि नित्य ईश्वरज्ञान में यह हेतु नहीं है, अतः व्यभिचार नहीं है; तब तो स्वप्न में होने वाले रूपसाक्षात्कार एवं योगियों को होने वाले रूपसाक्षात्कारों को लेकर व्यभिचार दोष इस प्रकार होगा कि उन रूपसाक्षात्कारों में तेज के कारण न होने से वे साध्यरहित हैं, क्योंकि स्वप्न में इन्द्रिय उपरत हो जाते हैं, उनमें अनित्य रूप साक्षात्कारत्वरूप हेतु विद्यमान है, अतः व्यभिचार अवश्य होगा। यदि इन व्यभिचारों को दूर करने के लिये 'सर्वव्यभिचारस्थलव्यतिरिक्तत्वे सति रूपसाक्षात्कारत्वात्' इसको हेतु माना जाय तो तर्ककौशल प्रकाशित होगा। किं च, हम लोगों की असर्वज्ञता के कारण सभी व्यभिचारस्थलों के दुर्ज्ञेय होने से हेतु में अज्ञानसिद्ध दोष भी होगा। इसी प्रकार इन्द्रिय भौतिकत्व साधक अन्यान्य अनुमानों में दोषों को यथा सम्भव समझना चाहिये।

(अप्राकृत श्रोत्र आदि की विशेषता)

'अप्राकृत' इत्यादि। शुद्धसत्त्वमय अप्राकृत श्रोत्रादि इन्द्रियों में यह विशेषता है कि उनमें विषयनियम (अर्थात् इस इन्द्रिय से यही विषय गृहीत होता है) एवं सहकारिनियम (अर्थात् इस इन्द्रिय का यही पदार्थ सहकारी है) में कोई निर्बन्ध नहीं है, उनकी इन्द्रियाँ सभी पदार्थों के विषय में ज्ञान करा सकती हैं, क्योंकि उनके ज्ञान का प्रसार स्वयं होता है। जिस प्रकार हमलोगों का ज्ञान इन्द्रियादि करणों के अधीन होकर प्रसृत होता है, वैसा उनका नहीं है। उनका ज्ञान स्वयं सर्वत्र प्रसृत होता है। वे स्वेच्छा से इन्द्रियों का ग्रहण करते हैं। प्रश्न—ऐसी स्थिति में उन अप्राकृत श्रोत्रादि इन्द्रियों का क्या लक्षण है? शब्दादि गुणों में शब्दमात्र का प्रत्यक्ष कराने वाली इन्द्रिय श्रोत्र है। इस प्रकार के लक्षण उनमें समन्वित नहीं होते, क्योंकि वे सभी पदार्थों के विषय में प्रत्यक्षज्ञान को उत्पन्न करते हैं। उत्तर—उन अप्राकृत श्रोत्र आदि के लक्षण उन अधिष्ठानों को लेकर इस प्रकार होते हैं कि कर्णशष्कुल्यवच्छिन्न प्रदेश में रहने वाली इन्द्रिय श्रोत्र है, एवं नेत्रगोलक में रहने वाली इन्द्रिय चक्षु है, इत्यादि।

(बौद्धानां बुद्धसार्वज्ञवादस्य खण्डनम्)

बौद्धास्तु बुद्धश्चक्षुषैव सर्वं जानातीति वदन्ति, तदयुक्तम्, तादृशभवदभिमतसार्वज्ञ्ये प्रमाणाभावात् । चक्षुःप्रकर्षतारतम्यं क्वचिद्विश्रान्तं प्रकर्षतारतम्यत्वादित्यादेरपि चक्षुर्ग्राह्यवर्गे एव सर्वातिशायित्वसंभावनया तदतिलङ्घनेन रसादिविषयविश्रान्त्ययोगादिति ।

(प्राकृतकर्मेन्द्रियनिरूपणम्)

अथ कर्मेन्द्रियम्— उच्चारणादिष्वन्यतमक्रियाहेतुत्वं तल्लक्षणम् । तत् पञ्चधा वागादिभेदात् । वर्णोच्चारणकरणमिन्द्रियं वाक् । तच्च हृत्कण्ठ-

(बौद्धों के बुद्धसार्वज्ञ्यवाद का खण्डन)

'बौद्धास्तु' इत्यादि । बौद्ध कहते हैं कि बुद्ध चक्षु से ही सब पदार्थों को जानते हैं । उनका यह कथन समीचीन नहीं, क्योंकि बौद्धों के अभिमत उस सर्वज्ञता में कोई प्रमाण नहीं । प्रश्न—क्योंकि प्रमाण नहीं, उसके विषय में अनुमान प्रमाण है । वह यह है कि चक्षुरिन्द्रिय के उत्कर्ष में इस प्रकार तारतम्य है कि कोई चक्षु अल्प पदार्थों का ग्रहण करता है, तथा कोई चक्षु अधिक पदार्थों का ग्रहण करता है । इस चक्षुःप्रकर्षतारतम्य की कहीं पर विश्रान्ति होनी चाहिये, क्योंकि यह प्रकर्षतारतम्य है । जिस प्रकार अन्यान्य प्रकर्षतारतम्य कहीं-कहीं विश्रान्त होते हैं, उसी प्रकार चक्षुःप्रकर्षतारतम्य की भी विश्रान्ति आवश्यक है । विश्रान्ति होने पर ऐसा एक चक्षु मान्य होगा जो सब पदार्थों का ग्रहण करता है । वह चक्षु बुद्ध का है । अतः उपर्युक्त चक्षुर्लक्षण में अव्याप्ति होगी । उत्तर—इस चक्षुःप्रकर्षतारतम्य की विश्रान्ति वैसे चक्षु में ही मानना उचित है । जो चक्षुर्ग्राह्य पदार्थों में उन सर्वाधिक पदार्थों का ग्रहण करता है, जिनका ग्रहण अन्यान्य चक्षुरिन्द्रिय नहीं कर सकते; यह कल्पना सर्वथा अयुक्त है । सर्वोत्कृष्ट वह चक्षु इस नियम—रूपादि पदार्थों का ग्रहण करने में ही चक्षु समर्थ है—का उल्लंघन करके रसादि विषयों का भी ग्रहण करता है । इस प्रकार कल्पना करके उस चक्षु की रस आदि विषयों में विश्रान्ति मानना अनुचित है । अतः यहाँ अव्याप्ति नहीं हो सकता ।

(प्राकृत कर्मेन्द्रियों का निरूपण)

'अथ' इति । आगे कर्मेन्द्रियों का निरूपण होता है । वर्णोच्चारण, शिल्पनिर्माण, संचार, मलमूत्र विसर्जन एवं आनन्द सम्पादन इन क्रियाओं में किसी एक क्रिया का जो साधन होता है, वह कर्मेन्द्रिय है । यही कर्मेन्द्रिय का लक्षण है । यह कर्मेन्द्रिय पाँच प्रकार का है—(१) वाक्, (२) पाणि, (३) पाद, (४) पायु और (५) उपस्थ । इनमें वर्णोच्चारण का साधन बनने वाली इन्द्रिय वाक् है । यह वागिन्द्रिय का लक्षण है । यह इन्द्रिय हृदय, कण्ठ, जिह्वामूल, तालु, दन्त, ओष्ठ, नासिका और शिर इन आठ स्थानों में रहती है । शुक इत्यादि कुछ प्राणियों को छोड़कर अन्य पक्षी इत्यादि प्राणियों में वर्णोच्चारण करने की शक्ति नहीं रहती है ।

जिह्वामूलतालुदन्तोष्ठनासामूर्धरूपस्थानाष्टकवृत्ति। शुकादिव्यतिरिक्तविहङ्गादीनां तत्तददृष्टसंस्थानादिसहकारिविरहाद्वर्णोच्चारणाशक्तिः। शुकादीनामपि किञ्चित्तद्वैषम्यादुच्चारणवैषम्यम्।

शिल्पकरणमिन्द्रियं पाणिः। स च मनुष्यादीनामङ्गुल्यादिवृत्तिः। वारणादीनां नासावृत्तिः। ननु तालुपादादिभिरप्यभ्यासपाटवान्मौक्तिकग्रथनलिपिकरणादिशिल्पदर्शनात्तत्रापि तद्वृत्तिरास्थेया। सत्यम्, मात्रया तद्वृत्तिरस्त्येव विरोधाभावाद्देशभेदेन, इन्द्रियान्तरव्याप्ते देशेऽवस्थानादेश्चक्षुःस्पर्शनादौ दर्शनादिति।

सञ्चरणकरणमिन्द्रियं पादः। स च मनुष्यादीनां चरणादिवृत्तिः। भुजगपतगादीनां तूरःपक्षादिवृत्तिः। तदुक्तं करणपादाष्टमाधिकरणे—"सर्पाः पादात् कर्मेन्द्रियादृते वक्षसा गच्छन्ति। तेषां गतिशक्तिरुरसि, तस्मादुरगा-

उसका कारण यह है कि वर्णोच्चारण के लिये अपेक्षित उन स्थानों का उचित संस्थान एवं अदृष्ट इत्यादि सहकारिकारण उन प्राणियों में नहीं होते, अतः वे वर्णोच्चारण में असमर्थ हैं। शुक इत्यादि को भी उन कारणों में थोड़ा वैषम्य है, अत एव उनके उच्चारण में भी वैषम्य होता है।

'शिल्प' इत्यादि। शिल्प का साधन बनने वाली इन्द्रिय पाणि है। यह पाणीन्द्रिय का लक्षण है। यह मनुष्यादि प्राणियों के अंगुलि इत्यादि अंगों में रहती है। हाथी इत्यादियों की नासिका अर्थात् शूंड के अग्रभाग में रहती है। प्रश्न—लोक में देखा जाता है कि अभ्यास पाटव होने पर तालु और पाद इत्यादि अंगों से मोतियों का गूंथना और लिपि निर्माण इत्यादि शिल्प होते हैं, ऐसी स्थिति में इन अंगों में भी पाणीन्द्रिय का सद्भाव क्यों नहीं माना जाता? उत्तर—उन अंगों में भी स्वल्प मात्रा में पाणीन्द्रिय रहती ही है। किसी प्रदेश में अधिक मात्रा में दूसरे प्रदेश में अल्पमात्रा में रहने में कोई विरोध नहीं है। यद्यपि तालु में वागिन्द्रिय तथा चरण में पादेन्द्रिय रहती है, तथापि वहाँ पाणीन्द्रिय के रहने में कोई विरोध नहीं है, क्योंकि एक इन्द्रिय के द्वारा अधिष्ठित अंग में दूसरी इन्द्रिय का सद्भाव चक्षु और त्वगिन्द्रिय इत्यादि के विषय में देखा गया है, नेत्रगोलक में चक्षु और त्वगिन्द्रिय मिलकर रहती हैं। अत एव उनसे रूप और स्पर्श का प्रत्यक्ष होता है।

'संचरण' इत्यादि। जो इन्द्रिय संचार का साधन है, वह पादेन्द्रिय है। यही इसका लक्षण है। वह मनुष्य आदि के चरण इत्यादि अंगों में रहती है, तथा सर्प और पक्षी इत्यादि प्राणियों के छाती और पक्ष इत्यादि अंगों में भी रहती है। अत एव न्यायतत्त्व के करणपादाष्टमाधिकरण में यह कहा गया है कि सर्प पादरूपी कर्मेन्द्रिय के बिना भी छाती से चलते हैं, उनके चलने की शक्ति छाती में है, अत एव वे वक्षस्थल से चलने के कारण 'उरग' एवं पादों से न चलने के कारण 'पन्नग' कहे जाते हैं। यहाँ पर सर्पों में जो पादरूपी

स्ते पन्नगाश्च" इति । "पादात् कर्मेन्द्रियात्" इत्यवयवविशेषलक्षणा, सर्वेषामपि जन्तूनामेकादशेन्द्रियवत्त्वेन साक्षादिन्द्रियनिषेधायोगात् । तस्य च तत्तत्संस्थानादिसहकारेण स्थलजलगगनादिसञ्चारहेतुता, विहगादिपरकायप्रवेशेऽन्वयव्यतिरेकदर्शनात् ।

मलादित्यागकरणमिन्द्रियं पायुः । स च तत्तदवयववृत्तिः, विहङ्गविशेषादीनां तु मुखादिवृत्तिः । तच्चोक्तं तत्रैवाष्टमाधिकरणे—"यथा वा मान्धालादीनामास्येन विण्मूत्रविसर्गः" इति ।

आनन्दविशेषकरणमिन्द्रियमुपस्थः । स च मेहनादिवृत्तिः ।

(कर्मेन्द्रियसमर्थनम्)

ये तु कर्मेन्द्रियाणि नाभ्युपगच्छन्ति, तैर्ज्ञानेन्द्रियाणि नाभ्युपेयानि, तर्कागमयोरुभयत्राविशेषात् । चक्षुर्गोलकादाविव दृष्टवैकल्येऽपि पादादौ संचारादेः क्वचित् सूक्ष्मदोषविशेषेण प्रतिबन्धादिति ।

कर्मेन्द्रिय का अभाव कहा गया है, उसका तात्पर्य चरण इत्यादि अंगों के अभाव में है, पादरूपी कर्मेन्द्रिय के अभाव में उसका तात्पर्य नहीं है। वहाँ प्रयुक्त 'पादात् कर्मेन्द्रियात्' इन शब्दों की चरणाद्यंगों में लक्षणा माननी चाहिये, क्योंकि सभी बद्ध जीवों की एकादश इन्द्रियाँ प्रलय अथवा मोक्ष तक बनी रहती हैं, उन इन्द्रियों का साक्षात् निषेध नहीं हो सकता। हाँ, इन्द्रियाधिष्ठान अंगों का अभाव हो सकता है। यह पादेन्द्रिय विलक्षण अवयव रचना वाले अंगों की सहायता लेकर स्थल, जल और नभ में संचार का साधन बनती है। यह अन्वय और व्यतिरेक देखे गये हैं कि योगी पक्षी इत्यादि दूसरे जीवों के शरीर में प्रविष्ट होने पर उड्डयन आदि करते हैं, अन्यथा नहीं। इससे सिद्ध होता है कि एक ही पादेन्द्रिय विलक्षण अंगों की सहायता लेकर विलक्षण रूप में संचार को सम्पन्न करती है।

'मलादि' इत्यादि। जो इन्द्रिय मल आदि के त्यागने में साधन है, वह पायु है। वह गुदा इत्यादि अंगों में रहती है। पक्षिविशेष आदि के मुख आदि अंगों में रहती है। यह बात न्यायतत्त्व के करणपादाष्टमाधिकरण में इस प्रकार कही गई है, कि मान्धाल अर्थात् चमगादर इत्यादि मुख से विष्ठा और मूत्र का विसर्जन करते हैं।

'आनन्द' इत्यादि। जो इन्द्रिय आनन्द विशेष का करण है, वह उपस्थ है। यही इसका लक्षण है। वह उपस्थ मेढ़ू इत्यादि अंगों में रहता है।

(कर्मेन्द्रियों का समर्थन)

'येतु' इति। जो वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक कर्मेन्द्रियों को नहीं मानते हैं, उन्हें ज्ञानेन्द्रियों को भी नहीं मानना चाहिये। दोनों के विषय में तर्क और शास्त्र समानरूप रखते हैं। शास्त्र से दोनों सिद्ध होते हैं, तर्क से दोनों का खण्डन भी हो सकता है। जिस प्रकार नेत्रगोलक इत्यादि

(इन्द्रियसंख्यापरिमाणादिनिरूपणम)

एतेषां संख्यानिर्णयाधिकरणोपसंहारे भाष्यम्—"इत्यादिश्रुतिस्मृतिसिद्धेन्द्रियसंख्या स्थिता। [32]अधिकसंख्यावादा मनोवृत्तिभेदाभिप्रायाः। न्यूनव्यपदेशास्तु तत्र तत्र विवक्षितगमनादिकार्यविशेषप्रयुक्ताः" इति।

अणुत्वं चैषामुपलब्ध्ययोग्यपरिच्छिन्नपरिमाणत्वमात्रमेव "अणवश्च" इति सूत्रोक्तमिति भाष्ये व्यक्तम्। "एते सर्व एव समाः, सर्व एवानन्ताः" इति श्रुतिस्तूपकरणत्वसाम्यम् "अथ यो ह्येताननन्तानुपास्ते" इत्युपास्यतया विहितप्राणविशेषणभूतकार्यबाहुल्यं चाभिप्रैति। अत एव तेषां परिच्छिन्न-

में किसी वैकल्य अर्थात् न्यूनता का दर्शन होने पर भी किसी दोषविशेष के कारण चाक्षुष प्रत्यक्ष न होने से यह मानना पड़ता है कि नेत्रगोलकव्यतिरिक्त एक चक्षुरिन्द्रिय है, जिसकी शक्ति दोषविशेष के कारण कुण्ठित हो जाती है, उसी प्रकार चरणादि अंगों में न्यूनता दिखाई न देने पर भी किसी दोषविशेष के कारण संचार इत्यादि क्रियाओं के सम्पन्न होने से यह मानना पड़ता है कि चरणादि अंगों से व्यतिरिक्त पादादि कर्मेन्द्रियाँ हैं, जिनकी शक्ति दोषों से कुण्ठित होती है। यह तर्क ज्ञानेन्द्रियों की भाँति कर्मेन्द्रियों को भी सिद्ध करता है।

(इन्द्रियों की संख्या और परिमाण आदि का निरूपण)

'एतेषाम्' इति। इन इन्द्रियों की संख्या का निर्णय करने के लिये प्रवृत्त अधिकरण के उपसंहार में श्रीभाष्य में यह अर्थ वर्णित है कि 'श्रुति और स्मृतियों के अनुसार इन्द्रियों की संख्या ११ है। मन की विभिन्न वृत्तियों को लेकर शास्त्रों में इन्द्रियों की [32]अधिक संख्या का भी वर्णन मिलता है।

यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह।
बुद्धिश्च न विचेष्टेत तामाहुः परमां गतिम्॥

इस श्रुति वचन में पंच ज्ञानेन्द्रिय, बुद्धि और मन, ऐसे सात इन्द्रियों का जो वर्णन मिलता है, उसका तात्पर्य यही है कि मोक्षप्राप्त्यर्थ गमनरूपी परम गति में वे सहायक होते हैं। इस प्रकार न्यून संख्या निर्देश का भाव समझना चाहिये।

'अणुत्वं च' इत्यादि। 'अणवश्च' इस ब्रह्मसूत्र में इन इन्द्रियों का अणुत्व सिद्ध किया गया है। ये इन्द्रिय जानने के अयोग्य परिच्छिन्न परिमाण से युक्त हैं। यही इनका अणुत्व है,

३२. "चक्षुश्च द्रष्टव्यं च, श्रोत्रं च श्रोतव्यं च, घ्राणं च घ्रातव्यं च, रसनं च रसयितव्यं च, त्वक् च स्पर्शयितव्यं च, वाक् च वक्तव्यं च, हस्तौ चादातव्यं च, पादौ च गन्तव्यं च, पायुश्च विसर्जयितव्यं च, उपस्थश्चानन्दयितव्यं च, मनश्च मन्तव्यं च, बुद्धिश्च बोद्धव्यं च, अहङ्कारश्चाहङ्कर्तव्यं च, चित्तं च चेतव्यं च" इस प्रश्नोपनिषत् के वचन में इन्द्रियों की अधिक संख्या का वर्णन मिलता है। इस वचन में वर्णित अधिक संख्यावाद यहाँ अभिप्रेत है।

विचित्रपरिमाणत्वं स्थितम्। विकारशीलत्वाच्च मशकमातङ्गादिनानादेहेषु विचित्रपरिमाणत्वम्। कालभेदेन परिमाणभेदाविरोधं ज्ञाने समर्थयिष्यामः।

सर्वेषां चैषां स्वाधिष्ठानदोषादिरेव दोषः। सुषुप्त्याद्यवस्थास्विव स्थावराद्यवस्थास्वदृष्टादिवशात् तत्तद्वृत्तिनिरोधतारतम्यम्। प्रबलादृष्टसहकाराद्गन्धर्वयोगिप्रभृतीन्द्रियाणामतिसूक्ष्मव्यवहितविषयता।

उत्पत्तेरारभ्यादृष्टवशात् प्रतिपुरुषनियतानामपि तेषां जीववत्परकायप्रवेशे विशिष्टादृष्टान्तरवशात् कायवदेव परोपकारकत्वम्, स्वेन्द्रियैः सह सर्वत्र प्रवेशात् तेषामेव वा तत्राप्युपकारकत्वम्। मृतकायप्रवेशे हि स्वेन्द्रियैरेव तथा। जीववत्परकायप्रवेशेऽपि स एव समाधिरुचितः।

अणुपरिमाण नहीं। यह अर्थ उसी सूत्र के भाष्य में व्यक्त है। 'एते सर्व एव समाः, सर्व एवानन्ताः' यह श्रुति यह जो बतलाती है कि ये सभी इन्द्रियाँ सम हैं, एवं अनन्त हैं, इसका यह भाव नहीं है कि सभी इन्द्रियाँ समान परिमाण रखती हों, तथा सभी विभु हों; अपितु इसका तात्पर्य यही है कि ये सभी इन्द्रियाँ समानरूप से जीवों का उपकरण बनती हैं, तथा अनन्त कार्य करती हैं। यह कार्यबाहुल्य 'अथ यो ह्येतानन्तानुपास्ते' इस श्रुति के द्वारा विहित प्राणोपासन में प्राण अर्थात् इन्द्रियों के विशेषण रूप में उपास्य कहा गया है। अत एव इन इन्द्रियों में परिच्छिन्न विचित्र परिमाण मानना पड़ता है, क्योंकि त्वगिन्द्रिय सम्पूर्ण शरीर में व्याप्त होकर रहती है, अन्य इन्द्रियाँ ऐसी नहीं हैं। विकार को प्राप्त होना इन्द्रियों का स्वभाव है। अत एव ये इन्द्रियाँ मशक और गज इत्यादि नाना शरीरों में नाना प्रकार से विचित्र परिमाणों को प्राप्त करती हैं। मशकशरीर को छोड़कर गजशरीर में प्रविष्ट होने पर अधिक परिमाण वाली बन जाती हैं, तथा गजशरीर को छोड़कर मशकशरीर में प्रविष्ट होते ही अल्प परिमाण को प्राप्त हो जाती हैं। कालभेद से विभिन्न परिमाणों को अपनाने में कोई विरोध नहीं। ज्ञान का निरूपण करते समय हम उपर्युक्त अर्थ का समर्थन करेंगे।

'सर्वेषाम्' इत्यादि। इन इन्द्रियों में स्वभावतया कोई दोष नहीं है, अपितु इनका अधिष्ठान बनने वाले अंगों में विद्यमान दोष ही इनका दोष है। अत एव किसी शरीर में अन्धा बना हुआ जीव यदि दूसरे शरीर को धारण करे तो देखने लगता है। स्थावर इत्यादि अवस्थायें प्राप्त होने पर अदृष्ट आदि के कारण इन इन्द्रियों की वृत्तियों के निरोध में उसी प्रकार तारतम्य है, जिस प्रकार सुषुप्ति इत्यादि अवस्थाओं में होता है। प्रबल अदृष्टरूपी सहकारिकारण के अनुसार गन्धर्व और योगी इत्यादि की इन्द्रियाँ अति सूक्ष्म और व्यवहित पदार्थों का ग्रहण करने में भी समर्थ होती हैं।

'उत्पत्तेः' इत्यादि। प्रश्न—उत्पत्तिकाल से ही इन्द्रियाँ अदृष्टानुसार प्रतिपुरुष इस प्रकार नियत रहती हैं कि अमुक अमुक इन्द्रिय अमुक अमुक जीव की हैं। इस प्रकार व्यवस्थित रहने वाली इन्द्रियाँ उन योगी इत्यादि जीवों की कैसे उपकारक हो सकती हैं, जो उस परकाय में प्रविष्ट होते हैं, जो पहले से ही जीव से युक्त हैं? उत्तर—इन्द्रियाँ

स्मृतिश्च—

शरीरं यदवाप्नोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वरः ।
गृहीत्वैतानि संयाति वायुर्गन्धानिवाशयात् ॥ इति ।

मृतकायस्य च परकायव्यवहार उपचारात् । परकायारम्भकशरीरैकदेशैरस्थ्यादिभिः प्रविष्टस्य कायलक्षणसंघात आरभ्यते । तदा च स्वशरीरं मृतमेव । मृतपरकायप्रवेशवत् पुनः प्रवेशः । अनेकशरीराधिष्ठानशक्तानां तु यथेष्टम् । शरीरविनाशे चेन्द्रियाण्याप्यायकैर्मात्रया हीयन्ते, शरीरान्तरे पुनरापूर्यन्ते । मुक्तपरित्यक्तान्यन्यपरिगृहीतान्यपरिगृहीतानि वा यावत् प्रलयमवतिष्ठन्त इत्यादिकं द्रष्टव्यम् ।

प्रत्येक जीव में व्यवस्थित रूप से रहती हैं, इसमें कोई सन्देह नहीं। वैसा होने पर भी वे इन्द्रियाँ दूसरों के शरीरों में प्रविष्ट होने वाले योगी इत्यादि जीवों के बलवत्तर अदृष्ट के प्रभाव से उनकी उसी प्रकार उपकारक होती हैं, जिस प्रकार दूसरों के शरीर उनके उपकारक होते हैं। यह प्रथम समाधान है। दूसरा समाधान यह है कि योगी इत्यादि जीव अपनी इन्द्रियों के साथ ही दूसरों के शरीरों में प्रविष्ट होती हैं, अतः अपनी इन्द्रियाँ ही उनकी वहाँ उपकारक होती हैं। मृतक के शरीर में योगियों को अपनी इन्द्रियों के साथ ही प्रविष्ट होना पड़ता है, क्योंकि वहाँ दूसरे जीवों की इन्द्रियाँ उनके साथ निकल जाने से नहीं रहती हैं। जीवविशिष्ट शरीर में प्रवेश के प्रसंग में भी वैसे ही मानना उचित है। अतः प्रथम समाधान से द्वितीय समाधान प्रामाणिक सिद्ध होता है। किं च, गीता के 'शरीरं यदवाप्नोति' इस श्लोक से यह बतलाया जाता है कि जीव जिस शरीर को प्राप्त हो, तथा जिस शरीर से निकले, वहाँ इन्द्रियों का स्वामी जीव भूतसूक्ष्मों के साथ इन इन्द्रियों को लेकर उसी प्रकार जाता है, जिस प्रकार वायु सुगन्ध द्रव्यों के स्थान से सूक्ष्मावयवों के साथ गन्धों को लेकर अन्यत्र जाता है। इससे योगियों का इन्द्रियों के साथ परशरीर में प्रवेश करना प्रमाणित होता है। मृतक का शरीर भी परशरीर ही कहा जाता है। दग्धपट में पटव्यवहार के समान यह व्यवहार लक्षणा के अनुसार होता है, क्योंकि मर जाने के बाद उसमें जीव के न रहने से उस शरीर को दूसरे जीव का शरीर कहना मुख्य रूप से संगत होता है। किं च, जीव निकलने पर शरीररूप में नहीं रहता है। पहले वह शरीर दूसरे जीव का था, इससे 'साम्प्रतिकाभावेऽपि भूतपूर्वगतिः' इस न्याय के अनुसार भूतपूर्व स्थिति को लेकर लक्षणा से ही उस व्यवहार की संगति माननी चाहिये। उस पर शरीर के आरम्भक अस्थि इत्यादि शरीरैक देशों से उस जीव—जो इन्द्रियों के साथ परशरीर में प्रविष्ट होता है—के लिये शरीररूपी संघात उत्पन्न होता है। उस समय उस जीव का निज शरीर मृतक हो जाता है। उस अपने निज शरीर में उस जीव का पुनः उसी प्रकार प्रवेश होता है, जिस प्रकार मृत परशरीर में पहले प्रवेश हुआ था। प्रवेश के बाद शरीररूपी संघात उत्पन्न होता है। जो योगी एक साथ अनेक शरीरों को अधिष्ठित कर सकते हैं, वे अपनी इच्छा के अनुसार अनेक शरीरों में

(कर्मेन्द्रियाणां प्रतिशरीरमुत्पत्तिविनाशविषये विचारः)

ननु कर्मेन्द्रियाणां शरीरेण सहोत्पत्तिविनाशौ, न पुनः शरीरान्तरगमनमस्ति। तथा हि सारेऽभिहितम्—"हस्तादयोऽपीन्द्रियाणि, जीवे देहान्तरवस्थिते उपकारकत्वाविशेषात्" इति। एवं भाष्येऽप्युक्तम्—"न सप्तैवेन्द्रियाणि, अपि त्वेकादश, हस्तादीनामपि शरीरे स्थिते जीवे तस्य भोगोपकरणत्वात् कार्यभेदाच्च। दृश्यते हि श्रोत्रादीनामिव हस्तादीनामपि कार्यभेद आदानादिः" इति, "न्यूनत्वव्यपदेशास्तु तत्र तत्र विवक्षितगमनादिकार्यविशेषप्रयुक्ताः" इति च। दीपे तु व्यक्तमेवोक्तम्—"तत्र श्रोत्रादीनि जीवेन सह शरीरान्तरगमनेऽपि गच्छन्ति। वाग्घस्तादीनि कर्मेन्द्रियाणि तु स्थिते

प्रविष्ट हो सकते हैं, वे उन शरीरों में से किसी एक शरीर में रहते हैं, क्योंकि जीव अणु हैं; तथापि अपने धर्मभूतज्ञान के बल से उसी प्रकार दूसरे शरीरों को अधिष्ठित करते हैं, जिस प्रकार जीव हृदय में रहने पर धर्मभूतज्ञान के द्वारा चरण इत्यादि अंगों पर अधिष्ठान करता है। शरीर नष्ट होने पर इन्द्रियाँ कुछ-कुछ पोषक तत्त्वों से रहित हो जाती हैं, दूसरे शरीर में पहुँचने पर पुनः पोषक तत्त्वों से भर जाती हैं। मुक्तों के द्वारा त्यक्त इन्द्रियाँ चाहे दूसरे जीवों से परिगृहीत हों या न हों, वे प्रलयकाल तक बनी रहती हैं। प्रलयकाल में ही उनका नाश श्रुतिसिद्ध है, ऐसी ऐसी बातें ध्यान देने योग्य हैं।

(कर्मेन्द्रियों की प्रति शरीर उत्पत्ति और नाश के विषय में विचार)

'ननु' इत्यादि। यहाँ पर यह पूर्वपक्ष उपस्थित होता है कि कर्मेन्द्रियाँ शरीर के साथ उत्पन्न एवं विनष्ट होती रहती हैं, उनका दूसरे शरीर में प्रवेश इत्यादि नहीं होता। सार ग्रन्थ में श्रीभाष्यकार श्रीस्वामी जी ने कहा है कि पाणि इत्यादि भी इन्द्रिय हैं, क्योंकि जब जीव शरीर के अन्दर रहता है, उस समय वे उसी प्रकार जीव का उपकार करते हैं, जिस प्रकार ज्ञानेन्द्रियाँ उपकारक होती हैं। दोनों का उपकारकत्व समान है। ऐसे ही श्रीभाष्य में भी कहा गया है कि इन्द्रियाँ सात ही नहीं हैं, किन्तु ग्यारह हैं, क्योंकि शरीर में जीव के रहते समय पाणि आदि भी जीव के भोग का उपकरण होते हैं,तथा विभिन्न कार्य करते हैं। जिस प्रकार श्रोत्र आदि विभिन्न कार्य करते हैं, उसी प्रकार हस्त आदि भी आदान अर्थात् किसी वस्तु का ग्रहण करना इत्यादि विभिन्न कार्य करते हैं। इसे सभी जानते हैं। यदि कहीं इन्द्रियाँ न्यून संख्या में कही गयी हों तो उसका तात्पर्य यही है कि वहाँ विवक्षित गमन इत्यादि कार्यविशेष में वे ही काम आती हैं, अतः वहाँ उन्हीं का उल्लेख किया गया है। इससे इतर इन्द्रियों का निषेध फलित नहीं होगा। दीप ग्रन्थ में स्पष्ट ही कहा गया है कि उन इन्द्रियों में श्रोत्र इत्यादि इन्द्रियाँ जीव के साथ दूसरे शरीरों में भी पहुँचती हैं, किन्तु वाक्, हस्त इत्यादि कर्मेन्द्रियाँ शरीर के रहते समय शरीर में रहते हुए जीव की उपकारक होती हैं, वे शरीर के साथ उत्पन्न एवं विनष्ट होती रहती हैं। इन सब ग्रन्थों से यही सिद्ध होता है कि जिस प्रकार श्रीयादवप्रकाशाचार्य यह मानते हैं कि कर्मेन्द्रियाँ प्रति शरीर में उत्पत्ति एवं विनाश को प्राप्त होती हैं, उसी प्रकार

शरीरे तेनैव सहोत्पत्तिविनाशयोगीन्युपकारकाणि" इत्यादि । अतो यादव-प्रकाशवत् कर्मेन्द्रियाणां प्रतिशरीरमुत्पत्तिविनाशौ भाष्यकाराभिमतौ; नैत-देवम्, "प्राणगतेश्च" इति सूत्रे "तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनूत्क्रामति, प्राणमनू-त्क्रामन्तं सर्वे प्राणा अनूत्क्रामन्ति" इत्यादिश्रुतेरुदाहृतत्वात्, "[33]सप्तगतेः" इत्यधिकरणे "यानि त्वितराणि, विषयाणां ग्राहकत्वेन तेषामौपचारिकः प्राणव्यपदेशः" इति पूर्वपक्षं कृत्वा "हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम्" इति तेषामपि प्राणत्वसमर्थनाच्च । "प्राणगतेश्च" इत्यस्यैव समनन्तरे "अग्न्यादिगतिश्रुते-रिति चेन्न-भाक्तत्वात्" इति सूत्रे भाष्यम्—"यत्रास्य पुरुषस्य मृतस्याग्निं वागप्येति वायुं प्राणाश्चक्षुरादित्यम् इत्यादिना प्राणानां जीवमरणकालेऽ-ग्न्यादिष्वप्ययश्रवणान्न तेषां जीवेन सह गमनमिति गतिश्रुतिरन्यथा नेयेति

श्रीभाष्यकार श्रीस्वामी जी भी उसी बात को मानते हैं, किन्तु ऐसी बात नहीं इस पूर्वपक्ष का समाधान यह है कि श्रीभाष्यकार श्रीस्वामी जी के ग्रन्थों पर अच्छी तरह से ध्यान देने पर यही सिद्ध होता है कि ज्ञानेन्द्रियों के समान कर्मेन्द्रियाँ भी प्रलयकाल तक बनी रहती हैं, तथा जीव के साथ दूसरे शरीरों में भी पहुँचती हैं । 'प्राणगतेश्च' इस सूत्र के व्याख्यान में श्रीभाष्यकार श्रीस्वामीजी ने इस श्रुति का उद्धरण दिया है कि—'तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनूत्क्रामति, प्राणमनूत्क्रा-मन्तं सर्वे प्राणा अनूत्क्रामन्ति' । अर्थ—शरीर से जीव के निकलते ही उसके साथ प्राण भी निकलता है, तथा प्राण के निकलते ही सभी इन्द्रियाँ भी निकल जाती हैं । '[33]सप्तगतेः' इस अधिकरण के पूर्वपक्ष में यह कहा गया है कि सात इन्द्रियों से भिन्न और जो वाक्, हस्त इत्यादि इन्द्रियाँ कही जाती हैं, वे किसी न किसी प्रकार विषयों का ग्रहण कर जीव का उपकार करती हैं, इसलिये वे गौणभाव से प्राण अर्थात् इन्द्रिय कही जाती हैं । इस प्रकार पूर्वपक्ष के द्वारा 'हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम्' इस सूत्र से सिद्धान्त में उनको मुख्य रूप से प्राण अर्थात् इन्द्रिय सिद्ध किया गया है । 'प्राणगतेश्च' इस सूत्र के बाद आने वाले 'अग्न्यादिगतिश्रुतेरिति चेन्न भाक्तत्वात्' इस सूत्र के भाष्य में यह अर्थ वर्णित है कि 'यत्रास्य पुरुषस्य मृतस्याग्निं

३३. "सप्तगतेर्विशेषितत्वाच्च" और "हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम्" इन दोनों ब्रह्मसूत्रों का यह अर्थ है कि 'सप्त' अर्थात् इन्द्रियाँ सात ही हैं, क्योंकि 'गतेः' अर्थात् "सप्त इमे लोका येषु चरन्ति प्राणा गुहाशया निहिताः सप्त सप्त" इस वचन से जीव के साथ सात इन्द्रियों की ही विभिन्न लोकों में गति बतलाई गई है । 'विशेषितत्वाच्च' अर्थात् "यदा पञ्चा-वतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह" (जब मन के साथ पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ निश्चल रहती हैं ।) इस मन्त्र में 'ज्ञानानि' ऐसा विशेषण देकर मन और ज्ञानसाधन पाँच इन्द्रियों का ही उल्लेख किया गया है । "हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम्" यहाँ 'हस्तादयस्तु' अर्थात् हस्त इत्यादि भी इन्द्रिय हैं, क्योंकि 'स्थिते' अर्थात् देह में जीव के रहते समय हस्तादि भी ज्ञानेन्द्रियों के समान उपकारक होते हैं । 'अतो नैवम्' अतः इन्द्रियों को ऐसा मानना—कि वे सात ही हैं—यह उचित नहीं है ।

चेन्न भाक्तत्वादग्न्यादिष्वप्ययश्रवणस्य" इत्यादिकम्। अतः कर्मेन्द्रियस्य वाचोऽत्र गतिरभ्युपेतेत्युपलभ्यते, तदन्येषामपि सममेव। सारेऽप्युक्तम्—"सप्तानां गतिश्रवणं विशेषणं च तेषां प्राधान्यात्" इति। दीपेऽपि—"सप्तानामेव गतिश्रवणं योगकाले विशेषणं च ज्ञानेन्द्रियाणां मनसस्तद्वृत्तिरूपबुद्धेश्च प्राधान्यात्" इत्यादि। न चाहङ्कारिकेन्द्रियवादिनः प्रतिशरीरमिन्द्रियोत्पत्तिविनाशाभ्युपगम उपपद्यते। पाण्याद्यधिष्ठानानि तु नेन्द्रियाणीति तदुत्पत्तिलयोपपत्तिः। कथं तर्हि श्रोत्रादीनीत्यादेर्निर्वाहः? इत्थम्—परमतवत् प्रतिशरीरमुत्पत्तिविनाशाभ्युपगमेऽपि तेषामिन्द्रियत्वं सिद्ध्यतीति कृत्वा "हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम्" इति सूत्रस्य योजनान्तराभिप्रायेणैवमुक्तम्। अत एकादशेन्द्रियाण्यपि शरीरान्तरेष्वप्यनुवर्तन्त इति भाष्यकाराभिप्रेतमिति प्रतीमः।

वागप्येति वायुं प्राणश्चक्षुरादित्यम्' इत्यादि श्रुति से यह बतलाया जाता है कि जीव जब मर जाता है उस समय उस जीव की वागिन्द्रिय अग्नि में, प्राण वायु में और चक्षु आदित्य में लीन हो जाते हैं। इस प्रकार जीव के मरणकाल में वागादि इन्द्रियों का अग्नि आदि में लय का वर्णन होने से यही फलित होता है कि वे जीव के साथ लोकान्तर या शरीरान्तर को नहीं प्राप्त करतीं। अतः उनकी गति का वर्णन करने वाली श्रुति का दूसरे अर्थ में ही तात्पर्य मानना चाहिये। इस प्रकार शंका उपस्थित कर उसके समाधान में यह कहा गया है कि श्रुति में अग्नि आदि का जो लय वर्णित है, वह गौण है, क्योंकि जब इन्द्रियाँ शरीर से निकलती हैं, उस समय वाक् आदि इन्द्रियों के अभिमानी देवता अग्नि आदि अभिमानी देवता के रूप में न रहकर अपने स्वरूप में रहते हैं। इस प्रकार अभिमानी देवता उन अभिमन्तव्यों से निकल जाते हैं, इस कारण गौण रूप से इन्द्रियों का देवता में लय वर्णित है, इत्यादि उस भाष्य में है। इससे सिद्ध होता है कि कर्मेन्द्रिय वाक् की गति मान ली गई है। अन्य कर्मेन्द्रियों के विषय में भी समान रूप से ऐसा मानना न्याय प्राप्त है। सार में कहा गया है कि श्रुति में सात इन्द्रियों की गति वर्णित है, तथा 'ज्ञानानि' कह कर उन इन्द्रियों को जो ज्ञान साधन कहा गया है, उन इन्द्रियों के प्राधान्य के कारण ही ऐसा कहा गया है। इससे यह नहीं समझना चाहिये कि अन्य इन्द्रियों की गति नहीं होती। दीप में कहा गया है कि ज्ञानेन्द्रिय मन और उसकी वृत्तिरूप बुद्धि, इनको प्रधान मानकर श्रुतियों में सात इन्द्रियों की गति कही गई है, तथा 'ज्ञानसाधन' ऐसा विशेषण योगप्रसङ्ग में उनको दिया गया है। किं च, जो वेदान्ती इन्द्रियों को अहंकारजन्य मानते हैं, उनके मत में यह सिद्धान्त सर्वथा अनुपपन्न है कि प्रति शरीर इन्द्रियों की उत्पत्ति और नाश हो। जो हाथ इत्यादि अंग पाणि आदि इन्द्रियों का अधिष्ठान हैं, वे इन्द्रिय नहीं, अतः शरीर के साथ उनकी उत्पत्ति और नाश हो सकता है, उसमें कोई आपत्ति नहीं। अब यह महान् प्रश्न उपस्थित होता है कि प्रति शरीर कर्मेन्द्रियों की उत्पत्ति और विनाश को बतलाने वाले 'श्रोत्रादीनि' इत्यादि दीप ग्रन्थ का

(इन्द्रियविषये परवादिमतानामनादरणीयता)

एवमेषामेवैतावतामेवैवंस्वभावानामेवागमेनैव सिद्धत्वात् सौगत-वैशेषिकचार्वाकप्रभृतीनां स्त्रीन्द्रियपुरुषेन्द्रियादिकल्पनं कर्मेन्द्रियपरित्यागः, एकेन्द्रियवादः, तत्रापि त्वगिन्द्रियैकस्वीकारः, शरीरस्यैवेन्द्रियत्वम् , कर्मेन्द्रियाणां शरीरोत्पत्तिविनाशयोरुत्पत्तिविनाशौ, मनोविभुत्वनित्यत्व-जसत्वनिर्मनस्कत्वादीनि, राजसाहङ्कारजन्यत्वभौतिकत्वादीन्यन्यान्यपि प्रलपितान्यनादरणीयानि । युक्तिबाधादयश्च यथासंभवमुन्नेया इति ।

निर्वाह कैसे हो ? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि 'हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम्' सूत्र की दूसरी योजना करने में अभिप्राय रखकर इस भाव से—कि परमत अर्थात् श्रीयादवप्रकाशाचार्य के मत के अनुसार प्रतिशरीर कर्मेन्द्रियों की उत्पत्ति और विनाश मानने पर भी उनका इन्द्रियत्व अवश्य सिद्ध होता है—वैसा कहा गया है। इससे यही उचित प्रतीत होता है कि श्रीभाष्यकार श्रीस्वामी जी ने यही माना है कि ग्यारह इन्द्रियाँ भी अन्यान्य शरीरों में अनुवृत्त होती हैं। प्रतिशरीर उनकी उत्पत्ति और विनाश नहीं होता है। यह हमारी धारणा है।

(कर्मेन्द्रियों के विषय में परवादियों के विभिन्न मत अनादरणीय हैं)

'एवम्' इति। इन्द्रियाँ अतीन्द्रिय पदार्थ हैं। उसमें शास्त्र ही प्रमाण है। शास्त्र से ज्ञानेन्द्रियाँ और कर्मेन्द्रियाँ ही सिद्ध होती हैं, तथा ग्यारह इन्द्रियाँ ही प्रमाणित होती हैं। उन इन्द्रियों के वे ही स्वभाव—जो यहाँ तक के ग्रन्थ के द्वारा वर्णित हैं—शास्त्र से सिद्ध होते हैं। इन्द्रियों के विषय में परवादियों के शास्त्र विरुद्ध जितने पक्ष हैं, वे सब धर्मिग्राहक प्रमाणशास्त्र के द्वारा बाधित हैं। बौद्धों ने यह माना है कि स्त्रीन्द्रिय, पुरुषेन्द्रिय और नपुंसकेन्द्रिय इस प्रकार तीन इन्द्रियाँ होती हैं। उनका यह वाद शास्त्रबाधित है। वैशेषिक दार्शनिक कर्मेन्द्रियों को नहीं मानते हैं। उनका भी यह वाद शास्त्र एवं युक्ति से बाधित है। जिस युक्ति से वे ज्ञानेन्द्रिय को सिद्ध करते हैं,उसी युक्ति से कर्मेन्द्रियाँ भी सिद्ध होती हैं। यदि कर्मेन्द्रिय के साधक अनुमान एवं अधिष्ठानों को लेकर अन्यथासिद्धि कही जाय तो उसी प्रकार की अन्यथासिद्धि ज्ञानेन्द्रिय साधक अनुमानों के विषय में भी कही जा सकती है। चार्वाकमतानुयायी कुछ लोगों ने यह माना है कि प्रत्येक शरीर में एक ही इन्द्रिय रहती है, वह विभिन्न अधिष्ठानों में रहकर विभिन्न कार्य करती है। चार्वाकमतानुयायी दूसरे वादियों ने यह निष्कर्ष निकाला है कि वह एक इन्द्रिय त्वगिन्द्रिय ही है। चार्वाकमतानुयायी अन्य वादियों ने यह माना है कि शरीर ही इन्द्रिय है, शरीरातिरिक्त इन्द्रिय को मानने की आवश्यकता नहीं। इन चार्वाकमतानुयायियों का यह पक्ष धर्मिग्राहक शास्त्र से बाधित है, तथा इनके द्वारा कही जाने वाली लघु युक्ति शास्त्र के समक्ष ठीक नहीं हो सकती, क्योंकि यदि कोई वादी अनुमानों से विभिन्न इन्द्रियों को सिद्ध करना चाहे तो उसके प्रति यह लाघव युक्ति कही जा सकती है कि एक इन्द्रिय को मानने में लाघव है, अनेक इन्द्रियों को मानने में गौरव दोष है, जब एक से ही निर्वाह हो जाता है, तब अनेक को मानने की क्या आवश्यकता है ? परन्तु यह लाघव युक्ति शास्त्रसिद्ध अर्थों

(तन्मात्रादिसृष्टिनिरूपणम्)

अथ तन्मात्रादिसृष्टिः। भूतानामव्यवहितसूक्ष्मावस्थाविशिष्टं द्रव्यं तन्मात्रम्। दधिरूपेण परिणममानस्य पयसो मध्यमावस्थावद् भूतरूपेण परिणममानस्य द्रव्यस्य ततः पूर्वा काचिदवस्था तन्मात्रा। तद्विशिष्टमपि द्रव्यं तन्मात्रमित्युच्यते। तदेव च भूतोपादानमिति न शब्दादिगुणमात्राद् भूतसृष्टिः।

का अपवाद नहीं कर सकती, क्योंकि अतीन्द्रिय अर्थों को बतलाने के लिये अधिकृत शास्त्र ग्यारह इन्द्रियों का वर्णन करता है। शास्त्र जैसा कहता है, वैसा मानना ही आस्तिकों को उचित है। लाघव युक्ति से शास्त्रप्रतिपादित अर्थों को काटने पर अतिप्रसंग होगा। श्रीयादवप्रकाशाचार्य इत्यादि वादी यह मानते हैं कि कर्मेन्द्रियाँ शरीर के साथ ही उत्पन्न एवं नष्ट होती हैं। उनका यह पक्ष उस शास्त्र से बाधित है, जो यह बतलाता है कि कर्मेन्द्रियी और ज्ञानेन्द्रियाँ सृष्टि के आरम्भ में उत्पन्न होती हैं, तथा प्रलय में नष्ट हो जाती हैं। कुछ वादि यह मानते हैं कि मन विभु है, अत एव नित्य है। कतिपय वादी मन को तैजस अर्थात् तेजस्तत्त्व से उत्पन्न मानते हैं। अन्य वादी यह मानते हैं कि मन की आवश्यकता ही नहीं, क्योंकि सुख इत्यादि स्वयंप्रकाश पदार्थ हैं, उनके विषय में ज्ञान कराने के लिये मन की आवश्यकता नहीं, आत्मा का नाडी विशेष से सम्बन्ध होने के कारण ही स्मरण आदि की उत्पत्ति मानी जा सकती है, स्मरण इत्यादि को उत्पन्न करने के लिये मन की आवश्यकता नहीं, अतः मन है ही नहीं। इनके ये पक्ष शास्त्र एवं युक्ति से विरोध रखते हैं। दूसरे वादियों ने चंचल होने के कारण मन को राजसाहङ्कारजन्य माना है, तथा कुछ अन्य वादी ने मन को अन्नमय मानकर पृथिवीजन्य मानते हैं। इनके ये मत मन को सात्त्विकाहङ्कारजन्य बतलाने वाले शास्त्र से विरुद्ध हैं, तथा उपर्युक्त मत युक्ति विरुद्ध भी हैं।

(तन्मात्र आदि की सृष्टि का निरूपण)

'अथ' इत्यादि। आगे तन्मात्र आदि की सृष्टि का प्रकार कहा जाता है। पृथिवी, जल, तेज, वायु और आकाश भूत कहलाते हैं। इनके उत्पन्न होने के पूर्व इनके रूप में परिणत होने वाले द्रव्यों में एक सूक्ष्मावस्था होती है। उस अवस्था से युक्त वह द्रव्य ही तन्मात्र है, यही तन्मात्र का लक्षण है। जिस प्रकार दधि के रूप में परिणत होने वाले दुग्ध में एक मध्यमावस्था होती है, जो दुग्धत्वावस्था एवं दधित्वावस्था के मध्य में होती है, तथा जिसमें अल्प मात्र में अम्लत्व और माधुर्य का स्वाद रहता है, उसी प्रकार भूतरूप में परिणत होने वाले द्रव्यों में भी भूतत्वावस्था को प्राप्त होने के अव्यवहित पूर्वकाल में एक सूक्ष्मावस्था होती है, वह अवस्था तन्मात्रा कहलाती है। उस अवस्था से युक्त वह द्रव्य तन्मात्र कहलाता है। यही तन्मात्र भूतों का उपादान कारण है, क्योंकि ये तन्मात्र तन्मात्रत्वावस्था को छोडकर भूतत्वावस्था को प्राप्त होते हैं। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि शब्दतन्मात्र आदि तन्मात्र द्रव्य हैं, उन्हीं से भूतों की उत्पत्ति है। शब्दतन्मात्र इत्यादि

विशिष्टशब्दादिविषयाधिकरणं भूतम् । अत्रापि प्राकृताप्राकृत-विवेकः पूर्ववत् । तन्मात्राणि च भूतानि च प्रत्येकं पञ्चधा, शब्दतन्मात्रा-काशादिभेदात् ।

तत्र तामसाहङ्काराकाशयोर्मध्यमावस्थाविशिष्टं द्रव्यं शब्दतन्मात्रम् । एवमुत्तरोत्तरतन्मात्रेष्वपि तत्तद्भूतद्वयमध्यमावस्थाविशिष्टत्वम्, अवि-शिष्टतत्तद्गुणाश्रयत्वम्, तत्तद्भूतोपादानत्वं च लक्षणमूह्यम् ।

शब्दमात्र के बल से यह नहीं समझना चाहिये कि शब्द इत्यादि गुणों से ही भूतों की सृष्टि होती है ।

'विशिष्ट' इति । तन्मात्रावस्था में शब्दादि गुण शान्त, घोर और मूढ इन विशेषताओं से रहित होते हैं । भूतत्वावस्था के प्राप्त होने पर ही शब्दादि गुण उन विशेषताओं को प्राप्त होते हैं । उन विशेषताओं से युक्त शब्दादिरूप विषय जिसमें रहते हैं, वह अधिकरण भूत कहलाता है । यही भूत का लक्षण है । जो शब्दादि विषय अनुकूल रूप में प्रतीत होते हैं वे शान्त, जो प्रतिकूल रूप में प्रतीत होते हैं वे घोर, एवं जो उदासीन रूप में प्रतीत होते हैं वे मूढ माने जाते हैं । ऐसी विशेषताओं से युक्त शब्दादि विषयों का अधिकरण बनने वाले द्रव्य भूत हैं । ये भूत दो प्रकार के हैं—(१) प्राकृत—जो प्रकृतिमण्डल में रहते हैं, और (२) अप्राकृत—जो भोगविभूति में रहते हैं । जिस प्रकार इन्द्रियों में प्राकृताप्राकृत विभाग होता है, उसी प्रकार भूतों में भी वह विभाग होता है । तन्मात्र और भूत पाँच प्रकार के होते हैं । तन्मात्र में पाँच प्रकार ये हैं—(१) शब्द-तन्मात्र, (२) स्पर्शतन्मात्र, (३) रूपतन्मात्र, (४) रसतन्मात्र और (५) गन्धतन्मात्र । भूत में पाँच प्रकार ये हैं—(१) आकाश, (२) वायु, (३) तेज, (४) जल और (५) पृथिवी ।

'तत्र' इत्यादि । तन्मात्रों में शब्दतन्मात्र का यह लक्षण है कि तामसाहंकार और आकाश के बीच में होने वाली अवस्था से युक्त जो द्रव्य है, वह शब्दतन्मात्र है । शब्दतन्मात्र तामसाहंकार से उत्पन्न होता है, तथा आकाश का कारण है । अतः उसमें उपर्युक्त लक्षण का समन्वय हो जाता है । इसी प्रकार उत्तरोत्तर तन्मात्रों के विषय में भी निम्नलिखित तीन लक्षणों को समझना चाहिये । (१) उन उन भूतों के मध्य में होनेवाली अवस्था से युक्त वे द्रव्य तन्मात्र हैं । भाव यह है कि आकाश और वायु के मध्य में होने वाली अवस्था से युक्त द्रव्य स्पर्शतन्मात्र है, क्योंकि स्पर्शतन्मात्र आकाश के बाद तथा वायु के पूर्व उत्पन्न होता है । वायु और तेज के मध्य में होने वाली अवस्था से युक्त द्रव्य रूपतन्मात्र है, क्योंकि वह वायु और तेज के बीच में उत्पन्न होता है । तेज और जल के मध्य में होने वाली अवस्था से युक्त द्रव्य रसतन्मात्र है, क्योंकि वह इन दोनों भूतों के बीच में उत्पन्न होता है । जल और पृथिवी के मध्य में होने वाली अवस्था से युक्त द्रव्य गन्ध-तन्मात्र है, क्योंकि वह उन दोनों के मध्य में उत्पन्न होता है । (२) अथवा दूसरा लक्षण-यह है कि शान्तत्व, घोरत्व और मूढत्व इन विशेषताओं से रहित शब्द, स्पर्श, रूप, रस और

सांख्यास्तु—"पञ्चापि तन्मात्राणि तामसाहङ्कारोत्पन्नानि। तत्र शब्दतन्मात्रमाकाशारम्भकम्। इतराणि तु तन्मात्राणि पूर्वपूर्वतन्मात्र-सहकृतान्युत्तरोत्तरभूतारम्भकाणि" इत्याहुः। तदसत्, "आकाशाद्वायुः" इत्याद्यनन्यथासिद्धोपादानक्रमविशेषाभिधानदर्शनात्, [३४]भगवत्पराशरा-

गन्ध इन गुणों से युक्त द्रव्य क्रम से शब्दतन्मात्र, स्पर्शतन्मात्र, रूपतन्मात्र, रसतन्मात्र और गन्धतन्मात्र कहलाते हैं, यह इनका लक्षण है। (३) आकाश, वायु तेज, जल और पृथिवी इन भूतों का क्रम से शब्दतन्मात्र, स्पर्शतन्मात्र, रूपतन्मात्र, रसतन्मात्र और गन्धतन्मात्र ये उपादान कारण हैं, यह इनका लक्षण है।

'सांख्यास्तु' इत्यादि। सांख्य यह कहते हैं कि पाँचों तन्मात्र साक्षात् तामसाहंकार से उत्पन्न हैं। उनमें शब्दतन्मात्र आकाश का उत्पादक है, इतर तन्मात्र पूर्व पूर्व तन्मात्रों से सहकृत होकर उत्तरोत्तर भूतों के उत्पादक होते हैं, अर्थात् शब्दतन्मात्र से सहकृत होकर स्पर्शतन्मात्र वायु का आरम्भक है। इन दोनों तन्मात्रों से सहकृत होकर रूपतन्मात्र तेज का आरम्भक है इत्यादि। परन्तु सांख्यों का यह मत समीचीन नहीं है, क्योंकि 'आकाशाद्वायुः, वायोरग्निः, अग्नेरापः, अद्भ्यः पृथिवी' इस श्रुति के द्वारा प्रतिपादित सृष्टि क्रम से विरुद्ध है। यह श्रुति बतलाती है कि आकाश से वायु, वायु से अग्नि, अग्नि से जल एवं जल से पृथिवी इस क्रम से भूत उत्पन्न हुए हैं। इस श्रुति से पूर्व-पूर्व भूत उत्तरोत्तर भूत का उपादान कारण सिद्ध होता है। इस प्रकार भूतों में उपादान क्रम को बतलाने वाली यह श्रुति अनन्यथा सिद्ध है। इसका दूसरे प्रकार से निर्वाह नहीं हो सकता। यह क्रम उपर्युक्त सांख्यों के मत में संगत नहीं होता है। सिद्धान्त संमत क्रम में संगत होता है, क्योंकि पूर्व-पूर्व भूत तन्मात्रा के द्वारा उत्तरोउत्तर भूतों के आरंभक माने जाते हैं। [३४]भगवान् श्री पराशर

---

३४. यहाँ पर विष्णुपुराण में पराशर के ये वचन अनुसन्धान करने योग्य हैं—

भूतादिस्तु विकुर्वाणः शब्दतन्मात्रकं ततः।
ससर्ज शब्दतन्मात्रमाकाशं शब्दलक्षणम्॥
आकाशश्च विकुर्वाणः स्पर्शमात्रं ससर्ज ह।
बलवानभवद्वायुस्तस्य स्पर्शो गुणो मतः॥
ततो वायुर्विकुर्वाणो रूपमात्रं ससर्ज ह।
ज्योतिरुत्पद्यते वायोस्तद्रूपगुणमुच्यते॥
ज्योतिश्चापि विकुर्वाणं रसमात्रं ससर्ज ह।
सम्भवन्ति ततोऽम्भांसि रसाधाराणि तानि च॥
विकुर्वाणानि चाम्भांसि गन्धमात्रं ससर्जिरे।
संघातो जायते तस्मात्तस्य गन्धो गुणो मतः॥ इति।

यहाँ पर पाञ्चरात्र तन्त्र के ये वचन भी विवक्षित हैं—

दिभिश्च प्रपञ्चितत्वात्। "तन्मात्राणि भूतादौ" इति श्रुतिस्तु न साक्षाद्यौग-पद्येनाप्यपरा, "पृथिव्यप्सु प्रलीयते" इत्यादिपूर्ववाक्यविरोधात्, "आकाशाद्वायुः" इत्यादिश्रुत्यन्तरविरोधाच्च। तथात्वे हि "पृथिवी गन्धतन्मात्रे

ब्रह्मर्षि इत्यादि महर्षियों ने 'एक तन्मात्र से एक भूत उत्पन्न होता है, उस भूत से दूसरा तन्मात्र, उस तन्मात्र से दूसरा भूत उत्पन्न होता है' इस प्रकार तन्मात्र और भूतों की सृष्टि का शृङ्खलित क्रम से वर्णन किया है। यह क्रम श्री पञ्चरात्र शास्त्र से भी प्रमाणित होता है। 'तन्मात्राणि भूतादौ' इत्यादि। यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि सिद्धान्त में यह माना जाता है कि शब्दतन्मात्र एक ही भूतादि नामक तामसाहंकार से उत्पन्न होता है, स्पर्शतन्मात्र इत्यादि तन्मात्र आकाश आदि भूतों से उत्पन्न होते हैं। यह सिद्धान्त 'तन्मात्राणि भूतादौ' इस श्रुति से विरोध रखता है। यह श्रुति सभी तन्मात्रों का भूतादि नामक तामसाहंकार में लय का प्रतिपादन करती है, क्योंकि 'तन्मात्राणि' यह बहुबचनान्त का प्रयोग है। इस श्रुति के अनुसार सांख्यमत ही समीचीन सिद्ध होता है, क्योंकि सांख्यों ने यह माना है कि पाँचों तन्मात्र भूतादि नामक तामसाहंकार से उत्पन्न होते हैं, उन तन्मात्रों में एक एक तन्मात्र से एक-एक भूत उत्पन्न होते हैं। इस सांख्यमत के अनुसार पाँचों तन्मात्रों की तामसाहंकार से होने के कारण उत्पन्न उसमें उनके लय का प्रतिपादन संगत हो जाता है। सिद्धान्त में इस श्रुति का कैसे निर्वाह होता है? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि यह श्रुति भूतादि नामक तामसाहंकार में पाँचों तन्मात्रों का एक साथ साक्षात् लय का प्रतिपादन करने में तात्पर्य नहीं रखती, अपितु शब्दतन्मात्र का साक्षात् तामसाहंकार में ही लीन होने में इसका एकमात्र तात्पर्य है, अन्य तन्मात्र उन-उन भूतों के द्वारा परम्परा से तामसाहंकार में लीन होते हैं। इस प्रकार तात्पर्य मानने पर इस श्रुति का सिद्धान्त के साथ कोई विरोध नहीं हो सकता, यदि ऐसा तात्पर्य न माना जाय तो 'पृथिव्यप्सु प्रलीयते' इत्यादि पूर्व वाक्यों से विरोध उपस्थित होगा। इन वाक्यों से यह सिद्ध होता है कि उत्तरोत्तर भूत पूर्व-पूर्व भूत में लीन हो जाते हैं। सिद्धान्त में पूर्व पूर्व भूत से तन्मात्र के द्वारा उत्तर-उत्तर भूत की उत्पत्ति होने के कारण उत्तर-उत्तर भूत का तन्मात्र के द्वारा पूर्व-पूर्व भूत में लय संगत हो जाता है। सांख्य मत में पूर्व-पूर्व भूत किसी प्रकार से भी उत्तर-उत्तर भूत का उपादान कारण नहीं है, अतः उपर्युक्त श्रुति के द्वारा प्रतिपादित लय सांख्य मत में संगत नहीं होता। अतः 'पृथिव्यप्सु प्रलीयते' इत्यादि पूर्व वाक्यों के अनुसार उत्तर-उत्तर भूत के उपादान कारण का पूर्व-पूर्व भूत में लय सिद्ध होने से 'तन्मात्राणि भूतादौ' इस श्रुति का यही तात्पर्य होना चाहिये कि तन्मात्र परम्परा से अन्त में तामसाहंकार में लीन

शब्दतन्मात्रमभवत् तच्चाकाशमजीजनत्।
स्पर्शमात्रं तथाऽऽकाशात् तस्माद्वायुरजायत॥
रूपमात्रमभूद् वायोस्तस्मादग्निरजायत।
रसमात्रं तु जज्ञेऽग्नेस्तस्मादापः प्रजज्ञिरे॥
गन्धमात्रमभूदद्भ्यो गन्धमात्रात् तथा मही॥ इति।

लीयते, आपो रसतन्मात्रे लीयन्ते" इत्यादि क्रममुक्त्वा "तन्मात्राणि भूतादौ" इति वक्तव्यम्। न चेयं श्रुतिरत्यन्तक्रमनिबन्धनपरा "आकाश इन्द्रियेषु, इन्द्रियाणि तन्मात्रेषु" इति भवतामप्यनभिमतक्रमविशेषापातप्रतीतेः।

एवम् "अष्टौ प्रकृतयः, षोडश विकाराः" इति श्रुतिरपि यथाकथञ्चिन्नेया।

हो जाते हैं। किंच, 'आकाशाद्वायुः' इत्यादि श्रुति से यह सिद्ध होता है कि आकाश आदि पूर्व पूर्व भूत से उत्तर-उत्तर भूत उत्पन्न होते हैं। इस श्रुति वचन के अनुसार उत्तर-उत्तर भूत-का पूर्व-पूर्व भूत में लय उचित ही ठहरता है। यदि 'तन्मात्राणि भूतादौ' इससे पाँचों तन्मात्रों का एक साथ तामसाहंकार में लय का प्रतिपादन हो तो इस श्रुति वचन से भी विरोध उपस्थित होगा। किंच, यदि 'तन्मात्राणि भूतादौ' इस श्रुति वचन का पाँचों तन्मात्रों का एक साथ तामसाहंकार में लय का प्रतिपादन करने में तात्पर्य होता तो 'पृथिवी गन्धतन्मात्रे लीयते, आपो रसतन्मात्रे लीयन्ते' अर्थात् 'पृथिवी गन्धतन्मात्र में लीन होती है, जल रसतन्मात्र में लीन होता है' इत्यादि क्रम से प्रत्येक भूत का प्रत्येक तन्मात्र में लय का प्रतिपादन करके अन्त में यह कहना चाहिये कि 'तन्मात्राणि भूतादौ लीयन्ते' अर्थात् तन्मात्र पाँचों तामसाहं-कार में लीन होते हैं, परन्तु ऐसा कहा नहीं गया है। इससे यही सिद्ध होता है कि 'तन्मात्राणि भूतादौ' यह श्रुति पाँचों तन्मात्रों के एक साथ तामसाहंकार में लय के प्रतिपादन में तात्पर्य नहीं रखती, किंतु परम्परा से तन्मात्रों का तामसाहंकार में लय का प्रतिपादन करने में ही इसका तात्पर्य है। किंच, यह श्रुति पूर्णरूप से क्रम को बतलाने में तात्पर्य रखती हो, ऐसी बात नहीं, क्योंकि 'आकाश इन्द्रियेषु, इन्द्रियाणि तन्मात्रेषु' इन वाक्यों में साधारण रीति से देखने पर इस प्रकार के क्रम का प्रतिपादन प्रतीत होता है, जिस क्रम को सांख्य मत वाले नहीं स्वीकार कर सकते। उपर्युक्त श्रुति यह बतलाती है कि आकाश इन्द्रियों में तथा इन्द्रियाँ तन्मात्रों में लीन होती हैं। इस क्रम को सांख्य मत वाले नहीं मानते हैं, क्योंकि इन्द्रिय के आकाश का उपादान कारण न होने से आकाश इन्द्रियों में लय को नहीं प्राप्त हो सकता, तथा तन्मात्र के इन्द्रियों का उपादान कारण नहीं होने से इन्द्रियाँ भी तन्मात्रों में लय को नहीं प्राप्त कर सकती हैं। सांख्य और वेदान्ती सभी को इस श्रुति का यही अर्थ करना पड़ता है कि आकाश इन्द्रियों का तथा इन्द्रियाँ तन्मात्रों का आश्रय लेकर रहती हैं। ऐसा अर्थ करने पर यही सिद्ध होता है कि यह श्रुति लयक्रम को नहीं बतलाती है। इससे यही फलित होता है कि ये श्रुतिवचन पूर्णरूप से लयक्रम को बतलाने में तात्पर्य नहीं रखते। इस प्रकार 'तन्मात्राणि भूतादौ' इस श्रुतिवचन से यह कथमपि सिद्ध नहीं होगा कि सभी तन्मात्र एक साथ साक्षात् तामसाहंकार में लीन होते हैं। ऐसी स्थिति में यह स्पष्ट हो जाता है कि उस श्रुति से वेदान्तिसम्मत तन्मात्र भूत के सृष्टिक्रम में कोई विरोध उपस्थित नहीं होता है।

'एवम्' इत्यादि। यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि उपनिषत् में जो यह बताया गया है कि 'अष्टौ प्रकृतयः, षोडश विकाराः' अर्थात् कारण बनने वाले तत्त्व आठ हैं, तथा

अत उक्तस्य शब्दतन्मात्रलक्षणस्य नातिव्याप्तिः । सहोत्पत्तावपि

केवल कार्य बनने वाले तत्त्व सोलह हैं। यह संख्या सांख्यमत में ही ठीक लगती है, वेदान्ती के मत में नहीं। सांख्यों ने तत्त्व-विभाग करते हुए कहा है—

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।
षोडशकश्च विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥

अर्थ—सब कार्यों की कारणभूत मूलप्रकृति किसी की भी विकृति अर्थात् कार्य नहीं है; अपि तु वह स्वतन्त्र एक तत्त्व है। महान् अहंकार और पाँच तन्मात्र किसी का कार्य और किसी का कारण होने से प्रकृति एवं विकृति दोनों हैं । ये प्रकृति तथा विकृति तत्त्व सात हैं। एकादश इन्द्रिय और पञ्च महाभूत ये सोलह तत्त्व केवल कार्य हैं, किसी तत्त्व के कारण नहीं हैं। इसलिये केवल विकृति तत्त्व १६ हैं। पुरुष एक तत्त्व है, जो न तो प्रकृति है और न विकृति। इस प्रकार तत्त्व कुल २५ हैं। इस सांख्य मत के अनुसार मूलप्रकृति, महान्, अहंकार और पंचतन्मात्र ये आठ तत्त्व प्रकृति तथा एकादश इन्द्रिय और पंचमहाभूत विकृति सिद्ध होते हैं। अतः 'अष्टौ प्रकृतयः, षोडश विकाराः' इस श्रुतिवचन का समन्वय सांख्य मत में हो जाता है। वेदान्तियों के मत में मूलप्रकृति, महान्, अहङ्कार, पंचतन्मात्र और आकाश इत्यादि चार भूत किसी न किसी तत्त्व के उपादान कारण माने जाते हैं। अतः प्रकृतियाँ बारह सिद्ध होती हैं, एकादश इन्द्रियाँ और पृथिवी केवल कार्य हैं,अतः विकृतियाँ भी बारह हैं। ऐसी स्थिति में 'अष्टौ प्रकृतयः, षोडश विकाराः' इस श्रुतिवचन का वेदान्तिमत में कैसा निर्वाह किया जाय? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि वेदान्तिसम्मत प्रकृति-विकृति का भाव 'आकाशाद्वायुः' इन अनन्यथासिद्ध श्रुतियों से प्रमाणित है, उसका अन्यथाकरण नहीं हो सकता। किन्तु 'अष्टौ प्रकृतयः, षोडश विकाराः' इस श्रुति का किसी न किसी तरह दूसरा अर्थ भी किया जा सकता है कि मूलप्रकृति, महान्, अहङ्कार, आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथिवी प्रकृति अर्थात् कारणतत्त्व हैं, जिनसे सभी कार्य उत्पन्न होते हैं। ये आठ प्रकृतियाँ हैं। पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, शब्द आदि पाँच गुण और मन ये सोलह पदार्थ केवल कार्य मात्र हैं, किसी के कारण नहीं। अतः विकार १६ हैं—ऐसा अर्थ करना चाहिये। यह अर्थ यमस्मृति के—

मनो बुद्धिरहङ्कारः खानिलाग्निजलानि भूः ।
एताः प्रकृतयस्त्वष्टौ विकाराः षोडशापरे ॥
श्रोत्राक्षि रसना घ्राणं त्वक् च सङ्कल्प एव च ।
शब्दरूपरसस्पर्शगन्धवाक्पाणिपायवः ॥
उपस्थपादाविति च विकाराः षोडश स्मृताः ।

इन वचनों द्वारा समर्थित होने के कारण आदरणीय है।

'अत' इत्यादि। इन सब विवेचनों से फलित होता है कि सिद्धान्तिसम्मत शब्दतन्मात्र लक्षण में वह अतिव्याप्ति दोष नहीं है, जो सांख्यमत के अनुसार होता था।

समकालीनत्वमेव, न त्वाकाशाहङ्कारापेक्षया स्पर्शतन्मात्रत्वादीनां मध्यमावस्थात्मकत्वमिति नातिव्याप्तिः ।

(आकाशनिरूपणम्)

अस्पर्शत्वे सति विशिष्टशब्दाधारत्वं श्रोत्राप्यायकत्वं च श्रोत्रलक्षणम् । अयं चावकाशदानादिनोपकरोतीति शास्त्रसिद्धत्वादभ्युपेत्यम् । आकाशरूपपरिणामरहितप्रकृत्यादिप्रदेशेष्वप्यवकाशोऽस्त्येव, अन्यथा तत्र स्पर्शवद्गत्यादिनिरोधप्रसङ्गात् ।

सिद्धान्ती ने शब्दतन्मात्र का यह लक्षण कहा है कि तामसाहङ्कार और आकाश के मध्य में होने वाली अवस्था से युक्त द्रव्य शब्दतन्मात्र है। सांख्य तामसाहङ्कार और आकाश के मध्य में पाँचों तन्मात्रों की उत्पत्ति मानते हैं, अतः उनके मत के अनुसार उपर्युक्त लक्षण में स्पर्शतन्मात्र आदि को लेकर अतिव्याप्ति दोष उपस्थित होता है। वह सांख्य मत श्रुतिविरुद्ध होने के कारण खण्डित हो गया। अतः वह अतिव्याप्ति दोष भी दूर हो जाता है। किंच, सूक्ष्म दृष्टि से विचार करने पर यही सिद्ध होता है कि सांख्य मत के अनुसार भी अतिव्याप्ति दोष नहीं होता है, क्योंकि सांख्य मत के अनुसार तामसाहंकार और आकाश के बीच में भले ही पाँचों तन्मात्र उत्पन्न हों, उससे भी तन्मात्रों में समानकालिकत्व (एक काल में उत्पन्न होना) ही सिद्ध होगा, यह नहीं कि तामसाहंकार और आकाश की अपेक्षा स्पर्शतन्मात्रत्व इत्यादि मध्यमावस्था हों, क्योंकि स्पर्शतन्मात्र आदि से आकाश की उत्पत्ति नहीं होती है। अतः सांख्यमत के अनुसार भी अतिव्याप्ति दोष नहीं होगा।

(आकाश का निरूपण)

'अस्पर्शत्वे' इत्यादि। आकाश का लक्षण यह है कि जो स्पर्श रहित होता हुआ शान्तत्व, घोरत्व और मूढत्व इन विशेषताओं से युक्त शब्दों का आधार हो—वह आकाश है। अथवा जो श्रोत्रेन्द्रिय का पोषक हो—वह आकाश है। प्रथम लक्षण में वायु आदि में अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये 'अस्पर्शत्व' यह विशेषण दिया गया है। शब्दतन्मात्र में अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये 'विशिष्ट' ऐसे शब्द का विशेषण रूप में प्रयोग किया गया है। शास्त्रसिद्ध होने से यह अर्थ स्वीकार्य है कि आकाश अवकाशदान इत्यादि के द्वारा उपकार करता है। इसका यह भाव नहीं है कि आकाश ही ऐसा उपकार करता हो, किन्तु आकाश रूप में परिणत न होने वाले प्रकृति आदि के प्रदेश भी अवकाश देकर उपकार करते हैं, क्योंकि वहाँ भी अवकाश है। यदि वहाँ अवकाश न हो तो वहाँ पहुँचने पर स्पर्शयुक्त पदार्थों का गमनागमन इत्यादि रुक जायेंगे। भूतसूक्ष्मयुक्त मोक्षाधिकारी जीवों का उनको लाँघ कर आगे बढ़ना असंभव हो जायगा। अतः मानना पड़ता है कि प्रकृति, महान् इत्यादि तत्त्वों में भी अवकाश है। वहाँ के अवकाशों से विलक्षण अवकाश देकर आकाश उपकार करता है। उपर्युक्त वचन का यही तात्पर्य है।

आकाशादेर्नित्यत्वादिसाधनानि निरवयवद्रव्यत्वादीन्यागमबाधान्यतरानैकान्तिकत्वादिभिर्दूषणीयानि। किञ्च, इदं नित्यत्वं किमवस्थापत्तिराहित्यम् ? किं वा द्रव्यस्य सर्वदा सत्त्वम् ? इति। न प्रथमः, पार्थिवपरमाण्वादिभिरनैकान्तिकत्वात्। पक्षे च शब्दवत्त्वतदभावाद्यवस्थास्वी-

'आकाशादेः' इत्यादि। वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक आकाश आदि को नित्य सिद्ध करने के लिए निरवयव द्रव्यत्व इत्यादि हेतुओं को उपस्थित करते हुए यह अनुमान रखते हैं कि आकाश नित्य है, क्योंकि वह निरवयव द्रव्य है। जिस प्रकार निरवयव आत्मा नित्य है, उसी प्रकार निरवयव द्रव्य होने से आकाश भी नित्य है, इत्यादि। किन्तु शास्त्र से बाधित एवं अन्यतरानैकान्तिक होने के कारण हेतुओं में दोष आ जाता है। भाव यह है कि शास्त्र से आकाश अनित्य सिद्ध है, अतः आकाश में नित्यत्वरूप साध्य का अभाव होने से हेतु बाधित है। किंच, हेतु को बतलाने वाले 'निरवयव द्रव्यत्व' शब्द से यदि यह अर्थ बतलाया जाता है कि जो द्रव्य अवयवों में समवाय संबन्ध से न रहे, वह निरवयव द्रव्य है, वह निरवयव द्रव्यत्व हेतु है—तो सिद्धान्त के अनुसार महान् अहंकार इत्यादि को लेकर व्यभिचार दोष होता है, क्योंकि महान् इत्यादि तत्त्व नित्य नहीं हैं। उनमें निरवयव द्रव्यत्वरूप हेतु है, क्योंकि सिद्धान्त में समवाय संबन्ध अमान्य होने से वे अवयवों में समवाय सम्बन्ध सेनहीं रहते हैं। यदि 'निरवयव द्रव्य' शब्द से यह अर्थ विवक्षित होता कि जो द्रव्य उपादान कारण से रहित है, वह निरवयव द्रव्य है—तब तो यह हेतु सिद्धान्तिमत के अनुसार आकाश आदि पक्ष में न रहने से अन्यतरासिद्ध हो जाता है, क्योंकि सिद्धान्त में शब्दतन्मात्र इत्यादि आकाश आदि का उपादान कारण माना जाता है। इन दोषों के कारण वे हेतु हेत्वाभास सिद्ध होते हैं। किंच, यहाँ पर यह विकल्प उपस्थित होता है कि इस अनुमान में जो नित्यत्व साध्य है, वह क्या वस्तु है ? क्या अवस्था को प्राप्त न होना नित्यत्व माना जाता है ? अथवा द्रव्य को सदा बने रहना नित्यत्व विवक्षित है ? इनमें प्रथम कल्प समीचीन नहीं है, क्योंकि पार्थिव परमाणु आदि को लेकर हेतु में व्यभिचार दोष होगा, क्योंकि परमाणु इत्यादि में संयोग इत्यादि अवस्थायें होती हैं; अत एव प्रथम कल्प के अनुसार उनमें नित्यत्वरूप साध्य नहीं रहता है, परन्तु निरवयव द्रव्यत्व रूप हेतु रहता है। अतः उनको लेकर व्यभिचार दोष अवश्य उपस्थित होगा। इतना ही नहीं, किन्तु पक्ष आकाश आदि में कभी शब्द का होना कभी न होना इत्यादि अनेक अवस्थायें होती रहती हैं, अतः प्रथम कल्प के अनुसार नित्यत्वरूपी साध्य आकाश आदि में न होने से बाध दोष होता है। शब्दत्व इत्यादि अवस्था वैशेषिक आदि दार्शनिकों को मान्य है, अतः आकाश आदि में अवस्थाराहित्यरूप साध्य को उपस्थित करने पर उनके मत के साथ विरोध होने से अपसिद्धान्त दोष भी आता है। अतः प्रथम कल्प अमान्य सिद्ध होता है। द्वितीय कल्प भी समीचीन नहीं, क्योंकि इस कल्प में सिद्धसाधनत्व दोष उपस्थित होता है। सिद्धान्ती आकाश आदि के रूप में परिणत होनेवाले प्रकृति-

कारेण बाधापसिद्धान्तप्रसङ्गात्। न द्वितीयः, सिद्धसाधनत्वात्। अवयव-विश्लेषलक्षणो विनाशो निषिध्यत इति चेन्न, अहङ्कारादिदशाप्राप्तस्य सिद्धसाधनत्वादेव। वायुत्वपञ्चीकरणादिप्राप्तावस्थाभेदे सर्वोपपत्तिः प्रागेवोक्ता।

(आकाशस्य प्रत्यक्षत्वम्)

प्रत्यक्षश्चायमाकाशः, यदोन्मीलनं चक्षुषः, तदैव आकाशोऽयमिति प्रतीतेः। न च नीरूपस्य कथं चाक्षुषमिति वाच्यम्? रूपवतो वा कथं चाक्षुष-

द्रव्य का सदा सद्भाव मानते हैं। वह प्रकृतिद्रव्य ही आकाश है। अतः सिद्धान्तिमत के अनुसार विचार करने पर यही फलित होता है कि द्वितीय कल्प में सिद्धसाधनत्व दोष है। यहाँ पर यह पूर्वपक्ष उपस्थित होता है कि अवयव का वियोगरूपी विनाश न होना ही नित्यत्व है, यही यहाँ साध्य है। इस पूर्वपक्ष का समाधान यह है कि आकाश द्रव्य को नित्य मानने वाले वैशेषिक आदि दार्शनिकों से यह पूछना चाहिये कि क्या पूर्वा स्था में आकाश में अवयव के वियोगरूपी विनाश का अभाव आप लोगों को विवक्षित है? या उत्तरावस्था में अवयव के वियोगरूपी विनाश का अभाव विवक्षित है? अथवा आकाशावस्था में अवयव के वियोगरूपी विनाश का अभाव विवक्षित है? इन तीनों में से कोई भी पक्ष समीचीन नहीं है, क्योंकि सिद्धान्ती भी आकाश की अपेक्षा पूर्वावस्था अर्थात् महदादि अवस्थाओं में उस द्रव्य में—जो आकाश रूप में परिणत होने वाला है—अवयव के वियोगरूपी विनाश का अभाव मानते हैं। अतः प्रथम कल्प में सिद्धसाधनत्व दोष अनिवार्य रूप से उपस्थित होगा। आकाश की अपेक्षा उत्तरावस्था अर्थात् वायुत्व आदि अवस्थाओं में उस द्रव्य में अवयव का वियोगरूपी विनाश अवश्य होता है, क्योंकि यह पहले ही कहा जा चुका है कि जब प्रकृतिद्रव्य के प्रदेशविशेषों में स्पर्श इत्यादि परिणाम होते हैं तब उस दशा को प्राप्त प्रकृतिद्रव्य में छेदन, भेदन और परिस्पन्द इत्यादि होते हैं। अतः द्वितीय पक्ष के अनुसार वायुत्वादि अवस्थाओं में उपर्युक्त विनाश के अवर्जनीय होने से बाध दोष होता है। यदि आकाशत्वावस्था को लेकर विचार किया जाय तो भी बाध दोष उपस्थित होता है, क्योंकि सिद्धान्ततः आकाश में पञ्चीकरण माना जाता है। पाँचों भूतों को विभक्त कर प्रत्येक के अंशों को दूसरे भूतांशों से मिलाना ही पञ्चीकरण है। इससे सिद्ध होता है कि आकाश के अवयवों में विभाग होता है, अनन्तर दूसरों के साथ संमिश्रण होता है। इससे फलित होता है कि तृतीय पक्ष के अनुसार विचार करने पर बाध उपस्थित होगा। इस प्रकार दोष दुष्ट होने के कारण उपर्युक्त तीनों में से कोई भी पक्ष समीचीन नहीं है। अतः उन पक्षों के अनुसार आकाश आदि का नित्यत्व सिद्ध नहीं किया जा सकता।

(आकाश प्रत्यक्ष है)

'प्रत्यक्षश्च' इत्यादि। आकाश प्रत्यक्ष है, क्योंकि नेत्र खुलते ही सब को यह प्रतीति होती है कि यह आकाश है। इस सहसा होने वाली प्रतीति को अनुमिति नहीं मान सकते, क्योंकि उसमें व्याप्त्यादि ज्ञान में विलम्ब होने के कारण विलम्ब अनिवार्य है। यह प्रतीति सहसा होती है, अतः यह प्रत्यक्ष ही है। इस प्रतीति का विषय आलोक

मिति प्रसङ्गात्। उपलम्भसिद्ध्या योग्यतयेति चेत्? तुल्यम्। अन्यथा रूपरूपिरूपैकार्थसमवायाद्यवान्तरभेदकल्पनानुपपत्तेश्च।

पञ्चीकरणेन वा व्यष्टिरूपसिद्धिर्भाष्योक्ता। प्रमेयसंग्रहे चोक्तम्—"यथा कालस्य वस्तुधर्मतया सर्वप्रतीत्यन्तर्भावान्न पृथग्रूपवत्त्वम्, गगनस्य दिशां च

नहीं है, क्योंकि 'यहाँ आलोक है' ऐसा आलोकाधिकरणरूप में वह पदार्थ प्रतीत होता है। यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि रूप शून्य आकाश का चक्षुरिन्द्रिय से कैसे प्रत्यक्ष हो सकता है? इस प्रश्न का उत्तर देने के पूर्व हम यह जानना चाहेंगे कि रूप वाले पदार्थ का चक्षुरिन्द्रिय से कैसे प्रत्यक्ष होता है। यदि इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जाय कि सब का यह अनुभव है कि रूप वाले द्रव्य प्रत्यक्ष होते हैं, अतः इस अनुभव के अनुसार यह मानना पड़ता है कि रूपवाले पदार्थों में प्रत्यक्ष होने की योग्यता है, अतः उनका प्रत्यक्ष होता है—तब तो हम भी यह उत्तर दे सकते हैं कि सभी का यह अनुभव है कि आकाश दिखाई देता है। इस अनुभव के अनुसार यह मानना पड़ता है कि रूपशून्य आकाश में भी प्रत्यक्ष होने की योग्यता है, अतः उसका प्रत्यक्ष होता है। यदि चक्षुरिन्द्रिय से वेद्य होने के लिये अनुभवानुसार नाना प्रकार की योग्यता न मानकर रूपवान् की ही योग्यता मानी जाय तो चक्षुर्ग्राह्य पदार्थों में इतने अवान्तर भेदों—कि रूप चक्षु से गृहीत होता है, रूप वाले द्रव्य चक्षु से गृहीत होते हैं, तथा रूप के साथ एक द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से रहने वाले पदार्थ अर्थात् घटत्व जाति इत्यादि चक्षु से गृहीत होते हैं—की कल्पना करने की क्या आवश्यकता? इनकी कल्पना अनुपपन्न हो जायगी। यदि इस दोष के समाधानार्थ यह कहा जाय कि अनुभवानुसार इन भेदों को मानना पड़ता है, इन पदार्थों के प्रत्यक्ष होने से यह भी मानना पड़ता है कि रूप को चक्षुरिन्द्रिय से गृहीत होने के लिये अपेक्षित योग्यता रूपत्व ही है, रूपवाले पदार्थ को चक्षुरिन्द्रिय से गृहीत होने के लिये अपेक्षित योग्यता रूप वाला होना ही है, तथा रूपवाले घटादि पदार्थों में विद्यमान घटत्व इत्यादि जाति को चक्षु से प्रत्यक्ष होने के लिये अपेक्षित योग्यता रूप के साथ उन जातियों को उस एक द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से बने रहना ही है—तब तो हम यह भी कह सकते हैं कि रूपहीन होने पर भी आकाश का नेत्र खुलते ही सभी को प्रत्यक्ष होता है, अतः इसमें भी वैसी ही किसी योग्यता की कल्पना करनी चाहिये। यह कहना नितान्त अनुचित है कि आकाश का चक्षु से प्रत्यक्ष नहीं होता, यह अनुभव विरुद्ध बात है, अत एव अनादरणीय है।

'पञ्चीकरणेन' इत्यादि। यहाँ पर दूसरा समाधान यह है कि आकाश में पञ्चीकरण के अनुसार रूप है, अतः उसके प्रत्यक्षत्व में कोई आपत्ति नहीं। पञ्चीकरण का भाव यह है कि ईश्वर पञ्चभूतों की सृष्टि करके प्रत्येक भूत को दो-दो भागों में विभक्त करता है, उनमें एक भाग को चार भागों में विभक्त कर इन चार भागों को अन्य भूतों के अविभक्त अर्धांशों के साथ मिला देता है। मिलाने पर यह सिद्ध होता है कि आकाश में आकाश का अर्धांश है, अन्य अर्धांश अन्य भूतों के चार अष्टमांशों से बने हैं। इस प्रकार आकाश आदि भूतों में पाँच भूतों का अंश मिश्रित है। इस मिश्रण को ही पञ्चीकरण कहते हैं। इस पञ्चीकरण के अनुसार

त्रिवृत्करणेन रूपवत्त्वम्" इत्यादि। यत्तूक्तं भाष्ये—"न च चक्षुषा सन्मात्रं गृह्यते, तस्य रूपरूपिरूपैकार्थसमवेतपदार्थग्राहित्वात्" इति। तत् प्रत्यक्षस्य विशिष्टविषयत्वपरम्, न तु रूपवन्मिश्रितत्वाख्यसम्बन्धवर्जनपरम्। अत एव हि—"रूपरूपिरूपैकार्थसन्निवेशाद्यालिप्तमेव चाक्षुषमिति स्थितम्" इति प्रमेयसंग्रहोक्तिः। अतः संयुक्तसमवेतस्यापि रूपस्य कार्यकरत्वमुपलम्भबलाद् ग्राह्यम्।

बने हुए भूत व्यष्टिभूत हैं। आकाश में तेज,जल और पृथिवी का अंश मिश्रित होने से आकाश रूपवान् बन जाता है। इसलिये वह चाक्षुष प्रत्यक्ष का विषय होता है। इस अर्थ को श्रीभाष्यकार ने 'आकाशे चाविशेषात्' इस सूत्र के भाष्य में कहा है। इस समाधान के अनुसार यह फलित होता है कि रूपवाले पदार्थों से जो दूसरा पदार्थ मिश्रित है उसका भी प्रत्यक्ष हो सकता है, वहाँ रूपवान् पदार्थ से मिश्रित होना ही सन्निकर्ष है। इसके अनुसार आकाश का प्रत्यक्ष होता है। प्रमेयसंग्रह ग्रन्थ में यह कहा गया है कि काल पदार्थों के प्रति विशेषण होकर सभी प्रतीतियों में भासित होता है, उसको अलग से रूपवाला होने की आवश्यकता नहीं होती। जिस प्रकार रूपवाले पदार्थों का प्रत्यक्ष होने के समय उनकी संख्या अलग से रूपवाली न होने पर भी विशेषण रूपमें प्रत्यक्ष होती है,उसी प्रकार काल का भी प्रत्यक्ष होता है। आकाश और दिशाओं में त्रिवृत्करण से रूप होने के कारण वे भी प्रत्यक्ष होते हैं। पृथिवी, जल और तेज में पूर्वोक्त रीति से होने वाला संमिश्रण त्रिवृत्करण कहलाता है। यह त्रिवृत्करण पञ्चीकरणके प्रदर्शनार्थ कहा गया है। प्रश्न—अद्वैतिसम्मत सन्मात्र प्रत्यक्ष का खण्डन करते समय भाष्य में यह कहा गया है कि सन्मात्र ब्रह्म का चक्षुरिन्द्रिय से ग्रहण नहीं हो सकता, क्योंकि रूप, रूपवाला द्रव्य तथा रूपवाले द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से रहने वाले पदार्थ मात्र का प्रत्यक्ष ज्ञान कराने में ही चक्षु समर्थ है, सन्मात्र ब्रह्म ऐसा पदार्थ नहीं है। इस भाष्य से यह सिद्ध होता है कि इतने ही पदार्थों का चाक्षुष प्रत्यक्ष हो सकता है, ऐसी स्थिति में यह कैसे कहा जा सकता है कि रूपवाले पदार्थों से मिश्रित पदार्थों का भी प्रत्यक्ष होता है? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि उस भाष्य का यही तात्पर्य है कि विशेषण विशिष्ट वस्तु का ग्रहण प्रत्यक्ष से होता है,निर्विशेष वस्तु का नहीं। उस भाष्य का यह तात्पर्य नहीं है कि रूपवाले पदार्थों से मिश्रित पदार्थ का प्रत्यक्ष नहीं होता है, अत एव रूपवाले पदार्थों से मिश्रित होना इस सन्निकर्ष को त्यागा जाय। यह सन्निकर्ष भी सिद्धान्त में मान्य है। इस सन्निकर्ष से ही आकाश आदि प्रत्यक्ष माने जाते हैं। अत एव प्रमेयसंग्रह में यह कहा गया है कि रूप, रूपी और रूप के साथ एक वस्तु में समवाय सम्बन्ध इत्यादि रखने वाले पदार्थ चक्षु से गृहीत होते हैं। यहाँ आदि पद से रूपवाले पदार्थों से मिश्रित होना यह सम्बन्ध विवक्षित है। संयुक्त पदार्थ में रहने वाला रूप दूसरे रूपहीन पदार्थ के विषय में प्रत्यक्ष ज्ञान को उत्पन्न कर सकता है। यह अर्थ आकाशादि के विषय में होने वाले प्रत्यक्षानुभव के अनुसार मान्य होता है।

न चेश्वरादावतिप्रसङ्गः, गुरुत्वादितुल्यत्वात् । यत्तु प्रमेयसंग्रहे—“अद्य जातस्य चक्षुरपि नष्टरूपं वायुं गृह्णाति” इति । तदप्युद्भूतरूपाभावपरमेव । अत एवंप्रकारेण रूपित्वान्नभस आकाशमस्ति श्याममिति प्रतीतिः ।

(आकाश आवरणाभावरूप इति बौद्धमतस्य खण्डनम्)

अत एव चेयं प्रतीतिर्नावरणाभावावलम्बना, विधिरूपत्वात्, भावान्तराभाववादिनस्त्वदोषत्वात् । अतिरिक्तवादिनां तु प्रागभावादिविकल्प-

'न चेश्वरादौ' इत्यादि । यहाँ पर यह शंका होती है कि रूपवन्मिश्रितत्व (रूपवाले पदार्थों से मिश्रित होना) रूप सन्निकर्ष यदि मान्य है, तो ईश्वर इत्यादि का प्रत्यक्ष क्यों नहीं होता है, वे भी तो रूपवाले पदार्थों से मिले हुए रहते हैं ? समाधान यह है कि यद्यपि रूपवाले पदार्थों से मिलकर रहना आकाश और ईश्वर दोनों में समानरूप से संगत होता है, परन्तु यह अन्तर ध्यान देने योग्य है कि आकाश प्रत्यक्ष होने योग्य पदार्थ है, ईश्वर नहीं । कौन प्रत्यक्ष होने योग्य है, कौन नहीं ? इस विषय में निर्णय अनुभव के बल पर ही करना होगा । वैशेषिकों ने यह माना है कि रूप के साथ एक वस्तु में समवाय सम्बन्ध से रहने के कारण उस वस्तु की संख्या संयोग और विभाग इत्यादि गुणों के द्वारा प्रत्यक्ष होती है । यदि उनसे यह पूछा जाय कि रूपवाले पदार्थ में समवाय सम्बन्ध से रहने वाला गुरुत्व चक्षु से क्यों नहीं गृहीत होता ? तो उत्तर में उन्हें यही कहना होगा कि यद्यपि सन्निकर्ष संख्या और गुरुत्व दोनों में समानरूप से रहता है, तथापि प्रत्यक्ष योग्य होने से संख्या ही प्रत्यक्ष होती है, किन्तु प्रत्यक्ष योग्य होने पर भी गुरुत्व प्रत्यक्ष नहीं होता । ऐसा ही उत्तर हम भी ईश्वरादि के विषय में दे सकते हैं । प्रमेयसंग्रह में यह जो कहा गया है कि आज उत्पन्न हुए बच्चे का नेत्र भी रूप रहित वायु के विषय में प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं करा सकता । इस कथन का यही अभिप्राय है कि वायु में उद्भूत (स्थूल) रूप नहीं हैं, अत एव वायु चक्षु से प्रत्यक्ष नहीं है, यह अभिप्राय नहीं है कि वायु में सर्वथा रूप नहीं है, क्योंकि पञ्चीकरण प्रक्रिया के अनुसार वायु में रूप का सद्भाव अनिवार्य है । रूप के होने पर भी वह उद्भूत नहीं है, अत एव वायु का प्रत्यक्ष नहीं होता । आकाश में उद्भूत है, अत एव उसका प्रत्यक्ष होता है । यहाँ उद्भूत है, यहाँ नहीं, इसका निर्णय अनुभव के ही अनुसार करना होगा । अत एव उपर्युक्त रीति से आकाश में रूप होने से ही आकाश के विषय में यह प्रत्यक्षानुभव हो रहा है कि आकाश श्याम है ।

(आकाश आवरणाभावरूप है, इस बौद्धमत का खण्डन)

'अत एव' इत्यादि । आकाश श्याम है, इस प्रत्यक्ष प्रतीति से यह सिद्ध होता है कि आकाश नीलरूप वाला कोई द्रव्य है, क्योंकि द्रव्य में ही रूप रह सकता है । इससे सिद्ध होता है कि उपर्युक्त आकाश की प्रतीति आवरणाभाव को लेकर नहीं हो सकती । क्योंकि उस अभाव में श्याम रूप नहीं रह सकता है । बौद्धों ने आकाश के विषय में यह माना है कि आवरणों का अभाव ही आकाश है । यह मत उपर्युक्त प्रतीति से खण्डित हो जाता है ।

दुःस्थत्वात्, कृत्स्नप्रतियोगिकनिषेधस्यासिद्धेः, आवरणेष्वपि तादात्म्याभावस्य सामानाधिकरण्यनिषेधरूपत्वात्, संसर्गाभावस्य च यत्किञ्चित्संसर्गिप्रत्ययमन्तरेणानुपपत्तेः, तथा च स एवाकाश इति स्यात्। न च काल्प-

किंच, इस मत में अनेक दोष हैं—(१) सब का यह अनुभव है कि निषेध करने पर अभाव विदित होता है, नञ् निपात का अर्थ अभाव होता है। नञर्थ का उल्लेख न होने पर भी आकाश इस प्रकार प्रतीत होता है कि आकाश नील है, इत्यादि। इस प्रकार विधिरूप से प्रतीत होने के कारण मानना पड़ता है कि आकाश कोई भाव पदार्थ है, वह अभावरूप नहीं है। (२) किंच, मीमांसक और वेदान्ती यह मानते हैं कि एक भाव पदार्थ ही विरोधी पदार्थों के प्रति अभावरूप में प्रतीत होता है। विरोधी भाव पदार्थ ही अभाव है। ऐसी स्थिति में आवरणों का अभाव भी आवरण विरोधी एक भाव पदार्थ ही होगा। आवरणाभावरूपी आकाश को एक भाव पदार्थ ही मानना होगा। उसको तुच्छ नहीं कह सकते। (३) वैशेषिक और नैयायिक इत्यादि दार्शनिक भाव से व्यतिरिक्त रूप में अभाव पदार्थ को मानते हैं। उनके मत के अनुसार भी आकाश को आवरणाभाव नहीं माना जा सकता, क्योंकि वैसा मानने पर यह विकल्प उपस्थित होगा कि क्या आवरण का प्रागभाव आकाश है ? या आवरण का प्रध्वंसाभाव ? अथवा आवरण का अत्यन्ताभाव आकाश है ? या आवरण का अन्योन्याभाव ? इन सभी कल्पों में दोष है। उन दोषों का विवरण इस प्रकार है— यदि कोई यह कहे कि सभी आवरणों का अभाव आकाश है—तब तो असम्भव होगा, क्योंकि विभिन्न कई आवरणों को लेकर उनमें किसी का प्रागभाव, किसी का प्रध्वंसाभाव एवं किसी का अत्यन्ताभाव भले ही सिद्ध हो, किन्तु सभी आवरणों का प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव एवं अत्यन्ताभाव हो ही नहीं सकता। (४) अभाव दो प्रकार के होते हैं—(१) अन्योन्याभाव और (२) संसर्गाभाव। संसर्गाभाव में प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव और अत्यन्ताभाव का अन्तर्भाव हो जाता है। अन्योन्याभाव ही भेद है, वह अभेद का निषेधरूप होने से तादात्म्याभाव कहलाता है। यदि कोई बौद्ध आवरणान्योन्याभाव को आकाश कहे, तो इस पक्ष में भी दोष उपस्थित होता है। अन्योन्याभाव स्थल में यह माना जाता है कि प्रतियोगितावच्छेदक धर्म एवं अधिकरणतावच्छेदक धर्म मिलकर एक स्थान में नहीं रहते। जिसमें आवरणभेद कहा जाता है, उसमें रहने वाला धर्म अधिकरणतावच्छेदक और आवरणत्व प्रतियोगितावच्छेदक है। जिसमें आवरणत्व हो वह आवरण है, उसमें आवरणभेद नहीं कहा जा सकता। जहाँ आवरणत्व न हो, वहीं आवरणभेद कहा जा सकता है। यदि आवरणान्योन्याभाव अर्थात् आवरणभेद आकाश हो तो लोक में सब को होने वाली 'पृथिवी में आकाश है' इस प्रकार की प्रतीति असंगत होजायगी, क्योंकि इस प्रतीति में भासमान आकाश बौद्धों के मतानुसार आवरण का भेद है। पृथिवी में आवरणत्व है। जब पृथिवी किसी का आवरण बनती है, उस स्थिति में आवरण भेद रूपी आकाश नहीं रह सकता। इससे सिद्ध होता है कि आवरणान्योन्याभाव अर्थात् आवरणभेद को आकाश मानना उचित नहीं। प्रश्न—जिस प्रकार घटाभाव की प्रतीति में किसी घट का प्रागभाव, किसी घट का प्रध्वंसाभाव, एवं किसी घट का अत्यन्ताभाव

निकाधिकरणनिषेधः, अबाधितत्वायोगात् । नाप्यालोकतिमिरावलम्बनः, तेष्वाकाशप्रतीतिव्यवहारयोरयोगात्, आरोपस्यापि प्रतीतिपूर्वकत्वात्, अप्रत्यक्षत्वे च तस्याङ्गुल्या निर्देशपूर्वकपामरव्यवहारगोचरता निर्मूला स्यात्, शब्दाधिकरणपरिशेषानुमानादेरपामरविषयत्वादशक्यत्वाच्च ।

भासित होता है, इसी प्रकार आवरणसंसर्गाभाव को आकाश मानकर यदि यह कहा जाय कि आवरणाभाव आकाश है. तो इस प्रतीति में किसी आवरण का प्रागभाव, किसी का प्रध्वंसाभाव तथा किसी का अत्यन्ताभाव भासित हो सकता है । यदि इस आवरण के संसर्गाभाव को ही आकाश माना जाय तो इसमें क्या आपत्ति है ? उत्तर—यह सिद्धान्त सभी को मान्य है कि 'यहाँ पर घट नहीं है' इत्यादि रूप में संसर्गाभाव किसी अधिकरण में ही कहा जा सकता है, वह अधिकरण उस संसर्गाभाव से भिन्न है । इस बात को भावातिरिक्त अभाव को मानने वाले सभी दार्शनिक मानते हैं । ऐसी स्थिति में यहाँ पर यह विचार उपस्थित होता है कि लोक में यह जो समझा जाता है कि यहाँ आवरण नहीं है । यहाँ पर 'यहाँ' इस शब्द से कौन सा अर्थ विवक्षित है ? 'यहाँ' इस शब्द से जो अर्थ विवक्षित है, उसमें आवरण का अभाव कहा जाता है, वह पदार्थ जो आवरण भाव का अधिकरण है—आवरणभाव से अतिरिक्त है । आवरणाभाव से व्यतिरिक्त बनने वाले किसी एक पदार्थ को 'यहाँ' इस शब्द से बोध्य मानकर उसमें आवरणाभाव को कहना चाहिए । जो पदार्थ आवरणाभाव का अधिकरण माना जायगा, वह पदार्थ आकाश ही है । इससे सिद्ध होता है कि आकाश आवरण के संसर्गाभाव से भी भिन्न है । प्रश्न—'यहाँ आवरण नहीं है' इस प्रतीति में 'यहाँ' शब्द से काल्पनिक अधिकरण का उल्लेख करके उसमें आवरण का अभाव कहा जाता है । काल्पनिक पदार्थ मिथ्या होता है । इस प्रतीति से सत्य आकाश कैसे सिद्ध हो सकता है ? उत्तर—इस प्रतीति में भासित होने वाला अधिकरण काल्पनिक नहीं हो सकता, क्योंकि काल्पनिक पदार्थ उत्तरकाल में बाधित होता है । यह अधिकरण अबाधित है, काल्पनिक मानने पर वह अबाधित नहीं बन सकता है । उसके अबाधित होने से मानना पड़ता है कि इस प्रतीति में भासित होने वाला अधिकरण काल्पनिक नहीं है, किन्तु सत्य है । इस प्रकार उपर्युक्त प्रतीति के अनुसार आकाश सत्य सिद्ध होता है । प्रश्न—'यहाँ आवरण नहीं है' इस प्रतीति में अधिकरण रूप में आकाश नहीं भासता है, किन्तु प्रकाश और अन्धकार इत्यादि पदार्थ ही उस प्रतीति में भासते हैं, उनमें आवरण का अभाव कहा जाता है । उस प्रतीति में आकाश अधिकरणरूप में भासित होता है । ऐसा क्यों मानना चाहिए ? उत्तर—'यहाँ आवरण नहीं है' इस प्रतीति में जिस पदार्थ को अधिकरण मानकर आवरणाभाव का व्यवहार होता है उसी पदार्थ को अधिकरण मानकर लोक में यह भी व्यवहार होता है कि 'आकाश में प्रकाश है, आकाश में अन्धकार है' इत्यादि । इस प्रतीति के अनुसार प्रकाश इत्यादि के प्रति अधिकरण रूप में भासने वाला आकाश उनसे भिन्न है । वही 'यहाँ आवरण नहीं है' इस प्रतीति में भी अधिकरण रूप से भासित होता है । वह प्रकाश और अन्धकार इत्यादि से भिन्न है, क्योंकि कोई भी प्रकाश और अन्धकार को आकाश नहीं

(आकाशानुमेयत्ववादखण्डनम्)

नहि शब्दस्य गन्धवद् भेर्याद्यवयवधर्मत्वे कारकतया व्यञ्जकतया चाभ्युपगतवायुधर्मत्वे कश्चिद् दोषः, न च स्पर्शनादिग्राह्यत्वप्रसङ्गः, एकभूत-गुणस्यैव गन्धरसरूपादेर्भिन्नाद्यग्राह्यत्वस्य दृष्टत्वात्। एवं बाधकान्तरमपि दूष्यम्। गौरवञ्च भवतो बाधकं स्यात्। आगमवशात्तु वयमाकाशे शब्दमिच्छामः।

समझता, न तो उनको आकाश ही कहता है। प्रश्न—आकाश नामक कोई भ्रमसिद्ध पदार्थ ही 'आकाश नील है' इस प्रतीति में भासित होता है, ऐसा ही क्यों न माना जाय? उत्तर—जहाँ पर विदित पदार्थ का दूसरे वस्तु में आरोप होता है, वही भ्रमत्वेन भासित होता है। आकाश यदि कहीं पर वास्तव में न हो तो उसका आरोप हो ही नहीं सकता। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि 'आकाश नील है' इस प्रतीति का विषय आवरणाभाव नहीं हो सकता, किन्तु भिन्न आकाश नामक पदार्थ ही विषय है, यही मानना पड़ेगा। इस प्रकार आकाश प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध होता है। यदि आकाश प्रत्यक्ष नहीं होता तो सामान्य जन तक अंगुलि से निर्देश करके 'यह आकाश है' इस प्रकार जो व्यवहार करते हैं, वह व्यवहार निर्मूल हो जायगा। वैशेषिक इत्यादि दार्शनिकों ने यह जो माना है कि परिशेषानुमान आदि के द्वारा आकाश शब्दाधिकरण के रूप में सिद्ध होता है, आकाश में अनुमान ही प्रमाण है, प्रत्यक्ष नहीं। उनका यह मन्तव्य समीचीन नहीं है, क्योंकि सामान्य जन परिशेषानुमान एवं उसकी क्रिया से सर्वथा अनभिज्ञ होते हैं, तथापि आकाश का व्यवहार करते हैं। इससे मानना पड़ता है कि वे प्रत्यक्ष प्रमाण से ही आकाश को जानते हैं। किंच, परिशेषानुमान आदि से आकाश को सिद्ध करना अशक्य भी है।

('आकाश अनुमानगम्य है' इस वाद का खण्डन)

'नहि' इत्यादि यहाँ पर यह विचारणीय है कि आकाश अनुमान प्रमाण से सिद्ध होता है या नहीं। वैशेषिक कहते हैं कि आकाश अनुमान प्रमाण से सिद्ध होता है। शब्द किसी द्रव्य का आश्रय लेकर रहता है, क्योंकि वह गुण है। जिस प्रकार रूप इत्यादि गुण द्रव्य का आश्रय लेकर रहते हैं, उसी प्रकार शब्द को भी रहना चाहिए। इस अनुमान से शब्द का आश्रय जो द्रव्य सिद्ध होता है, वह आकाश ही है, क्योंकि परिशेषानुमानों से यह सिद्ध होता है कि शब्द इतर द्रव्यों का आश्रय लेकर नहीं रहता है। वैशेषिकों का यह मत समीचीन नहीं है, क्योंकि यह कोई नियम नहीं है कि शब्दाश्रय द्रव्य आकाश ही हो। अन्य द्रव्य भी शब्द का आश्रय हो सकते हैं। जिस प्रकार गन्ध पुष्प का धर्म है, वायु के द्वारा पुष्प के कण जब बहुत दूर पहुँचाये जाते हैं, तथा उन कणों के धर्म गन्ध का दूर देश में घ्राणेन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है, उसी प्रकार 'भेरी का शब्द है' इत्यादि अनुभव के अनुसार शब्द भेरी का धर्म है, दण्ड से ताडन करने पर भेरी के अवयव बहुत दूर तक पहुँच जाते हैं, उन अवयवों में विद्यमान शब्द गुण बहुत दूर देश में भी सुना जाता है, इस प्रकार माना जा सकता है। यह भी कहा जा सकता है कि शब्द को अनित्य मानने वाले वैशेषिकों ने जिस वायु को शब्द

(वायुनिरूपणम्)

आकाशात् स्पर्शतन्मात्रम्, ततो वायुः। तस्य विशिष्टस्पर्शवत्त्वे सति रूपशून्यत्वम्, अस्मदादिस्पर्शनैकेन्द्रियग्राह्यद्रव्यत्वम्, अनुष्णाशीतस्पर्शविशिष्टत्वे सति गन्धशून्यत्वमित्यादि लक्षणम् ।

का उत्पादक माना है, शब्दों को नित्य मानने वाले मीमांसकों ने जिस वायु को शब्द का अभिव्यंजक (प्रकाशक) माना है, यदि शब्द उस वायु का ही धर्म मान लिया जाय तो इसमें कोई दोष नहीं। प्रश्न—यदि शब्द वायु का धर्म है तो उस शब्द का भी उसी प्रकार त्वगिन्द्रिय से ग्रहण क्यों नहीं होता, जिस प्रकार वायु का धर्म स्पर्श त्वगिन्द्रिय से गृहीत होता है। इससे यही मानना पड़ता है कि शब्द वायु का धर्म नहीं है। उत्तर—जिस प्रकार एक भूत अर्थात् पृथिवी के गुणभूत गन्ध, रस और रूप इत्यादि धर्मों का विभिन्न इन्द्रियों द्वारा ग्रहण होता है, उसी प्रकार वायु का धर्म बनने पर भी शब्द और स्पर्श का विभिन्न इन्द्रियों से ग्रहण हो सकता है, इसमें कोई आपत्ति नहीं । इसी प्रकार वैशेषिकों द्वारा उपस्थित की जाने वाली अन्यान्य बाधक युक्तियों का खण्डन करना चाहिए। वे इस युक्ति को उपस्थित करते हैं कि पृथिवी आदि के जो रूप इत्यादि गुण हैं, वे श्रोत्रेन्द्रिय से गृहीत नहीं होते हैं। शब्द का तो श्रोत्रेन्द्रिय से ही ग्रहण होता है। इस वैषम्य को देखकर यही मानना चाहिए कि शब्द पृथिवी आदि का गुण नहीं है। वैशेषिकों की यह युक्ति युक्त्याभास है, समीचीन युक्ति नहीं। क्योंकि इस युक्ति के अनुसार यह भी कहा जा सकता है कि यदि गन्ध पृथिवी का गुण होता तो घ्राणेन्द्रिय से गृहीत नहीं हो सकता। जिस प्रकार पृथिवी का गुण बनने वाले रूप इत्यादि का घ्राणेन्द्रिय से ग्रहण नहीं होता, उसी प्रकार गन्ध का पृथिवी का गुण बनने पर भी घ्राणेन्द्रिय से ग्रहण नहीं होना चाहिए, परन्तु गन्ध का घ्राणेन्द्रिय से ग्रहण होता है। अतः यही मानना होगा कि गन्ध पृथिवी का गुण नहीं है। इसका वैशेषिक क्या उत्तर दे सकते हैं ? निश्चित है कि वैशेषिक इसका यही उत्तर देंगे कि गन्ध पृथिवी का ही गुण है, गन्ध में पृथिवी के गुणत्वाभाव को सिद्ध करने वाली उपर्युक्त युक्ति युक्त्याभास है। उसी प्रकार हम भी शब्द में पृथिव्यादि गुणत्वाभाव को सिद्ध करने वाली उपर्युक्त युक्ति को युक्त्याभास कह सकते हैं। इस प्रकार पृथिव्यादि द्रव्य ही शब्द का आश्रय बन सकते हैं। इन द्रव्यों के अतिरिक्त किसी अन्य द्रव्य की कल्पना कर उसे शब्दाश्रय मानने की आवश्यकता नहीं। अनुमान प्रमाण से आकाश सिद्ध नहीं होगा। किंच, जब पृथिव्यादि द्रव्य ही शब्द का आश्रय हो सकते हैं, तब शब्दाश्रयरूप अतिरिक्त द्रव्य की कल्पना करने पर गौरव दोष भी होगा। प्रश्न—यदि शब्द पृथिव्यादि द्रव्यों में रह सकता है, तो वेदान्ती आकाश में शब्द का सद्भाव क्यों मानते हैं ? उत्तर—हम युक्ति से आकाश में शब्द नहीं मानते हैं, किन्तु शास्त्रप्रमाण के आधार पर आकाश में शब्द का सद्भाव मानते हैं। शास्त्र में जो जैसे कहा गया है, उसे वैसे ही मानना उचित है।

(वायु का निरूपण)

'आकाशात्' इत्यादि। आकाश से स्पर्शतन्मात्र उत्पन्न होता है। उससे वायु

अस्य त्वगिन्द्रियायोग्यत्वाप्रत्यक्षत्वादिसाधनान्यरूपिद्रव्यत्वादीन्युपलम्भविरोधानैकान्त्यादिभिर्निरसनीयानि। स्पर्शवत्त्वमेव हि स्पर्शनेन्द्रिय ग्राह्यत्वौपयिकं न रूपवत्त्वम्। तथा च भाष्यं तदनुसारि विवरणकारवचनं च—"स्पर्शनमपि न सन्मात्रविषयं स्पर्शतद्वद्वस्तुविषयत्वात्" इति। प्रमेयसंग्रहश्च—"त्वगिन्द्रियस्यापि स्पर्श-

उत्पन्न होता है। वायु के तीन लक्षण हैं—(१) जिस द्रव्य में शान्तत्व, घोरत्व और मूढत्व इन विशेषताओं से युक्त स्पर्श रहे तथा रूप न हो, वह द्रव्य वायु है। आकाश आदि में अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये इस लक्षण में स्पर्शत्व विशेषण दिया गया है। तन्मात्र में अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये स्पर्श के प्रति विशिष्टत्व विशेषण दिया गया है। तेज आदि में अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये रूपशून्यत्व विशेषण दिया गया है। (२) अस्मदादि के केवल त्वगिन्द्रिय से ही जो द्रव्य गृहीत होता है, वह वायु है। (३) जो द्रव्य अनुष्णाशीत स्पर्श वाला होता हुआ गन्धरहित हो, वह द्रव्य वायु है। इसी प्रकार और भी अन्यान्य लक्षण कहे जा सकते हैं।

'अस्य' इत्यादि। सिद्धान्त में वायु को प्रत्यक्ष माना जाता है, क्योंकि उसका त्वगिन्द्रिय से ग्रहण होता है। किन्तु प्राचीन नैयायिक इत्यादि कतिपय दार्शनिक वायु को त्वगिन्द्रिय का अयोग्य तथा अप्रत्यक्ष मानते हुए यह कहते हैं कि त्वगिन्द्रिय से स्पर्श मात्र का प्रत्यक्ष होता है, उस स्पर्श के आश्रय-द्रव्य के रूप में वायु का अनुमान होता है, क्योंकि गुण होने से उस स्पर्श को किसी द्रव्य का आश्रय लेकर रहना चाहिये। वह द्रव्य वायु है। वायु को त्वगिन्द्रियायोग्य एवं अप्रत्यक्ष सिद्ध करने के लिये अनुमान उपस्थित करते हैं कि वायु त्वगिन्द्रिय का योग्य नहीं है, तथा प्रत्यक्ष भी नहीं है, क्योंकि वह रूप रहित द्रव्य है। रूप वाले घटादि द्रव्य ही त्वगिन्द्रिय के योग्य एवं प्रत्यक्ष हो सकते हैं। उनका यह अनुमान समीचीन नहीं है, क्योंकि इसमें अनेक दोष हैं। जैसे—(१) यह अनुमान अनुभव विरुद्ध है, क्योंकि वायु के साथ त्वगिन्द्रिय का सन्निकर्ष होते ही यह प्रतीति होती है कि हवा बह रही है। अनुमान-क्रिया में असमर्थ सामान्य मनुष्य भी वायु को अच्छी तरह से समझता है। उनका यह ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान ही हो सकता है। (२) इस अनुमान में व्यभिचार दोष है, क्योंकि वेदान्ती के मत में सभी इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षों में काल का विशेषणरूप में भान मान्य है, अतः काल में त्वगिन्द्रियायोग्यत्व एवं अप्रत्यक्ष रूप साध्य न रहने पर भी अरूपि द्रव्यत्व अर्थात् रूप रहित द्रव्यत्व रूप हेतु की विद्यमानता के कारण व्यभिचार होता है। किंच, यह हेतु अप्रयोजक है,क्योंकि यदि यहाँ पर यह शंका की जाय कि वायु में रूप रहित द्रव्यत्व रूप हेतु के रहने, तथा त्वगिन्द्रियायोग्यत्व एवं अप्रत्यक्ष रूप साध्य के न रहने पर क्या आपत्ति है ? तो वैसा अनुकूल तर्क न होने से यह हेतु अप्रयोजक है। इससे साध्य की सिद्धि नहीं होगी। इन तीनों दोषों के कारण उपर्युक्त हेतु त्याज्य है। किंच, त्वगिन्द्रिय के द्वारा गृहीत होने के लिये स्पर्श की आवश्यकता है, क्योंकि स्पर्श वाले द्रव्य का ही त्वगिन्द्रिय से ग्रहण हो सकता है। वह स्पर्श

वद्वस्तुविषये शक्तिः" इति । यदि च स्पर्शानुमेयो वायुः स्यात्, क्षिति-सलिलतेजसामपि स्पर्शनग्राह्यत्वं न स्यात्, तत्रापि ततस्तदनुमानस्य सुवचत्वात्, उपलम्भस्य समत्वात् ।

तस्य च वायोः स्वभावाद्वा अदृष्टात्मकेश्वरसङ्कल्पाद्वा स्वारसिकं तिर्यक् प्रसरणम् । पार्थिवादिद्रव्येण वा वाय्वन्तरेण वाऽभिघातवशाद् भ्रमणोर्ध्वगमनादयः । ते च दूरस्थेन तृणरजःप्रभृतीनां भ्रमणोर्ध्वगमनादिभि-

वायु में है । त्वगिन्द्रिय से वायु का गृहीत होना उचित ही है । त्वगिन्द्रिय से गृहीत होने के लिये रूप की आवश्यकता नहीं है, अतः रूप रहित होने पर भी वायु का त्वगिन्द्रिय से ग्रहण हो सकता है । यह अर्थ भाष्य एवं उसका अनुकरण करने वाले विवरणकार के वाक्य से सिद्ध होता है । उन ग्रन्थों में अद्वैतिसम्मत सन्मात्र प्रत्यक्ष का खण्डन करते समय यह कहा गया है कि त्वगिन्द्रिय भी सन्मात्र ब्रह्म का ग्रहण नहीं कर सकती, क्योंकि वह स्पर्श एवं स्पर्श वाले द्रव्य का ही ग्रहण कर सकती है । प्रमेयसंग्रह ग्रन्थ में यह कहा गया है कि त्वगिन्द्रिय भी स्पर्श वाले पदार्थ का ही ग्रहण करने में शक्ति रखती है । इससे सिद्ध होता है कि वायु स्पर्शशील होने के कारण वायु का त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष हो सकता है । वायु को अनुमानगम्य मानने वालों से यह पूछना चाहिये कि यदि वायु स्पर्श रूप हेतु के द्वारा अनुमानगम्य है तो भूमि, जल और तेज भी उन उन स्पर्शों के द्वारा अनुमानगम्य क्यों न हों, उन्हें भी वायु के समान त्वगिन्द्रिय द्वारा अनुमानगम्य क्यों न माना जाय ? जिस प्रकार उनके मत के अनुसार वायु त्वगिन्द्रिय से ग्राह्य नहीं होता, उसी प्रकार पृथिवी, जल और तेज भी त्वगिन्द्रिय से ग्राह्य नहीं होंगे । जिस प्रकार उनके मत में स्पर्श से वायु का अनुमान होता है, वैसे ही स्पर्श के द्वारा पृथिवी, जल और तेज का भी अनुमान हो सकता है । यदि कहा जाय कि पृथिवी इत्यादि पदार्थ त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष अनुभूत होते हैं, उन्हें अनुमानगम्य मानना उचित नहीं है—तो उसी प्रकार प्रकृत में भी कहा जा सकता है कि वायु भी त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष अनुभूत हो रहा है, इसे भी अनुमानगम्य मानना उचित नहीं ।

'तस्य च वायोः' इत्यादि । तिर्यक् प्रसरण वायु की सहज क्रिया है । इसमें स्वभाव कारण है । वायु का स्वभाव ही ऐसा है, जिससे वह तिर्यक् बहता रहता है । अथवा उसमें अदृष्टात्मक ईश्वर संकल्प है । सिद्धान्त में ईश्वर संकल्प ही अदृष्ट माना जाता है । वायु का पार्थिव इत्यादि द्रव्यों तथा दूसरे वायु से अभिघात होने पर उसमें भ्रमण एवं ऊर्ध्वगमन इत्यादि क्रियायें होती हैं । वायु के चाक्षुष प्रत्यक्ष का विषय न होने के कारण यद्यपि उसमें होने वाली भ्रमण और ऊर्ध्वगमन इत्यादि क्रियाओं का चक्षुरिन्द्रिय से ग्रहण नहीं हो सकता है, तथापि दूर रहने वाला पुरुष तृण और धूल इत्यादि पदार्थों के आकाश में भ्रमण और ऊर्ध्वगमन इत्यादि को देखकर इन पदार्थों को घुमाने वाले तथा ऊर्ध्व में ले जाने वाले वायु में भ्रमण एवं ऊर्ध्वगमन का अनुमान करता है । भ्रमण एवं ऊर्ध्वगमन के स्थान में रहने वाला पुरुष वायु में होने वाली इन क्रियाओं को त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष जान सकता है ।

रनुमेयाः। तत्रत्येन तु स्पर्शनग्राह्याः। एतेन वायोर्नानात्वमपि सिद्धम्। अस्य च सर्वतः पार्थिवाप्योपरोधे सति स्तम्भः। सलिलातपकुसुमादियोगाच्छीतोष्णसौरभारोपः। तथा चान्वयव्यतिरेकौ।

एतेन "वृद्धिः समानैः सर्वेषां विपरीतैर्विपर्ययः" इति न्यायाद्वायुः शीत इत्यायुर्वेदानुसारिणां वादिनां मतं निरस्तम्। शीतसंवर्ध्यत्वोष्णापचेयत्वादिभिः साम्यात्तु शीततया उपदेशः, न तु सजातीयविजातीयाभ्यामेवोपचयापचयाविति नियमः। पार्थिवादिभिर्दोषाणामनियमेनोपचयापचय-

इससे यह भी फलित होता है कि वायु अनेक हैं, क्योंकि विरुद्ध दिशाओं में चलने वाले वायु में परस्पर संघर्ष होने पर ही भ्रमण और ऊर्ध्वगमन इत्यादि क्रियायें होती हैं। यदि यह वायु चारों तरफ पार्थिव एवं जलीय पदार्थों से अवरुद्ध हो जाय तो स्तब्ध अर्थात् गतिशून्य हो जायगा। भस्त्रिका इत्यादि में रहने वाला वायु गतिशून्य रहता है। जल, आतप और पुष्प के सम्बन्ध से वायु में क्रमशः शैत्य, औष्ण्य और सुगन्ध का आरोप होता है, अत एव वहाँ वायु शीत, उष्ण और सुगन्धयुक्त प्रतीत होता है। इनका संसर्ग होने पर ये धर्म वायु में भासित होते हैं, अन्यथा नहीं। इस प्रकार अन्वय सहचार एवं व्यतिरेक सहचार वहाँ पर देखने में आते हैं।

'एतेन' इत्यादि। इसके पूर्व यह सिद्ध किया गया है कि जल का संसर्ग होने से वायु शीत प्रतीत होता है, वायु स्वभावतः शीत नहीं होता है। इससे आयुर्वेद का अनुसरण करनेवाले विद्वानों का वायु के विषय में शीतत्ववाद खण्डित हो जाता है। वे यह कहते हैं कि आयुर्वेद में यह माना गया है कि 'वृद्धिः समानैः सर्वेषां विपरीतैर्विपर्ययः' अर्थात् सजातीय पदार्थों से सजातीय पदार्थ की वृद्धि होती है, तथा विजातीय पदार्थों से दूसरे विजातीय पदार्थों का ह्रास होता है। आयुर्वेदशास्त्र में यह कहा गया है कि वात, पित्त और श्लेष्म इन दोषों में अन्तर्गत वात अर्थात् वायु शीत पदार्थों से अभिवृद्ध होता है, शीत पदार्थों के सेवन से वात बढ़ता है। इससे सिद्ध होता है कि शीत पदार्थों का सजातीय होने से वायु भी शीत है। आयुर्वेदानुसारी विद्वानों का यह मत समीचीन नहीं है, क्योंकि भले ही शीत पदार्थों के संसर्ग से वायु शीत हो, परन्तु शैत्य वायु का स्वाभाविक धर्म नहीं हो सकता। आयुर्वेद शास्त्र में वायु को जो शीत कहा जाता है, वह गौण व्यवहार है, क्योंकि शीत पदार्थ शीत पदार्थों से बढ़ जाते हैं, तथा उष्ण पदार्थ से घट जाते हैं, उसी प्रकार वायु का भी शीत पदार्थों से अभिवृद्धि एवं उष्ण पदार्थों से ह्रास होता रहता है। इस समता के कारण वायु को शीत कहा गया है। यह कोई नियम नहीं है कि वात आदि दोष सजातीय पदार्थों से ही बढ़ते हैं, तथा विजातीय पदार्थों से ही घटते हैं, क्योंकि आयुर्वेद में यह कहा गया है, तथा देखा भी जाता है कि ये दोष अनुष्णाशीत पार्थिव आदि पदार्थों से अनियमतः अभिवृद्धि एवं ह्रास को प्राप्त होते रहते हैं। प्रश्न—वहाँ पर भी यह कहा जा सकता है कि पार्थिव पदार्थ से वायु की

दर्शनात् । तत्रापि तत्तत्पदार्थसांसिद्धिकसलिलाद्यंशशक्त्या तदुपपत्तिरिति चेत्, अत्रापि तथात्वे को विरोधः ? व्यष्ट्यवस्थस्य मारुतस्य तदुपचयापचय-हेतूनां च पाञ्चभौतिकत्वात् । "आपोमयः प्राणः" इति श्रुत्या प्राणस्य सलिलाप्यायितत्वसिद्धेश्च शीतसंवर्ध्यत्वाद्युपपत्तेः । दुरूहां वस्तुशक्तिमव-लम्ब्यैव स्वभावः प्रभावश्च तैरेव क्वचित् क्वचिद्वर्ण्यते, यथा दुन्दुभिस्वनादौ । सा चात्राप्यनिवार्येति न सङ्कटं किञ्चित् ।

वृद्धि कभी नहीं होती, किन्तु पार्थिव पदार्थ में रहने वाले जलांश से वायु की वृद्धि होती है । ऐसा ही क्यों न माना जाय ? उत्तर—प्रकृत में भी वैसा ही माना जा सकता है । यहाँ पर भी कह सकते हैं कि जिस शीत पदार्थ से वायु की वृद्धि कही जाती है,उसके विषय में भी यह कहा जा सकता है कि उस शीत पदार्थ में अन्तर्गत वायु से ही वायु की वृद्धि होती है, अथवा उस शीत पदार्थ में विद्यमान अनुष्णाशीत स्पर्श गुणयुक्त पार्थिवांश से अनुष्णाशीत स्पर्श वाले वायु की वृद्धि होती है, शीत पदार्थ से वायु की वृद्धि मानने की आवश्यकता नहीं, उसके बल से वायु को शीत मानने की भी आवश्यकता नहीं । पञ्चीकरण के बाद व्यष्टिरूप में विद्यमान वायु उसकी वृद्धि और ह्रास का कारण बनने वाले पदार्थ इत्यादि सभी पंचभूतों से बने हुए हैं, अत एव पाञ्चभौतिक हैं । इसलिये प्रकृत में ऐसा माना जा सकता है कि शीत पदार्थ से वायु में विद्यमान शीत जलांश अभिवृद्ध होता है, तथा उष्ण पदार्थ से वह घट जाता है । किंच, प्राण वायु जल नहीं है, परन्तु उसके विषय में उपनिषद् में यह कहा गया है कि 'आपोमयः प्राणः' । अर्थ—प्राण जलमय है । इस श्रुति का यह तात्पर्य है कि जिस प्रकार प्राण जल से पुष्ट होता है, उसी प्रकार प्रकृत में यह भी कहा जा सकता है कि अशीत होता हुआ भी वायु शीत पदार्थों से अभिवृद्ध होता है । सजातीय पदार्थ से ही अभिवृद्धि होती है, यह नियम श्रुति को अभिप्रेत नहीं है,क्योंकि श्रुति में 'अन्नमयं हि सोम्य मनः' कह कर स्पर्शादिगुण युक्त अन्न से उन गुणों से शून्य मन की वृद्धि कही गयी है । किंच, आयुर्वेदशास्त्रकारों ने अनेक प्रसंगों में यह मानकर कि पदार्थों की शक्ति अतर्क्य है—पदार्थों के विलक्षण प्रभाव और स्वभावों का वर्णन किया है । अतर्क्य जल शक्ति के अनुसार वायु की वृद्धि हो सकती है, तदर्थ वायु को शीत मानने की कोई आवश्यकता नहीं, वह अतर्क्य शक्ति दुन्दुभि शब्द इत्यादि में परिलक्षित होती है । जहाँ अल्प परिणाम वाले दुन्दुभि का ताड़न करते ही सभी दिशाओं में फैलने वाली महती ध्वनि उत्पन्न होती है, वहाँ यह मानना पड़ता है कि उस ध्वनि में यह शक्ति है जिससे वह सभी दिशाओं में फैल जाती है । जिस प्रकार अयस्कान्त आदि में लोहे को खींचने की विलक्षण शक्ति प्रसिद्ध है । उसी प्रकार अतर्क्य वस्तुशक्ति के अनुसार प्रकृत में यह माना जा सकता है कि शीत पदार्थों से अशीत वायु की वृद्धि होती है । तदर्थ वायु को शीत मानने की कोई आवश्यकता नहीं ।

स च त्वगिन्द्रियाप्यायनेन प्राणशरीरविषयात्मतया चोपकरोति। तत्र शरीरधारणादिहेतुर्वायुविशेष एव प्राणसंज्ञः, न वायुमात्रम्, नापि वायुक्रिया। सूत्रितं च—"[35]न वायुक्रिये पृथगुपदेशात्" इति। स एव व्यापारभेदात् पञ्चधा दशधा चोच्यते। सूत्रितं च—"[36]पञ्चवृत्तिर्मनोवद् व्यपदिश्यते"

'स च' इत्यादि। वह वायु त्वगिन्द्रिय को पुष्ट करता हुआ प्राण, शरीर और विषय बनकर जीवों का उपकार करता है। उनमें वही वायु विशेष प्राण कहलाता है जो शरीर धारण इत्यादि का कारण है। वायु सामान्य अर्थात् सभी वायु प्राण नहीं होते। वायु की जो प्रश्वास और निश्वास इत्यादि क्रियायें हैं वह भी प्राण नहीं, किन्तु वायु विशेष ही प्राण है। यह अर्थ "[35]न वायुक्रिये पृथगुपदेशात्" इस ब्रह्मसूत्र में वर्णित है। वह वायु विशेष प्राण विभिन्न व्यापारों के अनुसार पाँच प्रकार वाला तथा दस प्रकार वाला कहा जाता है। यह अर्थ "[36]पञ्चवृत्तिर्मनोवद्व्यपदिश्यते" इस सूत्र में वर्णित है। प्राण, अपान, व्यान, उदान और

---

३५. 'न वायुक्रिये पृथगुपदेशात्' (ब्रह्मसूत्र २।४।८) इस ब्रह्मसूत्र का यह अर्थ है कि 'न वायुक्रिये', 'यः प्राणः स वायुः, स एष वायुः पञ्चविधः' (जो प्राण है, वह वायु है। यह वायु पाँच प्रकार का है)। इस श्रुति के अनुसार वायु सामान्य को प्राण मानना उचित नहीं, तथा लोक व्यवहार के अनुसार उच्छ्वास और निश्वास इत्यादि वायु क्रिया को भी प्राण मानना उचित नहीं है, क्योंकि वायु सामान्य प्राण नहीं है, वायु क्रिया भी प्राण नहीं है, 'पृथगुपदेशात्'।

एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च।
खं वायुर्ज्योतिरापः पृथिवी विश्वस्य धारिणी॥

(इस परमात्मा से प्राण मन, सभी इन्द्रियाँ आकाश, वायु, ज्योति, जल तथा विश्व को धारण करने वाली पृथिवी ये सब उत्पन्न होते हैं)। इस वचन से वायु की अपेक्षा प्राण का पृथक् उल्लेख किया गया है। यदि प्राण वायु सामान्य होता, अथवा उसकी क्रिया होती तो पृथक् निर्देश की आवश्यता नहीं होती। प्रथम पक्ष में प्राण और वायु में अभेद होने से पृथक् निर्देश की आवश्यकता नहीं। वायु क्रिया यदि प्राण होती, तो इतर भूतों के साथ जैसे उनकी क्रिया का निर्देश नहीं है, उसी प्रकार वायु के साथ वायु क्रिया तथा प्राण का भी उल्लेख असंगत हो जायगा। अतः वायुसामान्य एवं उसके क्रियाविशेष को प्राण न मानकर अवस्थाविशेषापन्न वायु विशेष को ही प्राण मानना उचित है।

३६. 'पञ्चवृत्तिर्मनोवद् व्यपदिश्यते' (ब्रह्मसूत्र २।४।११) इस ब्रह्मसूत्र का यह अर्थ है कि जिस प्रकार "कामः सङ्कल्पो विचिकित्सा श्रद्धा अश्रद्धा धृतिरधृतिर्ह्रीर्धीर्भीरित्येतत् सर्वं मन एव" इस श्रुति से मन कामादि वृत्ति वाला कहा जाता है। कामादि मन से अतिरिक्त तत्त्व नहीं हैं। इसी प्रकार 'प्राणोऽपानो व्यान उदानः समान इत्येतत् सर्वं प्राण एव" इस श्रुति से प्राण प्राणनादि पाँच वृत्ति वाला कहा जाता है, प्राणापान इत्यादि एक ही प्राण के अनेक नाम वृत्तिभेद के अनुसार होता है।

इति। प्राणापानव्यानोदानसमानभेदात् पञ्चधा। [३७]नागकूर्मकृकरदेवदत्त-धनञ्जयाख्यैर्भेदैः स दशधा। प्राणशब्दस्तु वादशब्दवत् सामान्यतो विशेषतश्च व्युत्पन्नः। अस्य शरीरेन्द्रियधारकत्वम् "यस्मिन्नुत्क्रान्ते इदं शरीरं पापिष्ठतरमिव दृश्यते", "एतस्यैव सर्वे रूपमभवन्" इत्यादिश्रुतिसिद्धम्। भाष्यं च—"प्राणस्य तु शरीरेन्द्रियधारणम्" इत्यादि। प्रपञ्चितश्चायमर्थः प्राणविद्यायाम्। एवं जङ्गमशरीरेष्विव स्थावरशरीरेष्वप्ययसावस्त्येव। मूल-निषिक्तसलिलदोहदपार्थिवधातूनामभ्यादानात्। अत्रापि भाष्यम्-"स्थावरेषु हि प्राणसम्भवेऽपि तस्य पञ्चधाऽवस्थाय शरीरस्य धारणार्थत्वेनावस्थानं नास्ति"

समान इस प्रकार प्राण पाँच प्रकार का होता है। [३७]नाग, कूर्म, कृकर, देवदत्त, और धनञ्जय इन भेदों को ग्रहण करने पर प्राण दस प्रकार का होता है। प्रश्न—यदि अपान इत्यादि अवान्तर भेद भी प्राण हैं तो उनके साथ 'प्राणापान" इस प्रकार प्राण का निर्देश कैसे किया जाता है? अवान्तर भेदों की गणना करते समय उनके साथ सामान्य रूप से गणना करना उचित नहीं है। उत्तर—प्राण शब्द का अर्थ दो प्रकार का है—(१) एक वह सामान्य रूप है, जिसका पाँच विभाग होता है। (२) दूसरा वह विशेषरूप है, जो अपान आदि के साथ गिना जाता है। इस प्रकार एक प्राण शब्द की शक्ति सामान्यरूप और विशेषरूप को भी लेकर होती है, वाद शब्द में भी यही बात देखने में आती है। वाद शब्द का दो अर्थ है। शास्त्रार्थ करना यह वाद शब्द का एक सामान्य अर्थ है। तत्त्वजिज्ञासु होकर तत्त्व जानने के लिये ही शास्त्रार्थ करना यह वाद शब्द का दूसरा विशेष अर्थ है। प्रथम रूप तत्त्वनिर्णयार्थ किये जाने वाले शास्त्रार्थ, जयार्थ किये जाने वाले शास्त्रार्थ तथा वितण्डावाद इन तीन प्रकार के शास्त्रार्थों में संगत होने के कारण सामान्यरूप माना जाता है।

३७. यहाँ पर दशविध प्राण के विभिन्न व्यापारों को बतलाने वाले ये वचन विवक्षित हैं—

प्राणोऽपानः समानश्च उदानो व्यान एव च।
नागः कूर्मश्च कृकरो देवदत्तो धनञ्जयः॥
चरन्ति दशनाडीषु दश प्राणादिवायवः।
तुन्दस्थं जलमन्नं च रसादि च समीकृतम्॥
तुन्दमध्यगतः प्राणस्तथा कुर्यात् पृथक् पृथक्।
इत्यादि चेष्टनं प्राणः करोति वपुषः स्थितिम्॥
अपानवायुर्मूत्रादेः करोति च विसर्जनम्।
हानोपादानचेष्टादिः क्रियते व्यानवायुना॥
उन्नीयते शरीरस्थमुदानेन नभस्वता।
पोषणादि शरीरस्य समानः कुरुते सदा॥
उद्गारादिक्रियो नागः कूर्मोऽक्ष्यादिनिमीलनः।
कृकरश्च क्षुधः कर्ता दत्तो निद्रादिकर्मकृत्॥ इत्यादि।

इति। "अत एव प्राणः" इति सूत्रे दीपश्च—"शिलाकाष्ठादिषु प्राणायत्त-स्थित्यभावात्" इति। नखदन्तरोमकिणादीनामपि मन्दप्राणाश्रयत्वं न्याय-तत्त्वे करणपादाष्टमाधिकरणे प्रपञ्चितम्। अस्यैव [३८] रेचकपूरककुम्भकरूपं नियमनमष्टाङ्गयोगे चतुर्थमङ्गम्। आयुर्वेदेषु योगानुशासने चास्य प्रपञ्चो ग्राह्यः। प्राणाख्याद्वायोरन्य एव शरीरोपादानभूतो वायुः, तदुपादानत्वं च वायुप्रचुरेषु मारुतादिशरीरेषु व्यक्तम्। विषयत्वं चण्डवाततालवृन्तपवनादिषु।

जिस प्रकार वाद शब्द सामान्यरूप और विशेषरूप को बतलाता है, उसी प्रकार प्राण शब्द भी सामान्यरूप और विशेषरूप को बतलाता है, अतः कोई दोष नहीं। यह प्राण शरीर और इन्द्रिय आदि का धारण करने वाला है। यह अर्थ "यस्मिन् उत्क्रान्ते इदं शरीरं पापिष्ठतरमिव दृश्यते, एतस्यैव सर्वे रूपमभवन्" इत्यादि श्रुतियों में वर्णित है। इन श्रुतियों का अर्थ यह है कि जिसके (प्राण के) निकलने पर यह शरीर अत्यन्त पापिष्ठ (जुगुप्सा करने योग्य) प्रतीत होता हो, वह प्राण श्रेष्ठ है। सभी इन्द्रियाँ एक प्रकार से इस प्राण का शरीर बनी हैं, क्योंकि वे प्राण के द्वारा धृत हैं। "भेदश्रुतेर्वैलक्षण्याच्च" इस सूत्र के भाष्य में भी कहा गया है कि प्राण के द्वारा शरीर और इन्द्रियों का धारण होता है। यह अर्थ प्राणविद्या में विस्तार से वर्णित है। यह प्राण जङ्गम शरीरों में जैसे रहता है, वैसे ही स्थावर शरीरों में भी रहता है, क्योंकि मूल में डाले गये जल के दोहद और पार्थिव सूक्ष्मांशों को वृक्षादि खींचते रहते हैं। इससे स्पष्ट होता है कि वहाँ पर भी प्राण है। इस पर 'न तु दृष्टान्तभावात्' इस सूत्र के भाष्य में कहा गया है कि यद्यपि स्थावरों में भी प्राण है, तथापि वहाँ वह प्राण और अपानादि के रूप में पाँच रूपों को लेकर नहीं रहता है, क्योंकि उन पाँचों रूपों से उन शरीरों को धारण करने की वहाँ आवश्यकता नहीं होती है। 'अत एव प्राणः' इस ब्रह्मसूत्र की व्याख्या दीप ग्रन्थ में इस प्रकार की गई है कि शिला और काष्ठ इत्यादि की स्थिति प्राणाधीन नहीं है। न्यायतत्त्व के करणपादाष्टमाधिकरण में यह कहा गया है कि नख, दन्त रोम और किण (घाव से होने वाला चिह्न) इत्यादि में मन्द प्राण रहता है। इस प्राण का नियमन करना ही प्राणायाम है। यह तीन प्रकार का है[३८]—रेचक, पूरक और कुम्भक। नासिका से

३८. यहाँ पर ये वचन ध्यान देने योग्य हैं—

प्राणो वायुः शरीरस्थ आयामस्तस्य निग्रहः।
प्राणायाम इति प्रोक्तस्त्रिविधः प्रोच्यते हि सः॥
पूरकः कुम्भको रेच्यः प्राणायामस्त्रिलक्षणः।
नासिकाकृष्ट उच्छ्वासो ध्मातः पूरक उच्यते॥
कुम्भको निश्चलश्वासो रेच्यमानस्तु रेचकः।
कुम्भकेन जपं कुर्यात् प्राणायामस्य लक्षणम्॥
दक्षिणप्राणरन्ध्रेण रेचयेत् प्रथमं द्विजः।
प्राणायामेऽथ वामेन नासारन्ध्रेण पूरयेत्॥

(तेजोनिरूपणम्)

वायोः रूपतन्मात्रम्, ततस्तेजः। "[३९]वायोरग्निः" इत्यग्निशब्द-स्तेजोमात्रपरः। ननु "वायोरग्निः" इत्युपादानत्वविवक्षायां प्रत्यक्षविरोधः, पर्णतृणकाष्ठादीनामेव भस्मधूमध्वजादिरूपेण परिणामदर्शनात्, पर्णादीनां च पार्थिवत्वात्, अप्रत्यक्षैस्तदानीमप्यदृष्टाद्युपनीतैस्तेजोऽवयवै-

प्राण वायु को निकालना रेचक, नासिका से बाह्य वायु को खींचना पूरक तथा वायु को हृदय में रोक रखना कुम्भक कहलाता है। यह प्राणायाम अष्टाङ्गयोग का चतुर्थ अंग है। आयुर्वेद और योगशास्त्र में इस प्राण का विस्तार से वर्णन किया गया है, जिस पर ध्यान देना उचित है। इस पाञ्चभौतिक शरीर का उत्पादक अत एव इसका उपादान कारण बनने वाला एक वायु है, वह वायु प्राण से भिन्न है। वायु से शरीर उत्पन्न होता है, यह अर्थ उन मारुत आदि शरीरों में स्पष्ट है, जो वायु से परिपूर्ण हैं। चण्ड मारुत तथा पंखे से निकलने वाले वायु इत्यादि भोग्य विषय हैं।

(तेज का निरूपण)

'वायोः' इत्यादि। वायु से रूपतन्मात्र उत्पन्न होता है। रूपतन्मात्र से तेज उत्पन्न होता है। "[३९]वायोरग्निः" (अर्थात् वायु से अग्नि उत्पन्न होता है) इस श्रुति के अन्तर्गत अग्नि शब्द तेजस्सामान्य अर्थात् सब प्रकार के तेज को बतलाने में तात्पर्य रखता है, यह नहीं कि लोकप्रसिद्ध अग्निरूपी तेजोविशेष को बतलाने में ही तात्पर्य रखता हो। यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि 'वायोरग्निः' यह श्रुति वचन यदि वायु को अग्नि का उपादान कारण कहने में तात्पर्य रखता तो प्रत्यक्ष विरोध होता, क्योंकि कहीं भी वायु से अग्नि उत्पन्न होता हुआ नहीं दिखाई देता है। यही देखने में आता है कि पत्र, तृण और काष्ठ इत्यादि पार्थिव पदार्थ ही भस्म, धूम और अग्नि

---

३९. यहाँ यह अर्थ अभिप्रेत है कि छान्दोग्योपनिषद् में 'ता अन्नमसृजन्त' इस वचन के अनुसार जल से अन्न की उत्पत्ति कही गई है। यहाँ पर 'अन्न' शब्द 'अधिकाररूपशब्दान्तरेभ्यः' इस ब्रह्मसूत्र में वर्णित न्याय के अनुसार संपूर्ण पृथिवी का वाचक माना जाता है। वैसे ही प्रकृत में भी "आकाशाद्वायुः, वायोरग्निः, अग्नेरापः, अद्भ्यः पृथिवी" इत्यादि वाक्यों से भूतों की उत्पत्ति के प्रतिपादन के प्रसङ्ग में 'वायोरग्निः' ऐसा कहा गया है। यहाँ वर्णित अग्नि को भी एक भूत ही होना चाहिये। यह अर्थ साहचर्य से स्पष्ट होता है। किञ्च, छान्दोग्य में "तत् तेज ऐक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति, तदपोऽसृजत" (उस तेज ने संकल्प किया कि मैं बहुत हो जाऊँ, तदर्थ उत्पन्न होऊँ, उस तेज ने जल की सृष्टि की), इस वचन से तेज को जल का कारण कहा गया है। इससे फलित होता है कि तैत्तिरीयोपनिषद् में उपर्युक्त वचन में जल का कारण जो अग्नि कहा गया है, वह तेज ही है। इस प्रकार तैत्तिरीयस्थ अग्नि शब्द छान्दोग्यस्थ तेज शब्द का पर्याय बनकर तेजस्तत्त्व को बतलाता है।

ज्वालारम्भ इति कल्पनस्य गुरुत्वात्, विचित्रारम्भस्य च भस्मधूमाङ्गारादिषु दृष्टत्वेनावर्जनीयत्वात्, स्पर्शविशेषस्य धूमादिगतगन्धविशेषवद् दुरालभा-स्पर्शादिवदुपपत्तेः। अतः सलिलस्य फेनतरङ्गबुद्बुदवत् पृथिव्या एवांशतो हुतवहादिपरिणाम इति सिद्धे "वायोरग्निः" इत्यादिनिमित्तकारणत्व-मात्रेणाप्युपपद्यत इति। तदसत्, अनन्यथासिद्धोपादानप्रकरणपठितसृष्टि-प्रलयक्रमप्रक्रियाविरोधात्, पर्णतृणादीनामपि पाञ्चभौतिकत्वस्य वक्ष्य-

के रूप में परिणत होते हैं। पत्र इत्यादि पार्थिव पदार्थ हैं। इससे फलित होता है कि ये पार्थिव पदार्थ ही अग्नि के उपादान कारण बनते हैं। वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक यहाँ पर यह कल्पना करते हैं कि भस्म आदि के रूप में परिणत होने वाले तृण, और पत्र इत्यादि पदार्थ अग्नि का उपादान कारण नहीं होते, किन्तु वे अप्रत्यक्ष तेज के अवयव ही—जो अदृष्ट आदि के द्वारा उस समय वहाँ पर पहुँचा दिए जाते हैं—अग्नि के उपादान कारण हैं, उनसे ही ज्वाला उत्पन्न होती है। परन्तु उनकी यह कल्पना समीचीन नहीं है, क्योंकि उनमें गौरव दोष है। वहाँ पर नाना प्रकार के प्रश्न उठ सकते हैं कि तेज के उन अवयवों को अदृष्ट ने कहाँ से लाया, वे पहले क्यों नहीं दिखाई देते? इत्यादि। इन प्रश्नों का समाधान अशक्य है। अतः उपर्युक्त कल्पना में गौरव दोष अवश्य होगा। किंच, सभी देखते हैं कि एक पार्थिव पदार्थ से भस्म, धूम और अंगार इत्यादि विचित्र पदार्थों की उत्पत्ति होती है। वैशेषिक आदि को इसे मानना ही पड़ेगा। ऐसी स्थिति में काष्ठ इत्यादि पार्थिव पदार्थों से यदि अग्नि की उत्पत्ति हो जाय तो क्या आपत्ति है? उनसे अग्नि की उत्पत्ति मानना उचित ही है। प्रश्न—यदि काष्ठ इत्यादि पार्थिव पदार्थ ही अग्नि रूप में परिणत होते हैं तो उन पार्थिव पदार्थों में अविद्यमान उष्ण स्पर्श अग्नि में कैसे आता है? उत्तर—इससे अग्नि के पार्थिवपदार्थजन्यत्व में बाधा नहीं पड़ सकती है, क्योंकि परिणाम विचित्र स्वभाव के होते हैं। काष्ठ आदि में अविद्यमान गन्ध धूम में अनुभूत होता है। दुरालभा नामक लता में ऐसा स्पर्श रहता है कि उस लता का स्पर्श होते ही शरीर में जलन और कण्डूति होने लगती है। वैसा स्पर्श उस लता के उपादान कारण में अनुभूत नहीं होता है। इससे यही मानना पड़ेगा कि परिणाम विचित्र स्वभाववाले होते हैं। यदि काष्ठादि पार्थिव-पदार्थजन्य अग्नि में भी विलक्षण उष्ण स्पर्श स्वभाव बनकर रहें तो इसमें कोई दोष नहीं। इससे यही मानना चाहिये कि जिस प्रकार विभिन्न सहकारिकारणों की सहायता के अनुसार एक ही जल फेन, तरङ्ग और बुद्बुद आदि के रूप में परिणत होता है, उसी प्रकार पृथिवी का ही अंश अग्नि के रूप में परिणत होता है। इस प्रकार सिद्ध होने पर "वायोरग्निः" इस श्रुति का यही अर्थ होना चाहिए कि वायु अग्नि का निमित्त कारण है, उससे अग्नि उत्पन्न होता है। यह अर्थ समीचीन है, क्योंकि पंखे आदि के वायु से अग्नि की उत्पत्ति एवं वृद्धि होती है। इस विवेचन से सिद्ध होता है कि वायु तेज का निमित्त कारण है उसे उपादान कारण क्यों माना जाय? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि "वायोरग्निः" इस श्रुति से वायु का अग्नि के प्रति उपादान कारणत्व ही सिद्ध होता है, क्योंकि "आत्मन आकाशः संभूतः,

माणत्वात्, तत एव तदंशतो निर्वृत्तेरपीष्टत्वात्। ज्वालानिर्वापणानन्तरमेव तदवयवानुपलम्भवत्तदुत्पत्तेः। प्रागपि तथैवोपपत्तौ गौरवस्याप्यभावात्, अबिन्धने च जातवेदसि पार्थिवपरिणामात्मकत्वकल्पनायोगात्, अनियतो-पादानक्लृप्तेर्गुरुत्वात्। तदेवं तत्र तत्र लीन एवाग्निः सहकारिविशेषवशाद

आकाशाद्वायुः, वायोरग्निः, अग्नेरापः, अद्भ्यः पृथिवी, पृथिव्या ओषधयः" इस प्रकरण में उपादान कारणों का ही वर्णन है। उपादान कारण को छोड़कर इस प्रकरण का दूसरा अर्थ नहीं हो सकता, अत एव यह प्रकरण अनन्यथा सिद्ध है। इस प्रकरण में पठित "वायोरग्निः" इस वाक्य का यही अर्थ करना होगा कि उपादानकारणभूत वायु से अग्नि उत्पन्न होता है। जिस प्रकार उपादान कारणों से होने वाली सृष्टि के क्रम को बतलाने वाले इस प्रकरण में पठित "वायोरग्निः" इस वाक्य से वायु अग्नि का उपादान कारण सिद्ध होता है, उसी प्रकार कार्य पदार्थों को अपने अपने कारणों में होने वाले लय के क्रम को बतलाने के लिए प्रवृत्त "पृथिव्यप्सु प्रलीयते, आपस्तेजसि लीयन्ते, तेजो वायौ लीयते, वायुराकाशे लीयते" इस प्रकरण में पठित "तेजो वायौ लीयते" इस वाक्य में तेज का लय उपादान कारणभूत वायु में बतलाया गया है। यह सुनिश्चित है कि उपादान कारण में ही कार्य का लय होता है। यदि वायु को अग्नि का उपादान कारण न मानकर निमित्त कारण ही माना जाय तो उपर्युक्त उपादान कारण प्रकरण में पठित सृष्टि के प्रलयक्रम की प्रक्रिया से विरोध उपस्थित होगा। इस दोष को दूर करने के लिए वायु को अग्नि का उपादान कारण मानना ही पड़ेगा। किंच, लोक में तृण, काष्ठ और पत्र आदि से जो अग्नि की उत्पत्ति देखने में आती है, उसका रहस्य यह है कि तृण इत्यादि सभी पदार्थ पाञ्चभौतिक हैं। इनमें तेज के अंश भी मिले रहते हैं। उन्हीं अंशों से अग्नि की उत्पत्ति होती है, पृथिव्यादि भूतों के अंशों से नहीं। तेज के अंशों से अग्नि की उत्त्पत्ति सभी को अभिमत है, ऐसा मानने में कोई आपत्ति नहीं हो सकती। प्रश्न—यदि तृण आदि में पहले से ही तेज के अंश हैं तो वे पहले क्यों नहीं दिखाई देते? उत्तर—जिस प्रकार ज्वाला के बुझते ही सूक्ष्म दशा में पहुँचने के कारण उसके अवयव दिखाई नहीं देते हैं, उसी प्रकार प्रकृत में भी यह माना जा सकता है कि स्थूल अग्नि की उत्पत्ति के पूर्व काष्ठ आदि में विद्यमान तेज का अंश सूक्ष्म होने से नहीं दिखाई देता है। ऐसा मानने पर गौरव दोष नहीं हो सकता। इस प्रसंग में पूर्व पक्षी द्वारा जो गौरव दोष दिया गया है उसका समाधान हो गया। किंच, विद्युत और बड़वाग्नि तेजस्तत्त्व हैं, उनका इन्धन जल ही है। वह तेज पार्थिव पदार्थों का परिणाम नहीं कहा जा सकता। प्रश्न में यह जो कल्पना की गई है कि तेज पार्थिव पदार्थों का ही परिणाम है, उस संबन्ध में विद्युत इत्यादि तेज को ध्यान में रख कर विचार करने पर वह कल्पना असंगत सिद्ध होती है। यह जो कल्पना की जाती है कि जल ही बडवाग्नि और विद्युत्तेज का उपादान कारण है, तथा काष्ठादि से होने वाले अग्नि का काष्ठादि पार्थिव पदार्थ ही उपादान कारण हैं, इस कल्पना में भी गौरव दोष है, क्योंकि इस कल्पना के अनुसार अनियत उपादान कारणों को मानना पड़ता है। एक उपादान कारण को मानने में ही लाघव है। इसलिए यही मानना उचित प्रतीत होता है कि पञ्चीकरण के द्वारा काष्ठादि में मिला हुआ तेज का अंश ही

दृष्टाद्युपनीतसजातीयावयवयोगाच्चोद्भूत उपलभ्यते । व्यवहरन्ति च महर्षयोऽपि "काष्ठेऽग्निरिव शेरते", "दारुण्यग्निर्यथा तैलं तिलेतद्वदसौ पुमान्" इत्यादि ।

अतः समष्टिसृष्टिदशायां वायोरेवोपादानादग्नेरुत्पत्तिरुपपन्ना । व्यष्टिदशायां तु तेजस एव सूक्ष्मात् स्थूलतेजसः समुद्भव इति ।

उष्णस्पर्शत्वभास्वररूपवत्त्वादिकं च तेजसो लक्षणम् । तच्च वाक्-चक्षुषोराप्यायकम्, "तेजोमयी वाक्", "आदित्यश्चक्षुर्भूत्वा अक्षिणी प्राविशत्," "रश्मिभिरेषोऽस्मिन् प्रतिष्ठितः" इत्यादिश्रुतेः । दिवाभीतादि-व्यतिरिक्तलोचनानाम् अञ्जनविशेषादिशून्यानां तिमिराद्यतिरिक्तविषय-

स्थूल तेज का उपादान कारण है, पार्थिव पदार्थ नहीं । इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि काष्ठ इत्यादि उन उन पदार्थों में पहले से ही सूक्ष्मरूप से विद्यमान अग्नि सहकारि कारण के बल से उसी प्रकार व्यक्त रूप में प्रकट होता है, जिस प्रकार तप्त तैल में प्रच्छन्न रूप से रहने वाला अग्नि जलसंसर्ग इत्यादि सहकारिकारण के बल से व्यक्त हो जाता है । तथा कहीं कहीं अदृष्ट आदि के द्वारा पहुँचाये गये सजातीय अन्य अवयव का संबंध पाकर वह अग्नि काष्ठादि में व्यक्त होता है, जो पहले से ही उनमें अदृश्य रूप से विद्यमान रहता है । महर्षिगण भी कहते हैं कि "काष्ठेऽग्निरिव शेरते" "दारुण्यग्निर्यथा तैलं तिले तद्वत् पुमानसौ" इत्यादि । अर्थ जिस प्रकार काष्ठ में अग्नि सूक्ष्म रूप से रहता है, उसी प्रकार देह इत्यादि जड़ पदार्थों में जीव शयन करते रहते हैं, अर्थात् चुप-चाप पड़े रहते हैं । जिस प्रकार काष्ठ में अग्नि तथा तिल में तेल है, उसी प्रकार देह आदि जड़ पदार्थों में भी जीव रहता है । इन वचनों से काष्ठ आदि में सूक्ष्म रूप से अग्नि का सद्भाव प्रमाणित होता है । इसलिए यही निर्णय उचित है कि पञ्चीकरण के पूर्व होने वाली पञ्चभूत इत्यादि-पदार्थों की समष्टि सृष्टि की दशा में वायुरूपी उपादान कारण से ही अग्नि की उत्पत्ति होती है । पञ्चीकरण के बाद होने वाली व्यष्टि सृष्टि की दशा में सूक्ष्म तेज से ही स्थूल तेज की उत्पत्ति होती है ।

"उष्णस्पर्शत्व" इत्यादि । उष्ण स्पर्शवान् तथा भास्वर रूप वाला होना ही तेज का लक्षण है । जिस रूप से युक्त होने के कारण तेज दूसरे पदार्थों का प्रकाशक होता है, वह रूप भास्वर रूप है । ऐसा रूप तेज में ही रहता है । वह तेज वागिन्द्रिय और चक्षुरिन्द्रिय को पुष्ट करता है । जिससे वे अपना कार्य करने में समर्थ होती हैं, इसमें ये श्रुति वचन प्रमाण हैं कि "तेजोमयी वाक्", "आदित्यश्चक्षुर्भूत्वा अक्षिणी प्राविशत्", "रश्मिभिरेषोऽस्मिन् प्रतिष्ठितः" इत्यादि । अर्थ—वागिन्द्रिय तेजस्तत्त्व से परिपूर्ण है, आदित्य अर्थात् सूर्य चक्षु बनकर नेत्रों में प्रविष्ट हो गया है । सूर्य किरणों के द्वारा इस चक्षु में प्रतिष्ठित है । चक्षु के बाह्य पदार्थ का साक्षात्कार होने के लिए कुछ अधिक मात्रा में

प्रत्ययोत्पादने प्रभूतरूपमाप्यायकातिरिक्तं तदवश्यापेक्षितम्। वैश्वानराद्यात्मना च तदुपकारः। वैश्वानरो[41] नाम शरीरान्तर्वर्ती प्राणादिसंयोगादशितपीतपाकादिहेतुस्तेजोविशेषः। शरीरत्वं च तेजसस्तेजःप्रचुरेषु दहनतपनादिशरीरेषु व्यक्तम्। विषयत्वं चन्द्रिकातपशतहदाहुतवहादिषु।

बाह्य प्रकाश अवश्य[40] अपेक्षित है, क्योंकि दीप इत्यादि यदि न हों तो अन्धकार में रहने वाला पदार्थ दृष्टिगोचर नहीं होगा। चक्षुरिन्द्रिय का पोषक जो तेजस्तत्त्व है, उससे व्यतिरिक्त स्फुट प्रकाशयुक्त तेज की वहाँ आवश्यकता है, क्योंकि वह पोषक तेजस्तत्त्व चक्षुरिन्द्रिय में सदा रहता है, तो भी अन्धकार स्थित पदार्थ का प्रत्यक्ष नहीं होता है। इसलिये मानना पड़ता है कि पोषक तेजस्तत्त्व से व्यतिरिक्त अधिक प्रकाश संपन्न तेज होने पर ही बाह्य घटादि पदार्थ चक्षुरिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होते हैं। वह सूर्य-प्रकाश इत्यादि आलोक बहुत से जीवों के चक्षुरिन्द्रिय का सहायक होता है। उल्लू इत्यादि जीवों के चक्षुरिन्द्रिय के लिए उस आलोक की आवश्यकता नहीं, उल्टा आलोक बाधक ही है, क्योंकि वे अन्धकार में ही देखते हैं, प्रकाश में नहीं। इसलिए मानना पड़ता है कि उल्लू इत्यादि कई जीवों को छोड़ कर अन्य सभी जीवों के चक्षुरिन्द्रिय के लिए सहायक रूप में आलोक चाहिए। किंच, अन्य जीवों के नेत्र यदि अंजन विशेष इत्यादि से युक्त हों तो वहाँ भी आलोक की आवश्यकता नहीं होगी, क्योंकि अंजन विशेष से युक्त नेत्र वाला पुरुष गाढ़ अन्धकार में भी विद्यमान पदार्थ को स्पष्ट देख सकता है। अन्य जीवों के अंजन रहित चक्षुरिन्द्रिय को अन्धकार में दिखाने के लिये आलोक की आवश्यकता नहीं है। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि उल्लू इत्यादि को छोड़कर अन्य जीवों के उन नेत्रों को—जो अंजन विशेष से शून्य हैं—अन्धकार व्यतिरिक्त पदार्थ के विषय में प्रत्यक्ष ज्ञान को उत्पन्न कराने में पोषकातिरिक्त एवं भास्वररूप संपन्न अधिक तेज की आवश्यकता होती है। यह तेज वैश्वानर अर्थात जाठराग्नि इत्यादि रूप से जीवों का उपकार करता है। वह[41] तेजोविशेष वैश्वानर कहलाता है, जो शरीर के अन्दर रहता हुआ प्राण आदि का संयोग पाकर भुक्त अन्न और पीत जल

---

४०. 'अवश्यापेक्षितम्' इस समास का विग्रह यह है कि "वश्यं न भवतीत्यवश्यम्, अवश्यं च तदपेक्षितं च अवश्यापेक्षितम्"। कामना हीन पुरुष को भी स्वीकार करना होगा, ऐसा तात्पर्य लेकर यह शब्द प्रयुक्त हुआ है। इस प्रकार विग्रह करने से यह शंका भी—कि अपेक्षित शब्द कृत्य प्रत्ययान्त नहीं है। इस योग में 'लुम्पेदवश्यमः कृत्ये' इस व्याकरण वचन के अनुसार 'अवश्यम्' के मकार का लोप कैसे हो सकता है—समाहित हुई है।

४१. यहाँ पर—

अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः।
प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम्॥

यह भगवद्गीता का वचन प्रमाणरूप में अभिप्रेत है।

तत्र हुतवहस्य ज्वालात्मकस्य दाह्यनाशे नाशदर्शनात् पुष्कल-कारणक्रमोपनिपातादेकदा अनेकदीपादर्शनाच्च आशुतरविनाशित्वरूपं क्षणिकत्वं सिद्धम्। प्रत्यभिज्ञा तु निष्क्रान्तप्रविष्टवदसम्भवात्, निर्वापिता-

इत्यादि के पाकादि का कारण बनता है। यह तेजस्तत्त्व शरीर बनकर रहता है, यह अर्थ तेज से परिपूर्ण अग्नि और सूर्य इत्यादि शरीरों में स्पष्ट रूप से विदित होता है। चन्द्रिका, आतप, विद्युत और अग्नि इत्यादि के रूप में तेजस्तत्त्व विषय बनकर रहता है।

'तत्र हुतवहस्य' इत्यादि। उन विषयों के अन्तर्गत अग्नि—जो ज्वाला के रूप में निकलता रहती है—क्षणिक है, क्योंकि लोक में देखा जाता है कि काष्ठ इत्यादि इन्धन के जलकर नष्ट हो जाने पर अग्नि भी नष्ट हो जाती है। तेल और बत्ती का अवयव दीपज्वाला का दाह्य पदार्थ है, क्योंकि दीपज्वाला से वे जलकर नष्ट हो जाते हैं। इन दाह्य पदार्थों के नष्ट होने से यह मानना होगा कि दीपज्वाला भी अनन्तर क्षण में नष्ट हो जाती है। इस प्रकार प्रतिक्षण इन दाह्य पदार्थों का नाश होता रहता है। इससे यह भी सिद्ध होता है कि प्रतिक्षण दीपज्वाला नष्ट होती रहती है। यदि प्रतिक्षण दीपज्वाला का नाश न हो तो एक साथ अनेक दीप ज्वालाओं का दर्शन होना चाहिए, किन्तु ऐसा होता नहीं है। इसलिये मानना होगा कि प्रतिक्षण दीपज्वाला नष्ट होती रहती है। लोक में यह देखा गया है कि तेल और बत्ती के अवयव के साथ संयोग इत्यादि सभी कारणों के उपस्थित होने पर दीपज्वाला उत्पन्न होती है। प्रतिक्षण यह कारण-समूह उपस्थित रहता है, अतः प्रतिक्षण दीपज्वाला का उत्पन्न होना अनिवार्य है। यदि पूर्व दीपज्वालाओं का नाश न हो, तथा नई नई दीप-ज्वालाओं की उत्पत्ति हो तो एक साथ अनेक दीपज्वालाओं का दर्शन होना चाहिए। परन्तु वैसा होता नहीं। इसलिये मानना पड़ता है कि प्रतिक्षण तेल और बत्ती के अवयवभूत कारणों के नाश होने से प्रतिक्षण दीपज्वाला भी नष्ट होती रहती है, तथा प्रतिक्षण नये नये तेल और बत्ती के अवयवों के संयोग इत्यादि कारणों की स्थिति से प्रतिक्षण दीपज्वाला उत्पन्न होती रहती है। इस प्रकार दीपज्वाला की धारा कुछ काल तक बनी रहती है। यहाँ पर प्रतिक्षण दीपज्वाला के नाश की जो बात कही गई है उसका यह तात्पर्य नहीं है कि प्रत्येक ज्वाला अनन्तर क्षण में नष्ट होती हो, क्योंकि ऐसा मानने पर बौद्धों के क्षणिक वाद को स्वीकार करना पड़ेगा। उसका तात्पर्य यह है कि प्रत्येक दीपज्वाला भले ही दो तीन क्षण रहे, परन्तु शीघ्र ही नष्ट हो जाती है, क्योंकि दीपज्वाला को बत्ती के अग्र भाग से उठकर ऊपर कुछ दूर तक पहुँच कर नष्ट होने में कुछ समय लगेगा ही। प्रश्न—यदि दीपज्वाला क्षणिक होने से प्रतिक्षण भिन्न भिन्न है, तो 'यह वही दीपज्वाला है' इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा कैसे संगत होगी? क्योंकि इस प्रत्यभिज्ञा से भूतकालिक दीपज्वाला एवं वर्तमानकालिक दीपज्वाला में ऐक्य सिद्ध होता है। उत्तर—उपर्युक्त प्रत्यभिज्ञा भ्रम है, क्योंकि वह सादृश्य दोष से उत्पन्न होती है। पूर्व दीपज्वाला एवं वर्तमान दीपज्वाला में सादृश्य होने के कारण मनुष्य भ्रम से उनमें ऐक्य समझता है। सादृश्य दोष के कारण दीपज्वालाओं में ऐक्य भ्रम होता है। यह सिद्धान्त इस अनुभव से भी स्थिर होता है। प्रायः सभी यह जानते हैं कि

रोपितदीपादिष्विवान्यथासिद्धा । प्रत्यक्षत्वं च ज्वालाभेदस्योक्तं तत्त्वरत्नाकरे—"निपुणनिरीक्षणे च जलवेणिकावद् ज्वालासञ्चरणं दृश्यते" इति ।

"अहेतुक एव ज्वालाविनाशः" इति बौद्धगन्धिनः केचिदाहुः, तदयुक्तम्, क्षणभङ्गप्रसङ्गात् । अदृष्टेश्वरादेश्च हेतोरवर्जनीयत्वात्, वेगादेश्चाविनाभूतस्यावस्थान्तरापादकत्वोपपत्तेः । एवमन्त्यशब्दचरमसंस्कारादिष्वपि स्वतो-

जलते हुए दीप को बुझाकर फिर जलाने पर नूतन दीपज्वाला उत्पन्न होती है, बुझाने के पूर्व स्थित दीपज्वाला तथा पुनः जलाने पर उत्पन्न दीपज्वाला भिन्न भिन्न है । इस तत्त्व को वहीं समीप में रहने वाले लोग अच्छी तरह से जान सकते हैं । किन्तु वह मनुष्य—जो पहले दीप के जलते समय उसे देख कर चला गया, तथा दीप का बुझना और जलना इत्यादि बातों को बिलकुल न जानता हो और पुनः जलने के बाद उपस्थित हो गया हो—वह यही समझता है कि एक ही दीपज्वाला अब तक जल रही है। वह एक प्रकार से प्राचीन दीपज्वाला एवं नवीन दीपज्वाला में अभेद समझता है। वास्तव में वहाँ ज्वाला भिन्न भिन्न है । यह ऐक्य भ्रम उसे क्यों होता है ? उत्तर में यही कहना होगा कि सादृश्य दोष के कारण ही ऐसा होता है । इसी प्रकार प्रकृत में यह मानना चाहिए कि प्रतिक्षण दीपज्वाला के भिन्न भिन्न होने पर भी सादृश्य दोष के कारण मनुष्य उसमें ऐक्य समझता है । इस प्रकार दोषमूलक होने से यह प्रत्यभिज्ञा अन्यथासिद्ध एवं अप्रमाण है । इससे दीपज्वालाओं में ऐक्य एवं स्थिरता नहीं सिद्ध हो सकती। दीपज्वाला का क्षणिकत्व ही प्रामाणिक है। तत्त्वरत्नाकर ग्रन्थ में यह सिद्ध किया गया है कि ज्वाला का भेद प्रत्यक्ष होता है । वहीं पर यह भी कहा गया है कि दीपज्वाला को सावधान होकर देखने पर यह विदित होगा कि जिस प्रकार जलप्रवाह में पूर्व जल निकलते एवं नूतन जल आते रहते हैं, उसी प्रकार ज्वालाप्रवाह के देखने पर ऐसी प्रतीति होती है जिसमें पूर्व ज्वाला ऊपर उठकर मिटती हुई तथा नवीन ज्वाला नीचे उत्पन्न होकर ऊपर उठती हुई दिखाई देती है ।

'अहेतुक एव' इत्यादि । बौद्ध सिद्धान्तों का अनुसरण करने वाले अद्वैतवादी वेदान्ती यह कहते हैं कि बिना किसी कारण के हो जिस प्रकार ज्वाला नष्ट होती है, उसी प्रकार 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यों से होने वाली अन्तिम चित्त-वृत्ति भी बिना किसी कारण के नष्ट हो जाती है । यहाँ अन्तिम वृत्ति का निर्हेतुक नाश होने में दृष्टान्त के रूप में ज्वाला का जो निर्हेतुक नाश कहा गया है, वह समीचीन नहीं है, क्योंकि निर्हेतुक नाश होने पर बौद्ध संगत क्षणभंगवाद को मानना होगा । अर्थात् सभी पदार्थों को क्षणिक मानना होगा, क्योंकि प्रत्येक पदार्थ का नाश भी उसी प्रकार निर्हेतुक होगा । निर्हेतुक होने से उसके होने में विलंब नहीं होगा; अपितु उत्पन्न होने के अनन्तर क्षण में ही सभी पदार्थ निर्हेतुक विनाश के शिकार हो जायेंगे । स्थिरवादी वेदान्ती इत्यादि दार्शनिकों को किसी भी पदार्थ का निर्हेतुक विनाश नहीं मानना चाहिए। किंच, अदृष्ट और ईश्वर इत्यादि कार्य सामान्य अर्थात् सभी कार्यों के प्रति कारण होने से ज्वाला नाश के प्रति भी कारण हैं । यहाँ पर

विनाशवादिनो निरस्ताः । तदखिलमभिप्रेत्योक्तं वेदार्थसंग्रहे—"दावाग्न्यादीनामपि पूर्वावस्थाविरोधिपरिणामपरम्पराऽवर्जनीयैव" इति । तत्र भौमदिव्यादिभेदस्तत्र तत्र सामग्रीकार्याणि क्षणिकत्वस्थिरत्वादीनि यथायोगमुन्नेयानि ।

तेजः पुनः सामान्यतो द्विविधम्—प्रभा प्रभावच्चेति । आवरणसद्सद्भावाधीनसङ्कोचविकासो यथावेगशक्त्यधिष्ठानदेशाधिकदेशप्रसारी तेजो-

उनका हेतुत्व अवर्जनीय है । अतः ज्वाला नाश को सहेतुक ही मानना चाहिए । किंच, ज्वालानाश के प्रति वेग इत्यादि विशेष कारण माने जा सकते हैं । ज्वाला में वेग तो है ही, वही वेग ज्वाला के ऊपर पहुँचने पर उसे दूसरी सूक्ष्मावस्था में पहुँचा देता है । वह सूक्ष्मावस्था ही ज्वाला का नाश है । यहाँ पर प्रसंगसंगति से अन्य वादियों के मत का भी खण्डन किया जाता है । कुछ वादी यह कहते हैं कि शब्द की धारा होती है । एक शब्द से दूसरा शब्द उससे तीसरा इस प्रकार उत्पन्न होने वाले शब्दों की धारा बन जाती है, बहुत दूर पहुँचने के बाद जो पूर्व शब्द से अन्तिम शब्द उत्पन्न होता है, वह दूसरे शब्द को उत्पन्न किये बिना ही अपने आप नष्ट हो जाता है । इस प्रकार ये वादी अन्तिम शब्द का स्वतः नाश मानते हैं । दूसरे वादी यह भी कहते हैं कि मुक्ति के पूर्वक्षण में उत्पन्न अनुभव से होने वाला अन्तिम संस्कार भी अपने आप ही नष्ट हो जाता है । इन वादियों का यह मत समीचीन नहीं है, क्योंकि किसी पदार्थ का नाश स्वतः नहीं होता, वह नाशक सामग्री के द्वारा ही होता है । इसलिए अन्तिम शब्द एवं आखिरी संस्कार इत्यादि के विषय में स्वतः नाश को मानना उचित नहीं । यहाँ पर उपान्त्य शब्द (अन्त्य शब्द की अपेक्षा पूर्व शब्द) का फल और कारण नाश इत्यादि कारणों से ही नाश होता है । इन सभी बातों का अभिप्राय रखकर वेदार्थसंग्रह में कहा गया है कि जिस प्रकार दावानल और विषनाशक विष स्वतः नष्ट हो जाते हैं, उसी प्रकार अन्तिम चित्तवृत्ति का भी स्वतः नाश हो जाता है, यह अद्वैतवादियों का मत है । परन्तु यह समीचीन नहीं है, क्योंकि वेदान्तियों के मत में विरोधी उत्तरावस्था का ही नाश माना जाता है, वह निर्हेतुक नहीं होता । ऐसी स्थिति में नाश कैसे निर्हेतुक होगा । दावानल इत्यादि की वह परिणाम परम्परा—जो पूर्वावस्था से विरुद्ध है—होती ही रहती है । वही परिणाम परम्परा पूर्वावस्था के प्रति विरुद्ध होने से उस पूर्वावस्थाविशिष्ट दावानल आदि के नाश के प्रति कारण मानी जाती है, यह नाश निर्हेतुक नहीं हो सकता । यह तेज भौम (भूमि में होने वाला), दिव्य (आकाश में होने वाला) और औदर्य (उदर में होने वाला जठराग्नि) इत्यादि रूप में नानाविध होता है । इन विभिन्न तेजों की सामग्री और कार्य को विचार कर समझना चाहिए । इनमें कुछ तेज क्षणिक और कुछ स्थिर हैं, इन विशेषताओं को भी विचार कर समझना चाहिए ।

'तेजः पुनः' इत्यादि । अवान्तर विशेषताओं के प्रति ध्यान न देकर सामान्य रूप से विचार करने पर यह सिद्ध होता है कि तेज दो प्रकार का है—(१) प्रभा और (२) प्रभा वाला ।

विशेषः प्रभा, सा च प्रभावद्भिः सहोत्पद्यते सह च विनश्यति। न चासौ विशीर्णदीपाद्यवयवः, ऊर्ध्वगमनस्वभावानां वाताद्यभिघातादर्शने युगपद्विष्वग्विशरणादिकल्पनस्य गुरुत्वात्, प्रभायास्तु यथोपलम्भं तथाऽभ्युपगमात्, स्थिरतरेषु मणिद्युमणिप्रभृतिषु च विशरणप्रसङ्गात्, तदभ्युपगमे च तेषां दीपादिवद्विनाशप्रसङ्गात्। तत्रापि प्रतिक्षणोत्पत्त्यादिकल्पनस्यातिगुरुत्वात्, तैलदशादिवत् सामग्रीविशेषादर्शनात्। न च मण्यादीनां प्रत्यभिज्ञा

प्रभा का लक्षण यह है कि जो तेजोविशेष आवरण होने पर संकुचित हो और आवरण न होने पर विकसित हो अपनी वेग शक्ति के अनुसार अधिष्ठान से बढ़कर बहुत दूर तक फैल जाता हो, वह तेजोविशेष प्रभा है। दीप का आश्रय लेकर चारों तरफ फैलने वाला तेज प्रभा है, वह दीप प्रभा वाला है। यह अन्तर ध्यान देने योग्य है। यह प्रभा प्रभा वाले तेज के साथ उत्पन्न होती है, तथा साथ ही नष्ट हो जाती है। प्रश्न—इस प्रभा को दीप आदि तेज का वह अवयव हो क्यों न माना जाय जो दीप से फूट कर चारों तरफ फैल जाता है। दीपादि के सहज धर्म के रूप में प्रभा को क्यों मानना चाहिए? उत्तर—प्रभा को दीप का विशीर्ण अवयव मानना उचित नहीं, क्योंकि वैसा मानने पर अनेक प्रश्न उपस्थित होंगे, जिनका समाधान असंभव है। प्रथम प्रश्न यह है कि दीपावयवों का तिर्यक् होकर फैलना क्या स्वभाव है? अथवा ऊपर उठना स्वभाव है? तिर्यक् होकर फैलना यह दीपावयवों का स्वभाव नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसा होने पर दीपावयवों का ऊपर उठाना असंभव हो जायगा। किंच, लोक में देखा गया है कि अग्नि के अवयव ऊपर को ही उठते हैं, इसके विरुद्ध तिर्यग्गमन को स्वभाव मानना उचित नहीं। इस प्रकार प्रथम कल्प अनुपपन्न ठहरता है। दूसरा यह कल्प कि—ऊपर उठना ही दीपावयवों का स्वभाव है—समीचीन है, परन्तु इस पक्ष में उन अवयवों का दीप से फूट कर चारों तरफ फैलने की कल्पना नहीं हो सकती। वायु आदि के अभिघात होने पर यह कह सकते हैं कि उस अभिघात के कारण दीपावयव फूट कर फैलते हैं। अभिघात इत्यादि के न होने पर भी फूट कर चारों तरफ फैलने की कल्पना में गौरव दोष होगा। किंच, कलिकात्मक पिण्ड रूप को धारण करना क्या दीप का स्वभाव है? अथवा फूट जाना दीप का स्वभाव है? प्रथम विकल्प ठीक नहीं है, क्योंकि उस पक्ष में फूटना असंभव हो जायगा। द्वितीय पक्ष भी ठीक नहीं है, इस पक्ष में कलिकाकार को धारण करना असंभव होगा। दोनों पक्षों को भी स्वभाव मानना उचित नहीं है, क्योंकि परस्पर विरुद्ध ये दोनों ही पक्ष (पिण्डीभाव और विशरण) एक पदार्थ के स्वभाव नहीं बन सकते। यदि यह कहा जाय कि—इनमें एक स्वाभाविक और दूसरा औपाधिक है—यह पक्ष भी समीचीन नहीं, क्योंकि अत्यन्त अदृष्ट उपाधि की कल्पना करनी होगी, जो सर्वथा असंगत है। यदि प्रभा को दीप की अपेक्षा अतिरिक्त द्रव्य माना जाय तो उपर्युक्त दोष नहीं होंगे, क्योंकि विशरण और तिर्यक्प्रसरण इत्यादि अनुभवानुसार प्रभा के स्वभाव माने जा सकते हैं। उसमें विरुद्ध धर्मों का समावेश नहीं होगा, क्योंकि ऊर्ध्वगमन एवं कलिकाकार को धारण करना, यह

भ्रान्तिः। विशरणे सिद्धे तद्भ्रान्तित्वसिद्धिः, तत्सिद्धौ विशरणसिद्धिरिति परस्पराश्रयणात्। विशीर्णगन्धाश्रयचम्पककुसुमादिवदंशतो विशरणेऽपि प्रत्यभिज्ञानमिति चेन्न, भ्रान्तेर्दत्तोत्तरत्वात्। यथोपलम्भं द्रव्यान्तराभ्युपगमे भ्रान्तित्वकल्पनानवकाशात्। गन्धोपलम्भे तु वायुगतिविशेषानुविधान-नियमादाश्रयभूतचम्पकादिनाशेऽपि गन्धावस्थानदर्शनाच्च प्रभातुल्यत्व-परित्यागः। ग्रीष्मनिशादिष्वौष्ण्योपलम्भेऽपि प्रभात्मकं स्वरूपं

दीप द्रव्य का स्वभाव है, तथा तिर्यक् चारों तरफ फैलना और विशरण (फूटना) इत्यादि प्रभा का स्वभाव है। किच, यदि विशरण प्राप्त दीपावयव को प्रभा माना जाय तो अत्यन्त स्थिर रत्न और सूर्य इत्यादि तेजोद्रव्यों का भी विशरण मानना होगा, क्योंकि उनकी प्रभा है। परन्तु उनका विशरण मानने पर दीपादि की तरह उनका भी नाश हो जायगा। यदि कोई यह कहे कि प्रतिक्षण नये नये रत्न उत्पन्न एवं विनष्ट होते रहते हैं—तो यह कल्पना अत्यन्त गुरूभूत है, तथा गौरव दोष के कारण त्याज्य भी है। अनन्त सूर्य इत्यादि की उत्पत्ति और विनाश मानना उचित नहीं, क्योंकि उनको स्थिर मानने से निर्वाह हो जाता है। किंच, दीपज्वाला में प्रतिक्षण उत्पत्ति एवं विनाश माना जा सकता है, क्योंकि तैल और बत्ती इत्यादि उत्पादन सामग्री तथा तैल, वर्तिक्षय इत्यादि विनाश सामग्री प्रतिक्षण वहाँ उपस्थित रहती है। सूर्य और रत्न आदि के विषय में ऐसी कोई सामग्री दिखाई नहीं देती। अतः वहाँ प्रतिक्षण उत्पत्ति आदि की कल्पना करना सर्वथा अनुचित है। प्रश्न—रत्न और सूर्य इत्यादि को स्थिर मानने के लिये यह प्रमाण उपस्थित किया जाता है कि उनके विषय में 'यह वही रत्न है' इत्यादि रूप में प्रत्यभिज्ञा होती है। इस प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्ष से उनको स्थिर सिद्ध किया जाता है, यह प्रत्यभिज्ञा भ्रम है, इससे उनका स्थिरत्व नहीं सिद्ध होगा। ऐसी स्थिति में उनका विशरण मानकर उनके विशीर्ण अवयवों को प्रभा मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—इस कल्पना के प्रति आपत्ति यह है कि यहाँ पर अन्योन्याश्रय दोष होगा, क्योंकि विशरण सिद्ध होने पर ही उस प्रत्यभिज्ञा का भ्रान्तित्व सिद्ध होगा, तथा भ्रान्तित्व सिद्ध होने पर ही विशरणत्व की सिद्धि होगी। प्रश्न—चम्पक पुष्प आदि के विषय में यह देखा गया है कि वे बहुत से अंशों को लेकर यत्र तत्र बने रहते हैं, परन्तु उनके कुछ अंश उनसे निकल कर बहुत दूर पहुँच जाते हैं, जिनका गन्ध दूरस्थ पुरुषों द्वारा अनुभूत होता है। वहाँ पर कुछ अंशों के विशरण होने पर भी जैसी भ्रमात्मक प्रत्यभिज्ञा होती है, उसी प्रकार रत्न और सूर्य इत्यादि में भी कुछ अंशों को लेकर विशरण होने पर भ्रमात्मक प्रत्यभिज्ञा होती है, ऐसा मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—इसका समाधान पहले ही कर दिया गया है। पहले जो अन्यो-न्याश्रय दोष दिया गया है वह दोष यहाँ पर भी है, क्योंकि भ्रान्तित्व के सिद्ध होने पर ही विशरणत्व सिद्ध होगा, तथा विशरणत्व के सिद्ध होने पर ही भ्रान्तित्व सिद्ध होगा। प्रश्न—रत्न इत्यादि से यदि अवयव फूट नहीं निकलते, तो दूर देश तक प्रकाश का पहुँचना असंभव होगा, तदर्थ विशरण मानना पड़ता है,

नास्त्येव। अस्याश्च मूलाग्रयोर्घनविरलत्वादयो यथा दर्शनं ग्राह्याः। यत्तु वरदविष्णुमिश्रैर्निरवयवात्मज्ञानसङ्कोचविकासदृष्टान्ततया प्रभामुपन्यस्योक्तम्—"प्रभाया निरवयत्वमवयवानुपलम्भात्" इति। तच्छेदनभेदनयोग्यावयवविरहाभिप्रायेणेति मन्तव्यम्। न चैषा स्वतन्त्रा, दीपापृथक्सिद्धतयैव प्रतीतेः।

विशरणत्व सिद्ध होने पर ही प्रत्यभिज्ञा को भ्रम मानना पड़ेगा। दूसरी गति न होने से यहाँ ऐसा मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—यहाँ दूसरी गति नहीं है, ऐसी बात नहीं, अपितु दूसरी गति भी है। अनुभवानुसार इस प्रकार मानने पर कि प्रभा नामक दूसरा तेजोद्रव्य है, जो प्रभा वाले तेजोद्रव्यों से भिन्न है, तथा अधिष्ठान की अपेक्षा अधिक देश में फैलने वाला भी है—प्रत्यभिज्ञा को भ्रान्ति मानने का अवसर ही नहीं आता है। प्रश्न—प्रभा के विषय में जैसा माना जाता है, उसी प्रकार गन्ध स्थल में भी क्यों नहीं माना जाता? गन्ध स्थल में भी यह माना जा सकता है कि गन्ध एक द्रव्य है, वह गन्ध वाले द्रव्य के साथ उत्पन्न एवं विनष्ट होता रहता है, गन्ध वाला पदार्थ जिस देश में रहता है, वहाँ से बहुत दूर तक फैलने की शक्ति गन्ध नामक द्रव्य रखता है। अत एव वह दूरदेशस्थ पुरुषों से अनुभूत होता है। इस प्रकार गन्ध के विषय में भी माना जा सकता है। वहाँ यह क्यों माना जाता है कि गन्धाश्रय द्रव्य से फूटकर कुछ अंश बहुत दूर तक फैल जाते हैं, जिनका गन्ध वहाँ के पुरुषों द्वारा अनुभूत होता है? इस प्रकार मानने में गन्धाश्रय द्रव्य के विषय में होने वाली प्रत्यभिज्ञा को भ्रम मानना पड़ता है। गन्ध को प्रभा की तरह द्रव्यान्तर मानने पर विशरणत्व एवं भ्रान्तित्व कल्पना की आवश्यकता ही नहीं रह जाती। ऐसी स्थिति में गन्ध को प्रभा के ही समान द्रव्यान्तर क्यों न माना जाय? उन दोनों में क्या कोई अन्तर है? उत्तर—अन्तर अवश्य है। प्रभा वायु की गति के अनुसार नहीं फैलती है। जिस दिशा में वायु प्रसरण हो उसी तरफ प्रभा फैलती हो ऐसी बात नहीं है, गन्ध तो उस दिशा में ही अधिक दूर तक पहुँचता है जिस दिशा में वायु का प्रसरण होता है, यह एक अन्तर है। दूसरा अन्तर यह है कि प्रभाश्रय दीपादि के बुझते ही प्रभा नष्ट हो जाती है। चम्पक पुष्प इत्यादि से निकलकर बहुत दूर तक पहुँचा हुआ गन्ध, चम्पक पुष्प के नष्ट होने पर भी नष्ट नहीं होता। इसका कारण यह है कि चम्पक पुष्प इत्यादि से निकल कर बहुत दूर तक पहुँचे हुए उसके अवयव विद्यमान रहते हैं, अत एव उनका आश्रय लेकर रहने वाला गन्ध तत्क्षण नष्ट नहीं होता है। इस प्रकार गन्ध और प्रभा में महान् अन्तर होने से ही गन्ध स्थल में यह सब मानना पड़ता है कि गन्धाश्रय द्रव्य के अवयवों का विशरण होता है, तथा गन्धाश्रय द्रव्य के विषय में होने वाली प्रत्यभिज्ञा भ्रम है। प्रभा में विद्यमान इन स्वभावों—वायुगति के अनुसार न फैलना तथा प्रभाश्रय तेज के साथउत्पन्न एवं विनष्ट होना—पर ध्यान देने पर यही मानना पड़ता है कि प्रभा एक द्रव्य है, वह दीपादि का विशीर्ण अवयव नहीं, तथा वह दीपादि का आश्रय लेकर रहने वाला पदार्थ है। विशरण न होने से रत्न और सूर्य आदि के विषय में होने वाली प्रत्यभिज्ञा प्रमा है।

तद्विशिष्टं तेजः प्रभावत्। तच्च मणिद्युमणिदीपादि बहुप्रकारम्।

उपर्युक्त अन्तर के कारण ही सिद्धान्त में गन्ध और प्रभा को समानता की कोटि में नहीं माना जाता है। प्रश्न—यह जो प्रभा के विषय में कहा गया है कि प्रभाश्रय दीपादि के बुझते ही प्रभा नष्ट हो जाती है, वह सदा प्रभाश्रय द्रव्य का आश्रय लेकर ही रहती है—यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि सूर्य के अस्त होने पर भी गर्मी के बने रहने से यह मानना पड़ता है कि औष्ण्याश्रय प्रभा बनी रहती है। उत्तर—सूर्य के अस्त होने पर भी ग्रीष्म की रात्रि में औष्ण्य का अनुभव अवश्य होता है,अतः यह मानना पड़ता है कि औष्ण्याश्रय तेज वहाँ है। परन्तु वह तेज प्रभा नहीं है, क्योंकि प्रभा में जिस प्रकार पदार्थों का दर्शन होता है, वैसा उस तेज से नहीं होता। इसलिए यही मानना पड़ता है कि पदार्थों को प्रकाशित करने वाली प्रभा सूर्य के साथ विलीन हो जाती है। दूसरा ही औष्ण्यमय तेज ग्रीष्म की रात्रि में रहता है। प्रश्न—प्रभा में यह स्वभाव देखने में आता है कि प्रभा मूल भाग में तेज के अधिक घनीभूत अवयवों को लेकर रहती है, क्योंकि प्रभा के मूल भाग में अधिक प्रकाश रहता है, तथा प्रभा अग्र भाग में विरल अवयवों को लेकर रहती है, क्योंकि अग्रभाग में प्रकाश न्यून रहता है। इससे यह मानना पड़ता है कि तेजोद्रव्य का विशीर्ण अवयव ही प्रभा है। फूटनेवाले सभी अवयव उस तेजोद्रव्य से फूटकर निकलते हैं। अत एव प्रभा के मूल भाग में अधिक अवयव दिखाई देते हैं। फूटकर निकलने वाले उन अवयवों में कुछ अवयव ही अधिक दूर तक फैलने की क्षमता रखते हैं। अत एव प्रभा के अग्र भाग में विरल अवयव ही दिखाई देते हैं। ऐसी स्थिति में प्रभा को दीप का फूटा हुआ अवयव ही क्यों न माना जाय? उत्तर—प्रभा को दीप का विशीर्ण अवयव मानने पर जो दोष होते हैं, वे वर्णित हैं, साथ ही वे असमाधेय हैं। इसलिए प्रभा को दीपादि का आश्रय लेकर रहने वाला अतिरिक्त द्रव्य ही मानना चाहिए, तथा अनुभवानुसार यह भी मानना चाहिए कि मूल भाग में घनीभूत अवयव वाली तथा अग्रभाग में विरलावयव वाली बन कर रहना प्रभा द्रव्य का स्वभाव है। प्रभा को विशीर्ण दीपावयव मानने की कोई आवश्यकता नहीं। प्रश्न—इससे स्पष्ट होता है कि प्रभा सावयव द्रव्य है। वरदविष्णुमिश्र ने निरवयव आत्मज्ञान के संकोच एवं विकास के विषय में दृष्टान्त रूप में प्रभा का उल्लेख कर यह कैसे कहा है कि प्रभा निरवयव मानी जाती है? जब कि उसके अवयव दिखाई नहीं देते? उत्तर—वरदविष्णुमिश्र ने प्रभा को जो निरवयव कहा है, उसका यह अभिप्राय नहीं है कि प्रभा के सर्वथा अवयव ही नहीं होते, किन्तु उसका अभिप्राय यही है कि प्रभा के ऐसे अवयव नहीं होते हैं, जिनका छेदन और भेदन किया जा सके। यह प्रभा द्रव्य होने पर भी स्वतन्त्र नहीं है, क्योंकि वह दीपादि को छोड़कर कभी नहीं रहती, अपितु सदा दीपादि का आश्रय लेकर ही रहती है, तथा दीपादि के साथ उत्पन्न एवं विनष्ट होती है।

'तद्विशिष्टम्' इत्यादि। प्रभा से युक्त जो तेज है, वह प्रभा वाला है। वह रत्न, सूर्य और दीप आदि के रूप में नाना प्रकार का है। सामग्री विशेषों के कारण तेज में विभिन्न स्वभाव होते हैं, जिनसे विभिन्न कार्य सम्पन्न होते हैं। सूर्य का तेज शोक एवं शोषण का कारण है, चन्द्र का तेज हर्ष एवं समुद्र के जलवृद्धि का कारण है, अग्निरूप तेज पाक और

सामग्रीविशेषाधीनस्वभावभेदात्तेजसः शोकहर्षशोषणवृद्धिपाकप्रकाशादिजनकत्वतारतम्यम्। ऊर्ध्वज्वलनमपि तत एव वा, अदृष्टादेव वा। तस्य रोहितभास्वरैकस्वभावस्यापि सलिलादिसंसर्गभेदाद्वर्णवैचित्र्योपलम्भः। एतच्च "यदग्ने रोहितं रूपम्" इत्यादिश्रुतिसिद्धम्। [४२] वैशेषिकादीनां शुक्लत्वसाधकान्वयव्यतिरेकौ श्रुतिबाधितावन्यथासिद्धौ च, मध्याह्नमार्तण्डमण्डलश्वैत्योपलम्भस्यापि मण्डलोपष्टम्भकानुद्भूतस्पर्शोद्भूतरूपसलिलांशनिबन्धनत्वोपपत्तेः। उद्भवानुद्भवयोश्च गुणानामन्यत्राप्यनियमाभ्युपगमात्।

प्रकाश आदि का कारण है। इस प्रकार इनमें जो तारतम्य दिखाई देता है, उसका कारण वे स्वभाव हैं जो विभिन्न सामग्री के अधीन हैं। उसी स्वभाव से अथवा अदृष्ट से अग्नि की ज्वालायें ऊपर ही ऊपर उठती रहती हैं। चमकीली रक्तवर्णता ही तेज का स्वभाव है। ऐसा होने पर भी जल इत्यादि के संसर्ग के कारण तेज में नाना प्रकार के रूप देखने में आते हैं। यह अर्थ 'यदग्ने रोहितं रूपम्' इत्यादि श्रुति से सिद्ध है। इस श्रुति का अर्थ यह है कि अग्नि का रूप लाल होता है।[४२] वैशेषिक इत्यादि दार्शनिकों द्वारा तेज को शुक्ल सिद्ध करने के लिए अन्वय-व्यतिरेक व्याप्ति वाले जो हेतु उपस्थित किये जाते हैं,वे हेतु तेज को लाल बताने वाली उपर्युक्त श्रुति से बाधित तथा अन्यथासिद्ध हैं, क्योंकि तेज स्वभावतः शुक्ल न होने पर भी कहीं कहीं उसमें दिखाई देने वाले शुक्ल रूप के विषय में यह कहा जा सकता

---

४२. वैशेषिक इत्यादि दार्शनिकों ने तेज में विद्यमान रूप को शुक्ल सिद्ध करने के लिए जो अनुमान उपस्थित किये हैं, वे ये हैं कि तेजस्त्व शुक्ल रूप वाले पदार्थत्व में रहता है, क्योंकि वह रूप वाले पदार्थ में रहने वाली जाति है, तथा द्रव्यत्व का साक्षात् व्याप्य जाति है। यहाँ दृष्टान्त जलत्व है। जलत्व रूप वाले पदार्थ अर्थात् जल में विद्यमान जाति है, तथा द्रव्यत्व का साक्षात् व्याप्य जाति है, अत एव वह जलत्व शुक्ल रूप वाले पदार्थ अर्थात् जल में रहता है। उसी प्रकार तेजस्त्व भी रूप वाले पदार्थ अर्थात् तेज में विद्यमान जाति है, तथा द्रव्यत्व का साक्षात् व्याप्य है। अत एव जलत्व को भी शुक्ल रूपवाले पदार्थ में रहना चाहिये। यदि इस अनुमान से तेजस्त्व शुक्ल रूप वाले पदार्थ में रहने वाला सिद्ध होगा तो तेज शुक्ल रूप वाला अवश्य सिद्ध होगा, क्योंकि तेजस्त्व तेज में ही रहने वाला धर्म है। दूसरा अनुमान यह है कि तेज शुक्ल रूप वाला है, क्योंकि वह रूप वाला होता हुआ भी पृथिवी से भिन्न है। जो पदार्थ रूप वाला होता हुआ पृथिवी से भिन्न है, वह अवश्य शुक्ल रूप वाला है। इसमें उदाहरण जल है। जल रूप वाला होता हुआ भी पृथिवी से भिन्न है, साथ ही शुक्ल रूप वाला भी है। इसी प्रकार तेज भी रूप वाला होता हुआ पृथिवी से भिन्न है, अतः उसे शुक्ल रूप वाला ही होना चाहिये। इन अनुमानों का खण्डन मूल में किया गया है।

(जलनिरूपणम्)

तेजसो रसतन्मात्रम्, तस्मादापः । शीतस्पर्शवत्त्वम्, निर्गन्धत्वे सति विशिष्टरसवत्त्वमित्यादि तल्लक्षणम् । तासां शुक्लमधुरशीतैकस्वभावत्वानामाश्रयादिसंसर्गभेदाद् परसस्पर्शवैचित्र्यारोपः । अद्रव्यनिरूपणे तु तेजोऽबन्नगुणव्यवस्था समर्थयिष्यते । स्वाभाविकमासां द्रवत्वम् । आप्येष्वपि करकादिषूपष्टम्भवशात् काठिन्यम् । प्राणरसनाप्यायनादिनोपकुर्वते । शरीरत्वमासामप्प्रचुरेषु वरुणलोकादिशरीरेषु स्पष्टम्, विषयत्वं सरित्समुद्रादिषु ।

है कि पंचीकरण के अनुसार पञ्चभूतों के मिश्रण से बने हुए उस तेज में अन्तर्गत जल के शुक्ल रूप का वहाँ दर्शन होता है। मध्याह्न के समय सूर्यमण्डल जो शुक्ल दिखाई देता है, उसका कारण यह है कि पञ्चीकृत पञ्चभूतों से बने हुए उस सूर्यमण्डल में उपष्टम्भक रूप में विद्यमान उस जलांश का—जिसका रूप उद्भूत अर्थात् प्रकट है, तथा शीत स्पर्श अनुद्भूत, अप्रकट है—शुक्लरूप ही वहाँ दिखाई देता है। प्रश्न—एक ही जल में विद्यमान रूप उद्भूत हो, तथा स्पर्श अनुद्भूत हो, यह बात कैसी? दोनों को ही उद्भूत अथवा अनुद्भूत होना चाहिए। एक का उद्भव और दूसरे का अनुद्भव कैसे हो सकता है? उत्तर—अन्यत्र भी ऐसा माना गया है कि एक पदार्थ में विद्यमान गुणों में कोई उद्भूत तथा दूसरा अनुद्भूत हो सकता है। प्रमाण रूप में उदाहरण प्रभा है। जिस प्रकार प्रभा में रूप उद्भूत तथा उष्ण स्पर्श अनुद्भूत रहता है, उसी प्रकार सूर्यमण्डलान्तर्गत जलांश के विषय में भी रूप का उद्भव तथा स्पर्श का अनुद्भव माना जा सकता है।

(जल का निरूपण)

तेजसो इत्यादि। तेज से रसतन्मात्र और उससे जल उत्पन्न होता है। जल के अनेक लक्षण होते हैं—(१) शीतस्पर्श होना जल का प्रथम लक्षण है। (२) गन्ध रहित, शान्त, घोर और मूढ ऐसी विशेषताओं से युक्त रस जिसमें हो, वह जल है। जल स्वभावतः शुक्ल, शीत और मधुर होता है, परन्तु आश्रय—जिसमें जल रहता है—पदार्थों के विभिन्न संसर्ग के कारण उस जल में नाना प्रकार के रूप, रस और स्पर्श का आरोप होता है, जिससे जल विभिन्न रूपादि गुण वाला प्रतीत होता है। अद्रव्य निरूपण में इसका समर्थन किया जायगा कि तेज, जल और पृथिवी में कौन कौन गुण होते हैं। जल का द्रवत्व स्वाभाविक धर्म है। जल से बने हुए करका (ओला) और बर्फ इत्यादि में जो काठिन्य होता है, वह औपाधिक है। पार्थिवांश वहाँ उपष्टम्भक होकर रहता है। यह जल प्राण और रसनेन्द्रिय का पोषण इत्यादि के द्वारा उपकार करता है। यह जल शरीर बन कर रहता है—यह अर्थ वरुण लोकस्थ उन शरीरों में—जो जल से परिपूर्ण हैं—स्पष्ट है। जल का विषयत्व नदी और समुद्र इत्यादि में व्यक्त है।

(पृथिवीनिरूपणम्)

अद्भ्यो गन्धतन्मात्रम्, ततः पृथिवी । विशिष्टगन्धवत्त्वम्, रसवत्त्वे सति विशिष्टस्पर्शवत्त्वमित्यादि तल्लक्षणम् । सा प्रथमं सुरभिमधुरकृष्णानुष्णाशीतस्पर्शा जाता । ततोऽनुष्णाशीतत्वं सर्वदाऽनुवृत्तम् । तेजःसलिलस्पर्शोपाध्यन्वयव्यतिरेकात्तदुपाधिक एवौष्ण्यशैत्योपलम्भः । कार्ष्ण्यं स्वतः सिद्धमिति श्रुतिसिद्धम् । पाकभेदात्तु विचित्रवर्णता जायते । सुरभिस्वभावत्वमप्य औत्सर्गिकन्यायसिद्धम् । कारणस्य पयसो माधुर्यानुविधानं च बाधकाभावे ग्राह्यम् । तस्याः काठिन्येऽपि सलिलातपादियोगात् क्वचिद् द्रवत्वोपलम्भः । मनोघ्राणाप्यायनादिना च तस्या उपकारः । शरीरत्वमस्या मनुष्यतिर्यक्स्थावरादिषु व्यक्तम्, विषयत्वं मृत्पाषाणौषधितिमिरादिषु । यद्यपि विषयादिरूपेण निर्दिष्टानां सर्वेषामपि ईश्वरापेक्षया तत्तद्विशिष्टजीवापेक्षयापि शरीरत्वं वक्ष्यते, तथापि लोकव्यवहारोपकारतारतम्या-

(पृथिवी का निरूपण)

'अद्भ्यः' इत्यादि । जल से गन्धतन्मात्र और उससे पृथिवी उत्पन्न होती है । पृथिवी के अनेक लक्षण हैं । उनमें दो लक्षण ये हैं—(१) शान्तत्व, घोरत्व और मूढत्व इत्यादि विशेषताओं से युक्त गन्ध का आश्रय होना यह एक लक्षण है । (२) रसवती होती हुई विशेषता युक्त स्पर्श वाली होना यह पृथिवी का दूसरा लक्षण है । यह पृथिवी आरम्भ में सुगन्ध युक्त मधुरसोपेत कृष्णरूप वाली एवं अनुष्णाशीत स्पर्श वाली उत्पन्न हुई है । अनन्तर अनुष्णाशीत स्पर्श सदा उसमें बना रहता है । तेज और जल के संसर्ग के कारण ही कहीं कहीं पृथिवी उष्ण एवं शीत प्रतीत होती है, क्योंकि उनका संबन्ध होने पर ही पृथिवी में वे गुण अनुभूत होते हैं, अन्यथा नहीं । ''यत् कृष्णं तदन्नस्य'' इस श्रुति से सिद्ध होता है कि पृथिवी का रूप कृष्ण है । विभिन्न पाकों (विजातीय तेजस्संयोगों) के प्रभाव से पृथिवी में उत्तरकाल में नाना प्रकार के रूप उत्पन्न होते हैं, अत एव पृथिवी विचित्र रूप वाली प्रतीत होती है । अधिक मात्रा में पृथिवी सुगन्ध युक्त प्रतीत होती है । कहीं कहीं पर दुर्गन्ध भी पृथिवी में अनुभूत होता है । इससे सिद्ध होता है कि सुगन्ध पृथिवी का स्वभाव है । पृथिवी का कारण जल स्वभावतः मधुर है । बाधक न होने पर पृथिवी कारण-माधुर्य का अनुसरण करके मधुर बने यही उचित प्रतीत होता है । पृथिवी स्वभावतः कठिन है, तथापि जल और आतप इत्यादि का संबन्ध होने पर कहीं कहीं उसमें द्रवत्व भी आ जाता है । मन और घ्राणेन्द्रिय की पुष्टि इत्यादि के द्वारा यह पृथिवी उपकार करती है । मनुष्य तिर्यक् और स्थावर इत्यादि में इस पृथिवी की स्थिति शरीरत्व रूप से स्पष्ट है । विषयत्व मृत्तिका, पाषाण, औषधि और अन्धकार आदि में स्पष्ट व्यक्त होता है । यद्यपि यह बात सही नहीं है कि विषय शरीर एवं शरीर विषय नहीं बनता है, क्योंकि हम जिन जिन पदार्थों को विषय मानते हैं, वे सभी पदार्थ ईश्वर के प्रति शरीर हैं, तथा उन उन पदार्थों में रहने वाले जीवों के प्रति

वलोकनेन विभज्य व्यवहारः। शरीरतयाऽभ्युपगतमपि विषयतया वैशेषिकै-रप्युक्तम्—"विषयो मृत्पाषाणस्थावरलक्षणः" इति। स्थावरस्य हि शरीरत्वं तैरेव प्रपञ्चितम्।

(तमोनिरूपणम्)

तमो द्रव्यं पार्थिवं च, अबाधितनीलादिप्रत्ययविषयत्वात्। आलोकाभावे चाक्षुषं नास्तीति बाधकमिति चेन्न, तेजसि व्यभिचारात्।

भी शरीर हैं। ऐसी स्थिति में विषय और शरीर सर्वथा परस्पर भिन्न नहीं माने जा सकते, तथापि दार्शनिकों ने विषय और शरीर को विभिन्न पदार्थ मान कर ही प्रतिपादन किया है। उसका तात्पर्य यह है कि लोक व्यवहार के अनुसार अधिक उपकार करने वाले को शरीर तथा न्यून उपकार करने वाले को विषय मान कर उन लोगों ने इनमें भेद माना है। वैशेषिकों ने शरीर रूप में माने गए पदार्थों को भी विषय मान कर यह कहा है कि मृत्तिका, पाषाण और स्थावर ये पार्थिव विषय हैं। यहाँ विषय कोटि में गिने गये स्थावर के शरीरत्व का प्रतिपादन उन लोगों ने विस्तार से किया है। इससे सिद्ध होता है कि शरीर और विषय सर्वथा भिन्न पदार्थ नहीं हैं। उपकारतारतम्य की दृष्टि से यह विभाग किया गया है।

(अन्धकार का निरूपण)

"तमः" इत्यादि। शंका—पार्थिव विषयों में अन्धकार का जो परिगणन किया गया है, वह उचित नहीं है; क्योंकि अन्धकार तेज का अभावमात्र है। जो द्रव्य ही नहीं, वह पार्थिव विषय कैसे हो सकेगा? इस शंका के समाधान में कहा जाता है कि अन्धकार द्रव्य है, तथा पार्थिव विषय भी है, क्योंकि सभी अन्धकार को नील रूप में देखते हैं। इस प्रतीति का बाध नहीं होता है। अबाधित प्रतीति के अनुसार जो पदार्थ जैसा सिद्ध होता हो, उसे उसी रूप में मानना उचित है। अन्धकार नील है, यह प्रतीति अबाधित है। इससे अन्धकार नीलकात्व सिद्ध होता है। नील रूप वाला होने से अन्धकार पर्थिव द्रव्य है, क्योंकि पृथिवी में ही नील रूप होता है, अन्यत्र नहीं। इस से फलित होता है कि अन्धकार पार्थिव द्रव्य है। प्रश्न—चक्षुरिन्द्रिय से होने वाले प्रत्यक्ष का आलोक अर्थात् बाह्य प्रकाश सहकारी कारण है। बाह्य प्रकाश होने पर ही चक्षुरिन्द्रिय से पदार्थ प्रत्यक्ष होते हैं। आलोक के न रहने पर होने वाला 'अन्धकार काला है' यह प्रत्यक्ष चक्षुरिन्द्रियजन्य प्रमा नहीं हो सकता? यह ज्ञान केवल भ्रम है। इससे सिद्ध होता है कि 'अन्धकार नील है, अर्थात् काला है' यह ज्ञान अबाधित नहीं, किन्तु बाधित है। इससे अन्धकार द्रव्य एवं पार्थिव कैसे सिद्ध होगा? उत्तर—दूसरा प्रकाश न होने पर भी प्रकाश के विषय में चक्षुरिन्द्रिय से होने वाला प्रत्यक्ष ज्ञान बाधित नहीं होता है, अपितु वह उस आलोक के—जो विषय बनने वाले आलोक से भिन्न है—अभाव में होता है। इसलिए उस आलोकविषयक प्रत्यक्ष ज्ञान में बाधितत्व रूप साध्य के न रहने पर भी आलोकाभाव में उत्पत्तिरूप हेतु है, अतः व्यभिचार

तद्व्यतिरिक्तत्वे सतीति चेत्, तथापि भवदभिमते तमसि एतदभावेऽपि चाक्षुषत्वात्। [43]इतरसामग्रीसाकल्यलक्षणयोग्यतासिद्धयर्थं च तथाऽङ्गीकार इति चेत्, अत्रापि प्रतीयमानाकारभङ्गपरिहाराय बुद्ध्यस्व। नहि यत् क्वचिद्यदपेक्षम्, तत् सर्वत्र तदपेक्षमिति नियमः। स्वेदशैत्यादिग्रहे

होता है। इस प्रकार का बाधक हेतु हेत्वाभास है, अतः अन्धकार को पार्थिव द्रव्य ही मानना चाहिए। प्रश्न—आलोक न रहने पर आलोकेतर पदार्थ के विषय में होने वाला वह चाक्षुष प्रत्यक्ष बाधित माना जायगा। आलोक के विषय में जो चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है, वह यद्यपि दूसरे अर्थात् विषयभिन्न आलोक के न रहने पर ही होता है, परन्तु वह आलोक के विषय में होता है, अतः उसे बाधित नहीं माना जा सकता। अन्धकार के विषय में होने वाला 'यह अन्धकार काला है' इत्यादि प्रत्यक्ष आलोकाभाव की स्थिति में ही होता है, साथ ही आलोक से व्यतिरिक्त अन्धकार पदार्थ के विषय में भी होता है। इस चाक्षुष प्रत्यक्ष को बाधित मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—यह कोई नियम नहीं है कि आलोकाभाव में होने वाले आलोकेतर पदार्थविषयक सभी चाक्षुष प्रत्यक्ष बाधित हों। आपके अर्थात् वैशेषिक मत के अनुसार अन्धकार तेज का अभाव है। चक्षुरिन्द्रिय से उस तेजोभाव रूप तम का प्रत्यक्ष होता है। यह चाक्षुष प्रत्यक्ष आलोक के अभाव में होता है, तथा उस आलोकाभाव के—जो आलोक से इतर है—विषय में होता है। ऐसा होने पर भी वह प्रत्यक्ष आपके मत में बाधित नहीं माना जाता है। इससे स्वतः प्रश्न कर्ता का अभिमत नियम अयुक्त सिद्ध होता है। प्रश्न—[43]अन्धकार तेज विशेष का अभाव ही है, उसके प्रत्यक्ष में आलोक को सहकारी कारण नहीं माना जा सकता, क्योंकि उस प्रत्यक्ष की सामग्री में आलोक का समावेश नहीं है। उस सामग्री में आलोकाभावरूप विषय एक कारण है, क्योंकि प्रत्यक्ष में विषय कारण होता है। विषय के न रहने पर प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। इतर कारण भी होना चाहिए। सब कारणों के मिलने पर ही सामग्री सिद्ध हो सकती है। उन इतर कारणों में आलोक का समावेश नहीं किया जा सकता। यदि आलोक की आवश्यकता मानकर आलोकाभाव प्रत्यक्ष में

---

४३. यहाँ यह अर्थ अभिप्रेत है कि योग्यता दो प्रकार की है—(१) स्वरूप योग्यता और (२) सहकारी योग्यता। कारणतावच्छेदकों का कारण में सद्भाव, कारण की स्वरूप योग्यता है। इतरसामग्री की पूर्णता सहकारी योग्यता है। आलोकाभाव रूप अन्धकार में योग्यता सिद्ध हो, तदर्थं उसमें इतरसामग्रीसाकल्यरूपी सहकारियोग्यता भी होनी चाहिए। यदि अन्धकार प्रत्यक्ष में आलोक भी सामग्री में निविष्ट होगा तो आलोकाभाव रूप अन्धकार का सद्भाव ही न होगा, अतः उसमें चाक्षुषत्व योग्यता न रह सकेगी। आलोक और आलोकाभावरूप अन्धकार में विरोध होने से विषय का अभाव ही होगा। उपर्युक्त सहकारी योग्यता में बाधा तथा विरोध उपस्थित न हो, तदर्थं यही मानना पड़ेगा कि अन्धकार के प्रत्यक्षत्व में आलोक कारण नहीं है। इसी अभिप्राय से यहाँ शंका प्रवृत्त है।

वायुसापेक्षस्य स्पर्शनस्य औष्ण्यग्रहे तदभावसापेक्षत्वात् ।

भी आलोक को कारण माना जाय, तो विरोध उपस्थित होगा; क्योंकि उस सामग्री के अन्तर्गत आलोक के उपस्थित रहने पर आलोकाभावरूपी विषय वहाँ नहीं रह सकेगा, यदि आलोकाभावरूपी विषय रहेगा तो आलोकरूपी कारण नहीं रह सकेगा, साथ ही कारण के न रहने पर सामग्री विकल अर्थात् असंपूर्ण हो जायगी। ऐसी स्थिति में आलोकाभाव का प्रत्यक्ष असंभव हो जायगा, क्योंकि परिपूर्ण सामग्री नहीं है। आलोक को लेकर संपूर्ण सामग्री उपस्थित होने पर विषय आलोकाभाव न रह सकेगा ? ऐसी स्थिति में विषय के न होने से प्रत्यक्ष का होना असंभव है। आलोकरूपी कारण एवं आलोकाभावरूप विषय इन दोनों का सद्भाव एक काल एवं एक देश में नहीं हो सकता, क्योंकि भाव एवं अभाव में नित्य विरोध है। आलोकाभाव के प्रत्यक्ष में भी आलोक को कारण मानने पर पूर्वोक्त रीति से सामग्री में न्यूनता होती है, क्योंकि आलोकाभावरूपी विषय के रहने पर आलोकरूपी कारण नहीं रह सकता। इसी प्रकार आलोकरूपी कारण के रहने पर आलोकाभावरूपी विषय भी नहीं हो सकता; अर्थात् दोनों का साथ रहना असंभव है, क्योंकि साथ रहने पर विरोध उपस्थित होता है। ऐसी स्थिति में आलोकाभाव के प्रत्यक्ष की उत्पत्ति में विविध बाधायें उपस्थित होती हैं। आलोकाभाव का प्रत्यक्ष सभी को हो रहा है, इसको कैसे सम्हाला जाय ? इस विषय में यह मानना उचित है कि आलोकाभाव प्रत्यक्ष में आलोक कारण नहीं है, अपितु तेज एवं आलोकाभाव को छोड़कर इतर पदार्थों के विषय में होनेवाले चाक्षुष प्रत्यक्ष के लिए ही आलोक सहकारी कारण है। इस प्रकार मानने पर आलोकाभाव प्रत्यक्ष में आलोक की आवश्यकता नहीं होगी। आलोक को छोड़ कर इतर सभी कारणों के एकत्र होने पर सामग्री परिपूर्ण हो जायगी, तथा आलोकाभाव रूपी विषय भी रहेगा। इस प्रकार आलोकाभाव का प्रत्यक्ष होने में कोई बाधा नहीं होगी। इस व्यवस्था के अनुसार तेज एवं आलोकाभाव के चाक्षुष प्रत्यक्ष में आलोक के कारण न होने पर भी इतर पदार्थों के चाक्षुष प्रत्यक्ष में आलोक आवश्यक कारण सिद्ध होता है। सिद्धान्ती के मत में अन्धकार तेज एवं आलोकाभाव से भिन्न पार्थिव द्रव्य है, उसके चाक्षुष प्रत्यक्ष में आलोक का कारणत्व अवश्य सिद्ध होगा। आलोक की स्थिति में अन्धकार का कहीं भी प्रत्यक्ष नहीं होता है, आलोकाभाव में ही उसका प्रत्यक्ष होता है। ऐसा क्यों हो रहा है ? उत्तर—अन्धकार काला, चञ्चल तथा गाढ एवं विरल प्रतीत होता है। यह प्रतीति अबाधित है। इससे अन्धकार नील, चञ्चल, द्रव्य एवं भाव पदार्थ सिद्ध होता है। जिस प्रकार आलोकाभाव का आलोक के साथ विरोध है, उसी प्रकार अन्धकार नामक इस द्रव्य का भी आलोक के साथ विरोध है। इसलिए उपर्युक्त प्रतीयमान नीलत्व, चञ्चलत्व, द्रव्यत्व इत्यादि सत्य आकारों को बचाने के लिए यह मानना चाहिए कि अन्धकार तेजोऽभाव रूप नहीं है। इसका आलोक से विरोध होने पर यह भी मानना पड़ता है कि इस अन्धकार द्रव्य के प्रत्यक्ष में आलोक की अपेक्षा नहीं रहती। एतद्व्यतिरिक्त पदार्थों के चाक्षुष प्रत्यक्ष में ही आलोक कारण होता है। ऐसा मानने पर सामग्री की पूर्ति एवं विरोध का परिहार भी हो जाता है। प्रश्न—अन्यान्य पार्थिव पदार्थों का चाक्षुष प्रत्यक्ष कराने में आलोक की अपेक्षा रखने वाली चक्षुरिन्द्रिय को अन्धकार रूपी पार्थिव

आलोकाभावप्रत्ययविशेषाभावनैल्यमात्रप्रतीतिपक्षा विधिरूपेण प्रत्ययात्, लोकप्रतीतिविरोधप्रसङ्गात्, नीलमिति धर्मितया स्फुरणाच्च निरस्ताः। प्रलयविनाशावसानादयस्तु विधिरूपेण वर्तमाना अपि स्फुटवस्त्वन्तरा-

द्रव्य के प्रत्यक्ष में भी आलोक की अपेक्षा रखनी चाहिये ? उत्तर—यह कोई नियम नहीं है कि जो इन्द्रिय किसी अर्थ के प्रकाशन में जिसकी अपेक्षा रखती हो, वह अन्य पदार्थों के प्रकाशन में उसकी अपेक्षा रखे। त्वगिन्द्रिय स्वेदादि में विद्यमान शैत्य का ग्रहण करने में वायु की अपेक्षा रखती है, क्योंकि हवा लगने पर स्वेदगत शैत्य का प्रत्यक्ष होता है, परन्तु वही त्वगिन्द्रिय औष्ण्य का ग्रहण करने में वायु की अपेक्षा नहीं रखती। वैसे ही प्रकृत में भी यह समझना चाहिये कि अन्यान्य पार्थिव द्रव्यों को ग्रहण करने में आलोक की अपेक्षा रखने वाली चक्षुरिन्द्रिय अन्धकाररूपी पार्थिव द्रव्य का ग्रहण करने में आलोक की अपेक्षा नहीं रखती है तो यह कोई अनुचित नहीं है। इस प्रकार युक्तियों से अन्धकार का पार्थिव द्रव्यत्व सिद्ध होता है।

'आलोकाभाव' इत्यादि। इस प्रकार अन्धकार का पार्थिव द्रव्यत्व सिद्ध होने से अन्यान्य वादियों के विभिन्न मत—जो उपर्युक्त सिद्धान्त से विरोध रखते हैं—निरस्त हो जाते हैं। वे मत ये हैं—वैशेषिक कहते हैं कि प्रौढ (अधिक) प्रकाशयुक्त तेजःसामान्य का (सब तरह के तेजों का) अभाव ही अन्धकार है। दूसरे वादी यह कहते हैं कि बाहर प्रकाश रहने पर भी नेत्र को मीचने पर सब को अन्धकार प्रतीत होता है। इससे यह मानना चाहिये कि रूप प्रतीति का अभाव ही अन्धकार है। इतर वादी कहते हैं कि आकाश में व्याप्त परमाणुओं में विद्यमान नील रूपमात्र की (आश्रय द्रव्य की नहीं) प्रतीति ही अन्धकार की प्रतीति है। ये तीनों मत अनुपपन्न हैं, क्योंकि अभाव निषेध रूप से प्रतीत होता है 'यह नहीं, वह नहीं' इस प्रकार निषेध करने पर अभाव प्रतीत होता है, परन्तु अन्धकार 'अन्धकार है' इस प्रकार विधिरूप से प्रतीत होता है। इससे फलित होता है कि अन्धकार भाव पदार्थ है, वह अभाव नहीं बन सकता। इस युक्ति से अन्धकार को तेज का अभाव मानने वालों का मत खण्डित हो जाता है। सब का अनुभव यही होता है कि अन्धकार काला है, इस प्रकार कृष्णरूपी विशिष्ट अन्धकार की प्रतीति सभी को होती है। ऐसी स्थिति में यह मत—कि रूप प्रतीति का अभाव ही अन्धकार है—सर्वथा अनुचित सिद्ध होता है, क्योंकि वैसा मानने पर सर्व लोकानुभव से विरोध उपस्थित होगा। नील रूप वाला अन्धकार है, इस प्रकार सभी को नीलरूपाश्रय द्रव्य की प्रतीति होती है। इसलिये नील रूपमात्र की प्रतीति को अन्धकार मानना उचित नहीं। प्रश्न—जो पदार्थ विधिरूप से प्रतीत हो उसे भाव मानना चाहिये; ऐसा जो कहा गया है, वह समीचीन नहीं है, क्योंकि प्रलय, विनाश और अवसान इत्यादि शब्दों के द्वारा विधि रूप से अर्थ प्रतिपादित होता है, परन्तु वह अर्थ भावरूप नहीं माना जाता, अपितु प्रध्वंसाभाव के रूप में ही स्वीकार किया जाता है, ऐसी स्थिति में विधिरूप से प्रतीत होने वाले अर्थ को भावरूप क्यों मानना चाहिये ? उत्तर—अभाव में गुण और क्रिया ऐसे धर्म नहीं होते। अन्धकार में नीलरूप गुण

नुपलम्भात् कस्यचिदित्येव सर्वसंवित्तिसिद्धेश्चाभावपदे निक्षेपं सहन्ते। स्पर्शानुपलम्भादिचोद्यं त्विन्द्रनीलालोकादिष्विव निर्वाह्यम्।

और चलन क्रिया निर्बाधरूप से सिद्ध है। इससे सिद्ध होता है कि यह अन्धकार अभाव नहीं, किन्तु गुणक्रियाश्रय कोई द्रव्य है। इस प्रकार अन्धकार अभाव से भिन्नरूप में प्रतीत होने के कारण भावरूप सिद्ध होता है। प्रलय, विनाश और अवसान इत्यादि शब्दों से प्रतिपादित अर्थ अभाव से भिन्नरूप में प्रतीत नहीं होता। 'भूतल में घट का प्रलय हो गया' ऐसा कहने पर घट का प्रध्वंसाभाव ही प्रतीत होता है, उससे भिन्न किसी अर्थ की प्रतीति नहीं होती, यह एक अन्तर है। दूसरा अन्तर यह है कि प्रतियोगी को लेकर ही अभाव समझ में आता है। जिस वस्तु का अभाव कहा जाता है, वह वस्तु अभाव का प्रतियोगी है। 'अभाव' ऐसा कहने पर श्रोता को ऐसी जिज्ञासा अवश्य होती है कि किस वस्तु का अभाव है। अमुक वस्तु का अभाव है ऐसा कहने पर जिज्ञासा शान्त हो जाती है। इससे सिद्ध होता है कि अभाव किसी वस्तु का होता है, तथा उस वस्तुरूपी प्रतियोगी को लेकर ही समझ में आता है। प्रलय, विनाश और अवसान इत्यादि शब्दों को लेकर 'प्रलय होगा, विनाश हो गया, अवसान होगा' इन वाक्यों के कहने पर सुनने वालों को यह जिज्ञासा होती है कि किसका प्रलय होगा, किसका विनाश होगा, किसका अवसान होगा, इत्यादि। इससे सिद्ध होता है कि इन शब्दों द्वारा बतलाया जाने वाला अर्थ प्रतियोगी की अपेक्षा रखता है। अभाव किसी वस्तु का होता है, प्रलय, विनाश और अवसान भी किसी वस्तु का ही होता है। इससे सिद्ध होता है कि इन शब्दों द्वारा प्रतिपादित अर्थ एक ही है। अतः विधिरूप में प्रतीत होने पर भी नियमतः प्रतियोगिसापेक्ष होने से प्रलय आदि को अभावात्मक मानना पड़ता है, परन्तु अन्धकार कहने पर यह जिज्ञासा नहीं होती कि किस वस्तु का अन्धकार है। इससे सिद्ध होता है कि प्रतियोगि-निरपेक्ष यह अन्धकार अभावात्मक नहीं, किन्तु भावात्मक ही होगा। इसमें विधिरूप से प्रतीत होना सहायक हेतु है। प्रश्न—यदि अन्धकार रूप वाला पदार्थ है तो उसमें स्पर्श भी अवश्य ही रहेगा, परन्तु त्वगिन्द्रिय से उसकी प्रतीति नहीं होती, ऐसा क्यों? उत्तर—किसी वस्तु में कोई गुण उद्भूत तथा कोई अनुद्भूत रहता है। उदाहरण इन्द्रनील रत्न की प्रभा—जो श्याम होती है—में रूप उद्भूत रहता है, अत एव उसका प्रत्यक्ष होता है, परन्तु उस प्रभा में विद्यमान स्पर्श अनुद्भूत रहता है, अत एव उसका प्रत्यक्ष नहीं होता। उसी प्रकार प्रकृत में भी समझना चाहिये कि अन्धकार में रूप के उद्भूत होने से उसका प्रत्यक्ष होता है तथा स्पर्श के अनुद्भूत होने से उसका प्रत्यक्ष नहीं होता।

'आगम' इत्यादि। अन्धकार का द्रव्यत्व इत्यादि शास्त्र से भी सिद्ध होता है। उसमें निम्नलिखित वचन प्रमाण हैं—(१) "तमः ससर्ज भगवान्"। अर्थ—श्रीभगवान् ने अन्धकार की सृष्टि की। इससे सिद्ध होता है कि श्रीभगवान् ने अन्यान्य महदादि तत्त्वों के समान अन्धकार की भी सृष्टि की। अतः अन्धकार भी अन्यान्य तत्त्वों के समान द्रव्य है। (२) "नासीत् तमो ज्योतिरभून्न चान्यत्"। अर्थ—प्रलय काल में अन्धकार नहीं था, ज्योति भी नहीं थी। इस वचन से यह बतलाया जाता है कि प्रलय काल में अन्यान्य

आगमसिद्धं च तमसो द्रव्यत्वादिकम्, "तमः ससर्ज भगवान्" इति तत्त्वान्तरवत् सृष्टिवचनात्, "नासीत् तमो ज्योतिरभून्न चान्यत्" इति कार्यान्तरैर्ज्योतिषा च सह लयाभिधानात्, आलोकाभावपक्षे तमोज्योतिषोर्द्वयोरपि लयाभिधानविरोधात्। अन्तर्यामिब्राह्मणे च–"यस्य तमः शरीरम्" इति तेजसा सह तमसः शरीरत्वेनाभिधानात्। तथा च भाष्यम्–"एवमम्बग्न्यन्तरिक्षवाय्वादित्यदिक्चन्द्रतारकाकाशतमस्तेजस्सु" इत्यादि।

यत्तु षडर्थसंक्षेपे भावरूपाज्ञानानुमानदूषणे प्रोक्तम्—"निमीलनेऽपि भातीति न तमो द्रव्यम्। अन्धस्तु नाक्षिस्थग्रहेऽलम्। व्याहरति च" इति, तच्छ्रुतिस्मृतिभाष्यादिविरोधाद् मतान्तरेण एकदेशिमतेन वा उक्तम्। निमीलनेऽपि भानस्य पित्तोपहतचक्षुषः किञ्चित् पित्तोपलम्भेऽपि तुल्यत्वात्,

कार्य, पदार्थ एवं तेज के साथ अन्धकार का भी लय हो जाता है। इससे सिद्ध होता है कि अन्यान्य कार्य एवं पदार्थों के समान अन्धकार भी एक द्रव्य है। आलोकाभाव को यदि अन्धकार माना जाय तो प्रलय काल में अन्धकार और तेज इन दोनों का लय कहना असंगत होगा, क्यों कि तेज का नाश होने पर अन्धकार का रहना अनिवार्य है। उस मत के अनुसार तेज का अभाव ही अन्धकार है, इसी प्रकार अन्धकार का नाश होने पर तेज को रहना होगा, क्योंकि उस मत के अनुसार तेजोऽभावरूपी अन्धकार का अभाव ही तेज है। उस मत के अनुसार अन्धकार और तेज में एक का अभाव होने पर ही दूसरे का सद्भाव सिद्ध होता है। इस प्रकार दोनों के लय का प्रतिपादन सर्वथा असंगत होगा। दोनों के लय के प्रतिपादन से यह सिद्ध होता है कि अन्धकार तेज का अभाव नहीं किन्तु भाव पदार्थ है। (३) अन्तर्यामिब्राह्मण में "यस्य तमः शरीरम्" कहकर यह बतलाया गया है कि जिस प्रकार तेज अन्तर्यामी का शरीर है, उसी प्रकार अन्धकार भी अन्तर्यामी का शरीर है। द्रव्य ही शरीर बन सकता है। इस शरीरत्व वर्णन से सिद्ध होता है कि अन्धकार द्रव्य है। अन्तर्याम्यधिकरण में अन्तर्यामिब्राह्मण का अर्थ करते समय भाष्य में यह कहा गया है कि जल, अग्नि, अन्तरिक्ष, वायु, आदित्यादि, चन्द्र, तारका, आकाश, तम और तेज इत्यादि अन्तर्यामी के शरीर हैं, इनमें अन्तर्यामी रहता है, इत्यादि।

'यत्तुषडर्थ' इत्यादि। षडर्थसंक्षेप ग्रंथ में अद्वैतिसंमत भावरूपाज्ञानानुमान का खण्डन करते समय रूपप्रतीत्यभाव को ही अन्धकार मानकर यह जो कहा गया है कि अन्धकार कोई द्रव्य नहीं है, यदि अन्धकार बाहर रहने वाला कोई द्रव्य होता तो नेत्रों का निमीलन करने पर इन्द्रिय के साथ उसका सन्निकर्ष न होने से उसका भान नहीं होना चाहिये। परन्तु आँख मीचते ही अन्धकार का अनुभव सब को होता है। इससे पता चलता है कि अन्धकार बाहर रहने वाला कोई द्रव्य नहीं है। प्रश्न—आँख मीचने पर नेत्र गोलक में अन्तर्गत अन्धकार का प्रत्यक्ष हो, इसमें क्या आपत्ति है? उत्तर—अन्ध पुरुष नेत्र के

जात्यन्धस्य तु तद्द्रव्याव्यवहारात्, अजात्यन्धस्यापि इन्द्रियाधिष्ठानक्षोभेऽपि मात्रया इन्द्रियशक्तेरनपगमादक्षिस्थग्रहस्याविरोधात् ।

तमो न द्रव्यम्, आलोकाभावे गृह्यमाणत्वात्, आलोकाभाववदिति चेन्न, प्राभाकराणां हेतुदृष्टान्तयोरभावात्, उदयनादीनां पक्षदृष्टान्तभेदाभावात्, रूपमात्रतमोवादिनोऽपि दिवाभीतादिदृश्यमानैर्व्यभिचारात् । मानुषचक्षुषेति विशेषणेऽपि योगिदृश्यमानैः, अयोगीति विशेषणेऽपि

अन्दर रहने वाले किसी भी पदार्थ का--चाहे वह अन्धकार हो या दूसरी कोई वस्तु—ग्रहण करने में सर्वथा असमर्थ है। परन्तु वह कहता है कि हमको अन्धकार का अनुभव होता है। इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि रूपप्रतीति का अभाव ही अन्धकार है। अन्धकार के विषय में षडर्थसंक्षेप ग्रंथ में प्रतिपादित यह सिद्धान्त श्रुति, स्मृति और भाष्य आदि से विरुद्ध है, अतः मानना होगा कि मतान्तर अथवा एकदेशी मत के अनुसार ऐसा कहा गया है। षडर्थसंक्षेप में प्रतिपादित युक्ति भी समीचीन नहीं है, क्योंकि जिस मनुष्य का चक्षु पित्तरोग से दूषित हो, उस पुरुष को नेत्र मीचने पर भी पीला पीला ही दिखाई देता है। यह नेत्रस्थ पित्त द्रव्य ही है। उसी प्रकार नेत्र मीचने पर नेत्रस्थ अन्धकार दिखाई दे, यह उचित ही है। यहाँ पर यह पूछा जा सकता है कि अन्ध पुरुष तो किसी वस्तु को देख ही नहीं सकता, वह कैसे यह कह सकता है कि हम को अन्धकार का अनुभव हो रहा है ? उत्तर यह है कि यहाँ यह विदित होना चाहिए कि अन्धकार के विषय में व्यवहार करने वाला वह अन्ध पुरुष क्या जन्म से अन्धा है, या कुछ काल के बाद अन्धा बना ? यदि वह जन्म से अन्धा है तो वह अन्धकार को समझ ही नहीं सकता। उस अन्धकार के विषय में यह व्यवहार—कि हमको काला अन्धकार दिखाई देता है, इत्यादि—कहना तो सर्वथा असंभव है। जो मनुष्य जन्मना नहीं, किन्तु उत्तर काल में अन्धा बना है, उसके इन्द्रिय का अधिष्ठान चक्षुर्गोलक के बिगड़ जाने पर भी चक्षुरिन्द्रिय में अल्प मात्रा में शक्ति होने से वह नेत्रस्थ अन्धकार को देख सकता है, उसके विषय में व्यवहार भी कर सकता है, इसमें कोई विरोध नहीं।

'तमो न द्रव्यम्' इत्यादि। यहाँ पर परवादी यह पूर्वपक्ष रखते हैं कि अनुमान से सिद्ध होता है कि अन्धकार द्रव्य नहीं है, क्योंकि वह आलोक के अभाव में दिखाई देता है। जिस प्रकार आलोक के न रहने पर दिखाई देने वाला आलोकाभाव द्रव्य नहीं है,उसी प्रकार आलोकाभाव में दिखाई देने वाला यह अन्धकार भी द्रव्य नहीं है। इस पूर्वपक्ष का समाधान यह है कि पहले यह विदित होना चाहिए कि कौन वादी उपर्युक्त अनुमान को उपस्थित करते हैं, क्या प्रभाकर उपस्थित करते हैं, अथवा उदयन इत्यादि नैयायिक उपस्थित करते हैं, अथवा नीलरूपमात्र को अन्धकार मानने वाले वादी उपस्थित करते हैं। प्रभाकर इसे उपस्थित नहीं कर सकते, क्योंकि उनके मत के अनुसार ही इस अनुमान में हेतु और दृष्टान्त असंगत होते हैं।

अञ्जनाक्तचक्षुषा दृश्यमानैः, प्रकृष्टादृष्टाञ्जनादिरहितमानुषचक्षुषेति विशेषणेऽपि तमो नीलिमातिरिक्तं नैल्याश्रयत्वेनाबाधितप्रतीतिविषयत्वाद् इत्यादिभिर्बाधः प्रतिरोधो वा दुष्परिहरः।

यह प्रसिद्ध है कि प्राभाकर भावातिरिक्त अभाव को नहीं मानते, ऐसी स्थिति में वह कैसे यह कह सकते हैं कि आलोक का अभाव दृष्टान्त है, तथा आलोक के अभाव में दिखाई देना हेतु है। इस पर यदि वह यह कहें कि हमारे (प्रभाकर के) मत में केवल भूतलरूपी भाव पदार्थ ही आलोकाभाव है, वह दृष्टान्त हो सकता है, इत्यादि। तब तो भूतल के द्रव्य होने से दृष्टान्त में साध्यवैकल्य अर्थात् द्रव्यत्वाभावरूप साध्य का अभाव हो जायगा। यदि उदयन इत्यादि नैयायिक उपर्युक्त अनुमान को उपस्थित करते हैं, तो उसमें यह दोष आता है कि उन्हीं के मतानुसार पक्ष अन्धकार एवं दृष्टान्त आलोकाभाव में भेद नहीं होगा जिसे होना चाहिए। पक्ष में साध्य सन्देह रहता है और दृष्टान्त में साध्य निश्चय। अतः इनमें भेद आवश्यक है। उनके मतानुसार पक्ष और दृष्टान्त में एक पदार्थत्व होने के कारण भेद नहीं हो पाता, जो आवश्यक है। निराश्रय दीखने वाले नील रूप को अन्धकार मानने वाले वादी यदि उपर्युक्त अनुमान को उपस्थित करते हैं तो व्यभिचार दोष होता है। वह इस प्रकार है—उल्लू इत्यादि को रात्रि में जो द्रव्य दिखाई देते हैं, उनमें द्रव्यत्वाभावरूप साध्य नहीं; अपितु हेतु है, क्योंकि वे द्रव्य उनको आलोकाभाव में दिखाई देते हैं। यदि वे इस दोष को दूर करने के लिए हेतु का ऐसा परिष्कार करें—कि आलोकाभाव में मनुष्य चक्षु से गृहीत होना यह हेतु उल्लू इत्यादि को दिखाई देने वाले द्रव्यों में नहीं रहता है, क्योंकि वे द्रव्य आलोकाभाव में मनुष्य चक्षु से गृहीत नहीं होते, तथा उनमें साध्य एवं हेतु भी नहीं है, अतः व्यभिचार दोष नहीं होगा—ऐसा परिष्कार करने पर भी योगी मनुष्यों को आलोकाभाव में दिखाई देने वाले द्रव्यों को लेकर व्यभिचार दोष इस प्रकार उपस्थित होगा कि उनमें द्रव्यत्वाभाव रूप साध्य नहीं है, परन्तु आलोकाभाव में योगी मनुष्यों के चक्षु से गृहीत होना यह हेतु उनमें है, अतः व्यभिचार दोष अवश्य होगा। यदि इस दोष को दूर करने के लिए हेतु का इस प्रकार परिष्कार किया जाय—कि आलोकाभाव में योगिभिन्न मनुष्यों के चक्षुरिन्द्रिय से गृहीत होना यह यहाँ हेतु है; योगियों को आलोकाभाव में चक्षु से दिखाई देने वाले द्रव्यों में यह परिष्कृत हेतु नहीं रहता है, अतः व्यभिचार नहीं हो सकता—तो भी आलोकाभाव में अंजन युक्त नेत्र वाले योगिभिन्न मनुष्यों को दिखाई देने वाले द्रव्यों में द्रव्यत्वाभाव रूप साध्य के न रहने पर भी परिष्कृत उपर्युक्त हेतु रहता है, अतः उन द्रव्यों को लेकर व्यभिचार दोष होता ही है। यदि इस दोष को दूर करने के लिए हेतु का परिष्कार इस प्रकार किया जाय—कि प्रकृष्ट अदृष्ट एवं अंजन आदि से रहित मनुष्य चक्षु के द्वारा आलोकाभाव में दिखाई देना यही उपर्युक्त अनुमान में हेतु है, अंजन युक्त नेत्रों के बल से दिखाई देने वाले द्रव्यों में उपर्युक्त हेतु नहीं है, अत एव व्यभिचार भी नहीं है; तथापि उपर्युक्त अनुमान में निम्नलिखित अनुमान से बाध अथवा सत्प्रतिपक्ष दोष उपस्थित होगा, जिसका परिहार अशक्य है। वह

उक्तं च वरदगुरुभिस्तत्त्वसारे—

तमो नाम द्रव्यं बहलविरलं मेचकचलं
प्रतीमः केनापि क्वचिदपि न बाधश्च ददृशे ।
अतः कल्प्यो हेतुः प्रमितिरपि शाब्दी विजयते
निरालोकं चक्षुः प्रथयति हि तद्दर्शनवशात् ॥ इति ।

नन्वेवमस्तु तमसो द्रव्यत्वं सिद्धान्तः, पार्थिवत्वं तु भाष्यकारादि-

प्रत्यनुमान यह है कि अन्धकार नील रूप से भिन्न है, क्योंकि नीलाश्रय के रूप में अबाधित प्रतीति का विषय हो रहा है। 'अन्धकार नील रूप वाला है' यह प्रतीति सभी को होती है, इस प्रतीति का बाध नहीं होता । इस प्रतीति के अनुसार नील रूप धर्म एवं अन्धकार धर्मी सिद्ध होता है । धर्म और धर्मी में भेद होता है। इससे फलित होता है कि धर्मी बनने वाला अन्धकार नील रूप से भिन्न है। यह अनुमान पूर्वोक्त अनुमान से यदि प्रबल हो तो पूर्वोक्त अनुमान में बाध दोष होगा और यदि सम बल वाला हो तो पूर्वोक्त अनुमान में सत्प्रतिपक्ष दोष होगा। इन दोषों का परिहार अशक्य है। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि अन्धकार में द्रव्यत्वाभाव को सिद्ध करने वाला उपर्युक्त अनुमान चाहे किसी भी वादी के द्वारा उपस्थित किया जाय—दोषों का आकर ही है, अत एव त्याज्य है ।

'उक्तं च' इत्यादि । वात्स्य वरदाचार्य स्वामी जी ने तत्त्वसार ग्रन्थ में कहा है कि अन्धकार एक द्रव्य है । वह घन एवं विरल, तथा कृष्ण एवं चंचल हमें दिखाई देता है। इस प्रतीति का कहीं भी बाध होता हुआ दृष्टि गोचर नहीं होता । प्रश्न—दीप के बुझते ही संपूर्ण गृह में व्याप्त होने वाला इतना बड़ा अन्धकार एकाएक कैसे उत्पन्न हो सकता है । इसे तेज का अभाव मानना ही युक्त प्रतीत होता है ? उत्तर—तदर्थ उचित हेतु को ढूढना होगा । जिस प्रकार दीप के जलते ही संपूर्ण गृह में व्यापन की क्षमता प्रभा में होती है,उसी प्रकार दीप के बुझते ही संपूर्ण गृह में व्याप्ति की शक्ति अन्धकार में भी है। प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध द्रव्यत्व का अपलाप नहीं हो सकता । 'तमः ससर्ज भगवान्' इत्यादि शास्त्र यह बतलाते हैं कि श्री भगवान् ने अन्धकार की सृष्टि की । अन्धकार परमात्मा का शरीर है, इत्यादि । इससे होने वाला शाब्द-बोध तभी प्रमात्व को प्राप्त कर विजयी होगा, यदि अन्धकार द्रव्य हो; क्योंकि द्रव्य की ही सृष्टि होती है, तथा द्रव्य ही शरीर बन सकता है। अनुभवानुसार यह मानना चाहिए कि आलोक रहित चक्षु अन्धकार द्रव्य को उसी प्रकार प्रत्यक्ष करा देता है, जिस प्रकार आलोकाभाव को प्रत्यक्ष कराता है ।

'नन्वेवमस्तु' इत्यादि । यहाँ पर यह पूर्वपक्ष है कि यह सिद्धान्त माना जा सकता है कि अन्धकार द्रव्य है । परन्तु वह पार्थिव है, इसमें क्या प्रमाण है ? भाष्यकार आदि के वचन से अन्धकार का पार्थिवत्व सिद्ध नहीं होता है, क्योंकि उन्होंने अन्धकार को पार्थिव

वचनान्न ज्ञातमिति चेन्न, प्राकृतत्वनीलत्ववचनाभ्यां[४४] परिशेषात् तत्सिद्धेः। नहि वायुपर्यन्तेषु प्राकृतेषु रूपगुणोऽस्ति, न वा तोयतेजसोः कृष्णरूपमस्ति। तथा च श्रुतिः—"यदग्ने रोहितम्" इत्यादिका।

ननु तत्त्वरत्नाकरे मूलप्रकृतिरेवेदं तम इत्युक्तम्। तथाहि—

बध्नाति यदभिद्रोहाद् यत्प्रपत्त्या च मुञ्चति।
जन्तूंस्तमस्तमाश्रित्य हरिं तत् प्रविविच्यते॥
अतो न काकदन्तानामिव तस्य परीक्षणम्।
उपेक्ष्यं बन्धकत्वस्य ज्ञाने हानप्रयोजनात्॥

कहीं भी नहीं कहा है? इस पूर्वपक्ष का समाधान यह है कि सांप्रदायिक ग्रन्थों में ऐसे [४४]वचन तो मिलते हैं, जिनसे सिद्ध होता है कि अन्धकार प्राकृत पदार्थ है, तथा नील है। परिशेष न्याय के अनुसार इन वचनों से अन्धकार का पार्थिवत्व सिद्ध हो जाता है, क्योंकि वायु पर्यन्त प्राकृत विकारों में रूप, गुण होते ही नहीं। ऐसी स्थिति में अन्धकार का उनमें अन्तर्भाव नहीं हो सकता। तेज और जल में रूप होने पर भी कृष्ण रूप नहीं होता। इसलिए अन्धकार का उनमें अन्तर्भाव नहीं किया जा सकता। 'यदग्ने रोहितं रूपम्' इत्यादि श्रुति यह कह रही है कि अग्नि का रूप लाल, जल का रूप शुक्ल तथा पृथिवी का रूप कृष्ण है। इससे सिद्ध होता है कि अन्धकार का पृथिवी में ही अन्तर्भाव होना उचित है।

'ननु' इत्यादि। यहाँ यह पूर्वपक्ष होता है कि तत्त्वरत्नाकर ग्रन्थ में कहा गया है कि मूल प्रकृति ही अन्धकार है। वह ग्रन्थ इस प्रकार है—"बध्नाति" इत्यादि। जिस श्री भगवान् से विमुख होने और आज्ञोल्लंघन करने इत्यादि द्रोह के कारण जीवों को तम अर्थात् प्रकृति बाँधती है, तथा जिस श्री भगवान् के शरण में जाने पर जीवों को छोड़ देती

---

४४ श्रीभाष्य में भावरूपाज्ञानानुमानविचार के प्रसंग में "बहलत्वविरलत्वाद्यवस्थायोगेन रूपवत्तया चोपलब्धेर्द्रव्यान्तरमेव तम इति निरवद्यम्" इस पंक्ति से अन्धकार का द्रव्यत्व सिद्ध किया गया है। तत्त्वसार के उदाहृत श्लोकों में "मेचकचलम्" इस पद से अन्धकार का नीलरूपवत्त्व आचार्य सम्मत व्यक्त होता है। आगे उद्धृत किये जाने वाले "नासीत् तमो ज्योतिरभून्न चान्यत्। श्रोत्रादिबुद्ध्यानुपलभ्यमेकं प्राधानिकं ब्रह्म पुमाँस्तदासीत्" इस विष्णुपुराण से प्राकृतत्व सिद्ध होता है, क्योंकि इस वचन से प्रलय काल में तेज और अन्धकार का अभाव कहा गया है, तथा उस समय प्रधानमात्र का सद्भाव कहा गया है। प्रलयकाल में विद्यमान प्रधान उपादान कारण है, उससे सृष्टिकाल में तेज के समान अन्धकार भी उत्पन्न होता है। यह अर्थ इस वचन का अभिप्रेत है। इससे अन्धकार का प्राकृतत्व सिद्ध होता है।

तत्स्वरूपतदुत्पत्तिग्राहकादिषु सूरयः ।
विवदन्ते ततो जातः सन्देहश्चिन्त्यतेऽधुना ॥

अत्रालोकाभावस्तम इति काश्यपीयाः । नास्त्येव तमः, नीलभावरूपस्मृतिप्रमोष एव तमोव्यवहारहेतुरिति प्राभाकराः । द्रव्यान्तरमेवेदं कल्प्यमिति कौमारिलाः । प्रधानतत्त्वमेव तम इति तत्त्वविद इत्युपक्रम्य प्राथमिकमतयुगलमथनपूर्वकं तृतीयमुपन्यस्य—

अत्र तत्त्वविदः प्राहुः स्थूलसूक्ष्मात्मना स्थिता ।
दैवी गुणमयी माया बाह्यान्तरतमो मता ॥

इत्युक्तम् । अतो न पार्थिवत्वपरिशेषो युक्त इति । तन्न, तत्र मूलप्रकृतित्वं तावन्न संभवति, विकारैः सह सृष्टिसंहारवचनात् । अन्तर्यामिब्राह्मणे च कार्यवर्गानुप्रवेशेन प्राथमिकतमोव्यतिरिक्तस्य तेजोविरोधितमसः पृथक्शरीरत्वाभिधानात्, प्रधानतमसश्च प्रत्यक्षग्राह्यत्वासिद्धेः ।

है, उसी श्री हरि भगवान् का आश्रय लेकर उस तम अर्थात् प्रकृति के विषय में विवेचना की जाती है। इसलिए उस तम अर्थात् प्रकृति की परीक्षा काकदन्त परीक्षा की तरह उपेक्षणीय नहीं है, क्योंकि बन्धक वस्तु को जानने पर उसको त्यागने के लिए प्रवृत्ति होती है, उससे त्यागरूप फल सिद्ध होता है। यही परीक्षा का फल है। उस तम अर्थात् प्रकृति के स्वरूप की उत्पत्ति और ग्राहक प्रमाण के विषय में विद्वान् लोग विवाद करते हैं, जिससे सन्देह होता है, अतः विचार किया जाता है। वैशेषिक दार्शनिक कहते हैं कि आलोक का अभाव ही तम है, प्रभाकर कहते हैं कि नील पदार्थों में विद्यमान नील रूप के विषय में होने वाली आश्रयाविषयक अपूर्ण स्मृति ही तम अर्थात् अन्धकार के व्यवहार का कारण है। भाव यह है कि इस नील रूप के स्मरण में आश्रय नहीं भासित होता है, तथा नील रूप की पूर्वानुभूतता—जो 'वह' ऐसा व्यक्त होती है—नहीं भासती है। अतः यह नील रूप की स्मृति अपूर्ण मानी जाती है। तत्त्वज्ञ वेदान्ती कहते हैं कि प्रकृति तत्त्व ही यह तम है। इस प्रकार प्रथम दोनों मतों का खण्डन कर तृतीय पक्ष को उपस्थित करके यह कहा गया है कि यहाँ पर तत्त्वज्ञ विद्वान् कहते हैं कि देवाधिदेव श्रीभगवान् की सत्त्वरजस्तमोमयी माया स्थूलरूप में बाह्यान्धकार है, तथा सूक्ष्मरूप में आन्तर अन्धकार (तम) बनकर रहती है। तमोगुण से होने वाले अज्ञान इत्यादि आन्तर अन्धकार हैं। तत्त्वरत्नाकर के इस वर्णन से यही प्रतीत होता है कि प्रकृति ही अन्धकार है। यह जो कहा गया था कि अन्धकार का किसी दूसरे तत्त्व में अन्तर्भाव न होने से उसे पार्थिव मानना चाहिये, यह कथन समीचीन कैसे माना जा सकता है ? इस पूर्वपक्ष का समाधान यह है कि अन्धकार मूलप्रकृति नहीं हो सकता, क्योंकि शास्त्रों में अन्यान्य विकारों के साथ अन्धकार का भी सृष्टि और संहार वर्णित है, मूलप्रकृति का सृष्टि और संहार नहीं होता है। अन्तर्यामिब्राह्मण

नाहो न रात्रिर्न नभो न भूमिर्नासीत् तमो ज्योतिरभून्न चान्यत् ।
श्रोत्रादिबुद्ध्यानुपलभ्यमेकं प्राधानिकं ब्रह्म पुमाँस्तदासीत् ॥

इति श्लोकस्मृतेः ।

अवस्थान्तराश्रयणेन सर्वमिदमुपपद्यत इति चेत् ? सत्यम्, तदेवास्माभिरुच्यते । पृथिव्यवस्थातिरिक्तमवस्थान्तरमिति चेन्न, पूर्वोक्तपरिशेषात् । पृथिवीतः पृथगेव सृष्ट्यादिवचनं कथमुपपद्यत इति चेत् ? स्वर्गान्तरित्वादिसृष्टिवादिति भाव्यम् । तमःशब्द-प्रयोगानुवृत्तिः कथमिति चेत् ? अनेकार्थत्वेनानुवृत्त्यन्यथासिद्धेर्ज्ञानालोकयोः प्रकाशशब्दवत् । यद्वा उद्भूततमोगुणमेवावलम्ब्य द्वयोरपि व्यवहारोपपत्तिः ।

में 'यस्याव्यक्तं शरीरम्, यस्याक्षरं शरीरम्' इस प्रसंग में 'यस्य तमः शरीरम्' कह कर मूल-प्रकृति को अन्तर्यामी का शरीर कहा गया है, तथा कार्य पदार्थों को अन्तर्यामी का शरीर कहते समय 'यस्य तेजः शरीरम्, यस्य तमः शरीरम्' इन वाक्यों से तेज एवं अन्धकार को अन्तर्यामी का शरीर कहा गया है। यदि तमः शब्द से वर्णित अन्धकार ही मूलप्रकृति हो तो मानना पड़ेगा कि यहाँ पर भी मूलप्रकृति का ही शरीरत्व बतलाया गया है। ऐसी स्थिति में पौनरुक्त्य दोष अवश्य होगा, वह नहीं होना चाहिये। इसलिये यह मानना चाहिये कि अन्धकार साक्षात् मूलप्रकृति नहीं है, अपितु उसका कार्य विशेष है। किंच, मूलप्रकृति प्रत्यक्ष गोचर होने वाली वस्तु नहीं है, परन्तु अन्धकार प्रत्यक्ष गोचर होने वाला पदार्थ है। इससे भी यही सिद्ध होता है कि अन्धकार साक्षात् मूलप्रकृति नहीं है। "नाहो न रात्रिः" इस श्लोक-स्मृति में यह कहा गया है कि प्रलय काल में दिन नहीं था, रात्रि नहीं थी, आकाश नहीं था, भूमि नहीं थी, अन्धकार नहीं था, ज्योति नहीं थी, अर्थात् कुछ भी नहीं था, किंतु उस समय श्रोत्रादीन्द्रियजन्य ज्ञान से गृहीत न होने वाला प्रधान अर्थात् प्रकृति, ब्रह्म और पुरुष थे। इस श्लोक से प्रलय काल में अन्धकार का अभाव और मूलप्रकृति का सद्भाव बतलाया गया है। इससे सिद्ध होता है कि अन्धकार मूलप्रकृति से भिन्न पदार्थ है, तथा उसका कार्य है।

प्रश्न—अन्धकार का सृष्टि और संहार तथा शरीरत्व और प्रत्यक्षग्राह्यत्व इत्यादि सभी अर्थ अन्धकार को प्रकृति की विलक्षणावस्था मानने पर संगत हो जाते हैं। इसको मूलप्रकृति की विलक्षण अवस्था क्यों न मानी जाय? उत्तर—हम भी यही कहते हैं कि अन्धकार प्रकृति का अवस्था विशेष है, क्योंकि अन्धकार को पार्थिव मानने वाले हम उसे प्रकृति की कार्यावस्था ही मानते हैं। प्रश्न—अन्धकार को पृथिव्यवस्था न मानकर दूसरी अवस्था ही क्यों न मानी जाय? उत्तर—पूर्व वर्णित परिशेष के अनुसार अन्धकार पृथिवी की अवस्था ही सिद्ध होता है। अन्धकार नील रूप वाला है, परन्तु प्रकृति, महान्, अहंकार और तन्मात्र आकाश और वायु में रूप नहीं होता है। जल और तेज में अन्यान्य रूप होने पर भी कृष्ण रूप नहीं होता, अपितु कृष्ण रूप पृथिवी में ही होता है। अन्धकार में भी कृष्ण रूप है'

कथं तर्हि तत्त्वरत्नाकरोक्तिः ? वस्तुतस्तु वयमपि संशेमहे। नहि तत्र प्रतिज्ञानिर्वाहपर्यन्तं ग्रन्थो निबद्धः, येनाभिप्रायमध्यवस्येम । स हि प्रबन्धः "अत्र तत्त्वविदः प्राहुः" इति श्लोकमात्र एव विघ्नितः । निबद्धमात्रं चास्मदुक्ताविरुद्धम्, पार्थिवत्वेऽपि प्रधानतत्त्वानतिरेकात् । नहि वयमसत्कार्यवादिनः । समस्तप्रकृतिप्राकृतपरीक्षोपक्रमविवक्षया च "बध्नाति

इसलिये अन्धकार को पृथिवी की ही अवस्था माननी है; यही परिशेष है। प्रश्न—यदि अन्धकार पृथिवी में अन्तर्भाव रखता है तो पृथिवी की सृष्टि आदि के वर्णन से ही अन्धकार की भी सृष्टि आदि सिद्ध हो जाते हैं। 'तमः ससर्ज भगवान्' ऐसा अलग अन्धकार की सृष्टि का वर्णन क्यों होता है, उसका निर्वाह कैसे किया जाय ? उत्तर—'नाभ्या आसीदन्तरिक्षम्, शीर्ष्णो द्यौः समवर्तत" (अर्थात् विराट् पुरुष की नाभि से अन्तरिक्ष एवं शिर से द्युलोक उत्पन्न हुआ) इन मन्त्रों के द्वारा जिस प्रकार भूतों के अन्तर्गत अन्तरिक्ष और स्वर्ग आदि की अलग सृष्टि बतलायी गई है, तथा च इससे उनके भौतिकत्व में कोई बाधा नहीं पड़ती ; उसी प्रकार पृथिवी के अन्तर्गत अन्धकार की भी सृष्टि इत्यादि बतलायी गयी है, इससे उसके पार्थिवत्व में बाधा भी कोई नहीं होगी। प्रश्न—यदि अन्धकार साक्षात् मूलप्रकृति नहीं है तो अन्धकार एवं मूलप्रकृति का एक ही तमःशब्द कैसे वाचक हो सकता है ? एक तमःशब्द से बोध्य होने से इन दोनों को एक वस्तु मानना ही उचित प्रतीत होता है ? उत्तर—तमःशब्द अनेकार्थ वाचक है, इसलिये अन्धकार एवं मूलप्रकृति में उसका प्रयोग होना उचित ही है। यहाँ उदाहरणरूप में प्रकाश शब्द को लेना चाहिये। प्रकाश शब्द ज्ञान एवं सूर्यालोक का वाचक है, एक शब्द बोध्य होने से ही ज्ञान एवं आलोक में ऐक्य हो, ऐसी बात नहीं। उसी प्रकार प्रकृत में भी मानना चाहिये कि अन्धकार और मूलप्रकृति एक तमःशब्द द्वारा वाच्य होने पर भी भिन्न भिन्न पदार्थ हैं। अथवा—अन्धकार एवं मूलप्रकृति में तमोगुण उद्भूत रहता है। दोनों उद्भूत तमोगुण वाले हैं। इसलिये दोनों तमःशब्द से लक्षणा के द्वारा बतलाये जाते हैं। प्रश्न—यदि अन्धकार पार्थिव है तो तत्त्वरत्नाकर में वैसा क्यों कहा गया ? उत्तर—वास्तव में हमें भी सन्देह होता है। तत्त्वरत्नाकर ग्रन्थ का तात्पर्य क्या है ? उस ग्रन्थ में यह जो प्रतिज्ञा की गई है कि तम का निरूपण करेंगे। उस प्रतिज्ञा के निर्वाह तक ग्रन्थ नहीं लिखा गया है, यदि लिखा गया होता तो हम अवश्य ग्रन्थकर्ता का अभिप्राय समझने का प्रयत्न करते। किन्तु 'अत्र तत्त्वविदः प्राहुः' इस श्लोक में ही वह ग्रन्थ विघ्न के कारण रुक गया है। ग्रन्थकार जितना कुछ लिख पाये हैं, वह हमारे कथन से विरोध नहीं रखता, क्योंकि अन्धकार पार्थिव होने पर भी प्रधान तत्त्व से भिन्न नहीं है, कारण कि विलक्षणावस्था प्राप्त प्रकृति तत्त्व ही अन्धकार है। हम लोग वैशेषिकों के समान असत्कार्यवादी नहीं हैं। उनके मत में वह अवयवी द्रव्य उत्तर काल में उत्पन्न होता है, जो पहले कभी नहीं था। इस प्रकार असत् अर्थात् पूर्व काल में अविद्यमान अवयवी द्रव्य की उत्तर काल में उत्पत्ति मानने से वैशेषिक असत्कार्यवादी कहलाते हैं। हम लोग वैसे नहीं हैं, अर्थात् हम यह मानते हैं कि

यदभिद्रोहात्" इत्यादेरुपपत्तिः। अत्र 'तत्त्वविदः' इति श्लोकेऽपि 'स्थूलसूक्ष्मात्मना स्थिता' इति विभागादेवमेव तात्पर्यमिति विभावयामः। अस्तु वा किञ्चिदभिनवघनघनावलीमलीमसमनाघ्रातस्पर्शरसगन्धमन्धकाराभिधानमवस्थान्तरं प्रकृतेः। तथापि न पृथग् द्रव्यत्वसिद्धिः।

(प्रकृतिप्राकृततत्त्वनिरूपणोपसंहारः)

तदेवं चतुर्विंशतितत्त्वानि चिन्तितानि। "आत्मन आकाशः संभूतः," "तत्तेजोऽसृजत" इत्यादि न्यूनसृष्टिव्यपदेशा न तत्त्वान्तरसृष्टिप्रतिक्षेपपराः, प्रामाणिकत्वाविशेषेण तत्परित्यागायोगात्। वदन्ति च—

पूर्व काल में विद्यमान द्रव्य विलक्षण अवस्था को अपनाकर कार्य बन जाता है। इस सिद्धान्त के अनुसार यह फलित होता है कि प्रकृति द्रव्य ही विलक्षण अवस्था को पाकर—स्वरूपतः नहीं—अन्धकार बन जाता है। अन्धकार पार्थिव होने पर भी प्रकृति द्रव्य ही है, अतः उनका लेख हमारे कथन से विरोध नहीं रखता। उन्होंने आरम्भ में "बध्नाति यदभिद्रोहात्" इत्यादि श्लोकों का निर्माण किया है। वे श्लोक भी संगत हैं, क्योंकि उनको यह कहने की इच्छा रही कि प्रकृति संपूर्ण प्राकृत तत्त्वों के निरूपण का प्रारम्भक होती है। इसलिये प्रकृतितत्त्वपरक वह श्लोक पहले रखा गया है "अत्रालोकाभावस्तमः" इत्यादि ग्रन्थ अन्धकार परक हैं। आरम्भ में संपूर्ण प्रकृति और प्राकृत तत्त्वों के परीक्षण के विषय में प्रतिज्ञा करने के बाद अन्धकार के विषय में जो विचार किया गया है उसका कारण यह है कि अन्धकार के विषय में वादियों में बलवान् मतभेद है, तथा तमःशब्द से प्रकृति की तरह अन्धकार भी उपस्थित होता है। इसलिये अन्धकार के विषय में विचार उपर्युक्त प्रतिज्ञा के बाद उठाया गया है। 'अत्र तत्त्वविदः प्राहुः' इस श्लोक में 'स्थूलसूक्ष्मात्मना स्थिता' कहकर यह जो विभाग किया गया है कि 'प्रकृति स्थूलरूप में अर्थात् कार्यरूप में बाह्य अन्धकार बनकर रहती है, तथा सूक्ष्मरूप में अर्थात् कारण रूप में अन्तरात्मा से संबद्ध होकर आन्तरान्धकार के रूप में रहती है'. इस विभाग से हमें यही प्रतीत होता है कि तत्त्वरत्नाकर ग्रन्थ का यही तात्पर्य है कि अन्धकार मूलप्रकृति नहीं है, किन्तु प्रकृति का विकार ही है। तत्त्वरत्नाकर ग्रन्थ के अनुसार भले ही यह मान लिया जाय कि प्रकृति की ऐसी भी एक अवस्था होती है जो मेघसमूह की तरह काली है, तथा स्पर्श, रस और गन्ध से रहित है, वही अवस्था अन्धकार कहलाती है। इस मत में भी अन्धकार स्वतंत्र द्रव्य सिद्ध नहीं होता, किन्तु प्रकृति द्रव्य ही सिद्ध होता है।

(प्रकृति एवं प्राकृत तत्त्वों के निरूपण का उपसंहार)

'तदेवम्' इत्यादि। इस प्रकार चौबीस तत्त्वों का निरूपण किया गया है। इनमें मूलप्रकृति कारण है, और सब कार्य हैं। उपनिषदों में जहाँ तहाँ न्यून सृष्टि का वर्णन है, तैत्तिरीय उपनिषत् में 'आत्मन आकाशः संभूतः' इत्यादि वाक्यों के अनुसार परमात्मा से आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथिवी इन पाँच तत्त्वों की ही उत्पत्ति वर्णित है। छान्दोग्य उपपिषत् में 'तत्तेजोऽसृजत' इत्यादि वाक्यों के अनुसार ब्रह्म से तेज, जल और अन्न अर्थात् पृथिवी इन तीन

क्षीरादिदं तत इदं च ततो दधीति
क्षीराद्धीति वदतां किल को विशेषः ॥ इति ।

(षट्त्रिंशत्तत्त्ववादनिराकरणम्)

अत एव षट्त्रिंशत्तत्त्ववादोऽपि निराकृतः । ते ह्येवमाहुः
शैवागमेषु मुख्यं पतिपशुपाशा इति क्रमात् त्रितयम् ।
तत्र पतिः शिव उक्तः पशवो [45]ह्यणवोऽर्थपञ्चकं पाशः ॥
इति तत्त्वसंग्रहः ।

तत्त्वों की ही सृष्टि वर्णित है । इस प्रकार न्यून सृष्टि का वर्णन करने वाले वचनों का यह तात्पर्य नहीं है कि उपर्युक्त तत्त्वों को छोड़कर इतर तत्त्वों की सृष्टि नहीं होती । इतर वचनों के आधार पर इतर तत्त्वों की सृष्टि भी मानना उचित है । यह न्याय प्रसिद्ध है कि 'अनुक्तमन्यतो ग्राह्यम्' । यदि कोई अर्थ एक स्थान में वर्णित न हो तथापि यदि अन्यत्र कहीं वर्णित हो तो उसे मानना ही चाहिये । इस न्याय के अनुसार प्रामाणिकता के लिये अन्यान्य तत्त्वों की सृष्टि को भी मानना चाहिये, परित्याग करना उचित नहीं । संक्षिप्त एवं विस्तृत सृष्टि वर्णन में बिलकुल विरोध नहीं, प्रत्युत पूर्ण सामञ्जस्य है । तथा इन दोनों में विशेष अन्तर भी नहीं है । दृष्टान्त—दुग्ध क्रम से विविध अवस्थाओं को प्राप्त करता हुआ अन्त में दधि के रूप में परिणत हो जाता है । वहाँ कोई कहता है—दुग्ध से दधि उत्पन्न होता है, दूसरा कहता है कि दुग्ध से अमुक अवस्था उत्पन्न होती है, उसके बाद यह अवस्था उत्पन्न होती है, बाद यह अवस्था उत्पन्न होती है, उसके बाद दधि उत्पन्न होता है । इन दोनों कथनों में कोई विरोध नहीं है, कारण कोई संक्षेप से कहता है, कोई विस्तार से; इतना ही अन्तर है । संक्षेप से कहने वाले को भी वे सभी अवस्थायें अभिप्रेत हैं, जो विस्तारवादी को । इसी प्रकार प्रकृत में भी समझना चाहिये ।

(षट्त्रिंशत् तत्त्ववाद का निराकरण)

'अत एव' इत्यादि । शैव सिद्धान्ती ३६ तत्त्वों को मानते हैं । वे ये हैं—माया और पुरुष दो तत्त्व हैं । शिवतत्त्व, शक्तितत्त्व, सदाशिवतत्त्व, ईश्वरतत्त्व और विद्यातत्त्व ऐसे पाँच शुद्धतत्त्व हैं । काल, नियति, कला, विद्या और राग ये पाँच तत्त्व हैं । प्रकृति, महत् अहंकार इत्यादि चौबीस तत्त्व हैं । इस प्रकार सब मिलकर छत्तीस तत्त्व होते हैं । उनका यह वाद निर्युक्तिक होने के कारण निराकरणीय है । वे यह कहते हैं कि शैवागमों में प्रधान प्रतिपाद्य तीन तत्त्व हैं—(१) पति, (२) पशु और (३) पाश । उनमें पति शिव को कहा गया है । [45]अणुशब्दवाच्य जीव पशु है । पाँच अर्थ पाश हैं, वे

४५. शैवागम में अणु और क्षेत्रज्ञ इत्यादि शब्दों से जीव व्यवहृत होते हैं । अणु शब्द एक प्रकार से जीवों का संज्ञा शब्द है । अणु शब्द से बोध्य होने के कारण जीव उनके मत में अणुपरिमाण वाले हों ऐसा नहीं समझना चाहिये, क्योंकि शैव संप्रदायस्थ विद्वान् "आत्मनो विभुनित्यता" इस कथन के अनुसार जीवात्मा को विभु एवं नित्य मानते हैं ।

[46]मलं कर्म च माया च मायोत्थमखिलं जगत् ।
तिरोधानकरी शक्तिरर्थपञ्चकमिष्यते ॥

इति पाशविभागः

माया पुरुषः शिव इत्येतत् त्रितयं महार्थसंहारे ।
अवशिष्यते पुनस्तत् प्रवर्तते पूर्ववत् सृष्टौ ॥

इति सृष्टिप्रलयाश्रयनित्यतत्त्वनिष्कर्षः ।

शुद्धानि पञ्चतत्त्वान्याद्यन्तेषु स्मरन्ति शिवतत्त्वम् ।
शक्तिसदाशिवतत्त्वे ईश्वरविद्याख्यतत्त्वे च ॥
पुंसो ज्ञकर्तृतार्थं मायातस्तत्त्वपञ्चकं भवति ।
कालो नियतिश्च तथा कला च विद्या च रागश्च ॥
अव्यक्तं मायातो गुणतत्त्वं तदनु बुद्ध्यहङ्कारौ ।
चेतोधीकर्मेन्द्रियतन्मात्राणीति तत्त्वानि ॥

इति तत्त्वगणना

ये हैं—(१) [46] मल अर्थात् स्वाभाविक अशुद्धि, (२) कर्म, (३) माया, (४) माया से उत्पन्न यह संपूर्ण जगत् और (५) दृक्शक्ति का तिरोधान करनेवाली शिव-शक्ति। ये पाँच अर्थपंचक माने जाते हैं। पूर्व श्लोक में तत्त्वों का तथा उत्तर श्लोक में पाशों का विभाग किया गया है। महाप्रलय में माया, पुरुष और शिव ये तीन बचे रहते हैं। पुनः सृष्टि के प्रारम्भ में पूर्ववत् प्रवृत्त हो जाते हैं। ये तीनों सृष्टि और प्रलय में सदा एकरस बने रहने वाले नित्य तत्त्व हैं। यही उनका निष्कर्ष है। शुद्ध तत्त्व पाँच हैं, जिसमें एक शिवतत्त्व है, जो सृष्टि और प्रलय में सदा एक रस रहता है; यह शैवों की मान्यता है। अन्य चार तत्त्व ये हैं—(१) शक्तितत्त्व, (२)सदाशिवतत्त्व, (३) ईश्वरतत्त्व और (४) विद्यातत्त्व। जीव की दृक्शक्ति और क्रियाशक्ति को संपन्न करने के लिये माया से पाँच तत्त्व उत्पन्न होते हैं। वे ये हैं—(१) काल, (२) नियति, (३) कला, (४) विद्या और (५) राग। माया से त्रिगुणात्मक अव्यक्त, उसके बाद बुद्धि,

---

४६. उनके मत में माना जाता है कि जीवों की स्वाभाविक अशुद्धि मल है। उनके सिद्धान्त में यह कहा गया है कि—

एको ह्यनेकशक्तिर्दृक्क्रिययोश्छादको मलः पुंसः ।
तुषतण्डुलवद् ज्ञेयस्ताम्राश्रितकालिकावद्वा ॥

अर्थ—जीवात्मा में मल होता है, वह एक होने पर भी अनेक शक्ति रखता है, वह दृकशक्ति एवं क्रियाशक्ति का आच्छादन करता है, वह तण्डुल में लगे हुए तुष एवं ताम्र में लगे हुए कालिमा के समान है। कर्म शब्द से धर्माधर्म का ग्रहण किया जाता है। यह कर्म बीजांकुर न्याय से प्रवाहानादि है। 'किरण' नामक ग्रन्थ में कहा गया है कि "यथानादिर्मलस्तस्य कर्माप्येकमना-

तत्र चिदचिदीश्वरविभागतन्नित्यत्वादौ न विवादः, ईश्वरस्तु प्रसिद्ध-शिवाद्विलक्षणः शाश्वतशिवादिशब्देन निर्दिष्टो नारायणः। स च चिद-चितोः सर्वावस्थावस्थितयोः शरीरी इत्येवमादिरौपनिषदानां विशेष ईश्वरे समर्थयिष्यते। तत्त्वगणनायां तु शुद्धतत्त्वपञ्चकस्य परमार्थत एकतत्त्वात्मक-तया तैरेवोक्तत्वात् तत्र नातीव विवादः। तथाहि तैरेवोक्तम्—

[47]पञ्चानामप्येषां नहि क्रमोऽस्तीह कालरहितत्वात्।
व्यापारवशादेषां विहिता खलु कल्पना शास्त्रे॥
तत्त्वं वस्तुत एकं शिवसंज्ञं चित्रशक्तिखचितं तत्।
शक्तिव्यापृतिभेदात् तस्यैते कल्पिता भेदाः॥ इति।

महत्तत्त्व, अहंकार, मन, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच कर्मेन्द्रियाँ, पाँच तन्मात्रायें और पाँच महाभूत, ऐसे २४ तत्त्व उत्पन्न होते हैं; यह शैवों की तत्त्वगणना है।

'तत्र' इत्यादि। इसके विषय में हमें यह कहना है कि चित्, अचित् और ईश्वर ऐसे तीन तत्त्व होते हैं। इस प्रकार तत्त्व विभाग और इन तीनों तत्त्वों की नित्यता इत्यादि के विषय में हम सहमत हैं, इस विषय में कोई विवाद नहीं; परन्तु वह ईश्वर प्रसिद्ध शिव नहीं, अपितु उससे विलक्षण वह नारायण ईश्वर है जो शाश्वत, शिव इत्यादि शब्दों से उपनिषदों में में वर्णित है। "शाश्वतं शिवमच्युतम्" यह नारायणानुवाक का वचन प्रसिद्ध है। वह नारायण कार्यावस्था, कारणावस्था इत्यादि सभी अवस्थाओं में अवस्थित चेतना-चेतन की अन्तरात्मा है, चेतनाचेतन उसके शरीर हैं—इत्यादि वेदान्तिसम्मत जितनी विशेषतायें हैं, उनका समर्थन ईश्वर निरूपण के प्रसंग में किया जायगा। तत्त्वगणना के विषय

दिकम्"—जिस प्रकार जीवात्मा का मल अनादि है, उसी प्रकार कर्म भी अनादि है। माया शब्द से वह तत्त्व बतलाया गया है जिसमें प्रलय काल में संपूर्ण जगत् लीन होकर भी शक्तिरूप में बना रहता है, तथा सृष्टि के समय अभिव्यक्ति को प्राप्त होता है, वह माया तत्त्व है। यह अर्थ उनके 'सौरभेय' नामक ग्रन्थ में—

शक्तिरूपेण कार्याणि तल्लीनानि महाक्षये।
विकृतौ व्यक्तिमायाति सा कार्येण कलादिना॥

इस श्लोक से कहा गया है। महान् इत्यादि प्राकृत पदार्थ 'मायोत्थं जगत्' कहे गये हैं। जीव की दृक्शक्ति इत्यादि को आच्छादित करने वाली शैव अर्थात् शिवगत शक्ति 'तिरोधानकरी शक्तिः' कही गयी है। यह शिव शक्ति पाशों पर अधिष्ठान कर पुरुष का तिरोधान करती है। अत एव लक्षणा से 'पाश' भी कही जाती है। यह अर्थ इस श्लोक में वर्णित है—

तासां माहेश्वरी शक्तिः सर्वानुग्राहिका शिवा।
धर्मानुवर्तनादेव पाश इत्युपचर्यते॥

"रागोऽभिष्वङ्गात्मा" इति तैर्लक्षितस्य रागस्य पुरुषगुणभूतस्य न प्राकृततत्त्वान्तरत्वम् । प्रकृतिसंसर्गवशात् पुरुषस्य रागो जायत इत्येतावद्वशिष्यते । रागाख्यकार्येण तत्कारणभूततत्त्वान्तरक्लृप्तिरिति चेन्न, सुखहेतुत्वज्ञानादिभिरेव तदुत्पत्त्युपपत्तेः, अन्यथा द्वेषादिकार्येष्वपि तत्त्वान्तरकल्पनाप्रसङ्गात् । विद्यापि—

में भी अधिक विवाद नहीं है, क्योंकि शैवों ने कहा है कि [४७]वास्तव में शुद्ध पाँच तत्त्व एक ही तत्त्व है। उन लोगों की यह मान्यता है कि इन पाँच शुद्धतत्त्वों की उत्पत्ति में कोई क्रम नहीं है, क्योंकि क्रम काल को लेकर होता है, इन पाँचों की उत्पत्ति के समय काल था ही नहीं, प्रत्युत उत्तर काल में ही काल उत्पन्न हुआ है। इस प्रकार उत्पत्ति में क्रम न होने के कारण ये पाँचों एक ही तत्त्व माने जाते हैं। विभिन्न व्यापारों के अनुसार शास्त्रों में इनकी कल्पना की गई है। वास्तव में तत्त्व एक ही है, वह शिवतत्त्व है; जो विचित्र शक्तियों से नित्य युक्त रहता है। शक्ति और व्यापार में भेद होने के कारण उसके लिये ये पाँचों भेद कल्पित हैं। उन लोगों के इस कथन के अनुसार शुद्धतत्त्व वास्तव में एक ही सिद्ध होता है, अतः उन पाँचों शुद्ध तत्त्वों के विषय में विवाद करने की आवश्यकता नहीं।

शैवों ने जीवों की दृक्शक्ति और क्रियाशक्ति को अभिव्यक्त करने के लिये माया से जिन पाँच तत्त्वों की उत्पत्ति मानी है, उसके विषय में हमें यही कहना है कि उन लोगों ने राग का यह लक्षण कहा है कि अभिष्वङ्ग अर्थात् आसक्ति राग है। यह राग आत्मा का गुण है, इसे प्राकृत तत्त्व मानना उचित नहीं; तथापि इतना माना जा सकता है कि प्रकृति के संसर्ग से आत्मा में राग उत्पन्न होता है। प्रश्न—कार्य से कारण का अनुमान सर्वसंमत है। यदि हम रागरूपी कार्य को देखकर उसके कारणरूप में एक प्राकृत तत्त्व का अनुमान करें तो इसमें क्या दोष है? उत्तर—रागरूपी कार्य को देखकर इतना

४७. शैवों का भाव यह है कि पाँच शुद्ध तत्त्वों की उत्पत्ति के समय काल नहीं था। वह उत्तर काल में उत्पन्न होता है। अत एव इन पाँच शुद्ध तत्त्वों में पूर्वापरकालभावित्वरूप क्रम नहीं हुआ करता है। यहाँ यह शंका उठ सकती है कि जिस प्रकार क्रम न होने पर भी प्रकृति, जीव और ईश्वर में भेद माना जाता है, उसी प्रकार इन पाँच तत्त्वों में भी परस्पर भेद मानने में क्या आपत्ति है? इस शंका का समाधान यह है कि प्रकृति, जीव और ईश्वर में स्वरूप भेद रहता है, क्योंकि उनका स्वरूप परस्पर भिन्न है। परन्तु इन पाँच तत्त्वों में किसी प्रकार स्वरूप भेद नहीं है, इनका स्वरूप एक ही है। महान् और अहंकार इत्यादि में जिस प्रकार क्रमिक अवस्था भेद को लेकर भेद कहा जाता है, उसी प्रकार इन पाँच शुद्ध तत्त्वों में क्रमिक अवस्था भेद को लेकर ही भेद का वर्णन करना होगा; परन्तु वैसा भेद नहीं कहा सकता, क्योंकि इन पाँचों तत्त्वों की उत्पत्ति के समय काल था ही नहीं, अत एव क्रमिक अवस्थाओं को मानना असंभव है। उन अवस्थाओं को लेकर भेद मानना भी असंभव है। अत एव इन पाँचों शुद्ध तत्त्वों में स्वरूपैक्य ही मानना उचित है।

उद्‌बुद्धकर्तृशक्तेः पुंसो विषयप्रदर्शननिमित्तम् ।
विद्यातत्त्वं सूते प्रकाशरूपं च करणवैशिष्ट्यात् ॥

इत्यभिहिता ।

तत्रापि पुनर्मनःप्रभृतिप्रमितिकरणग्राम एव विषयप्रदर्शने पर्याप्त इति न करणान्तरमनुमन्यामहे ।

मायातस्तदनु कला मलं नृणामेकतस्तिरस्कृत्य ।
व्यञ्जयति कर्तृशक्तिं कलेति तेनेह कथितेयम् ॥
कालेन नियत्या चाप्युपसर्जनतामुपेतया सततम् ।
विदधाति व्यापारं निजमेषा ह्यवनिपर्यन्तम् ॥

इति च कलाऽभिहिता ।

तत्राप्यव्यक्तावस्थाकारणभूताक्षरशब्दाभिलप्यप्रकृत्यवस्थामिच्छामः । तत्र कलाशब्दः शब्दान्तरं वा प्रयुज्यताम् । कर्तृशक्तिव्यञ्जकत्वं तु तस्या नेष्यते, ज्ञानेच्छापुण्यपापादिभिरेव तदभिव्यक्तेः, ज्ञानादेश्चेन्द्रियाद्यधीनत्वात् ।

अनुमान करना उचित ही है कि राग का कारण कोई पदार्थ है, परन्तु उससे प्राकृत तत्त्व की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि अन्य कारणों से ही राग की उत्पत्ति हो सकती है । 'यह पदार्थ सुख का साधन है' इस प्रकार के ज्ञान इत्यादि कारणों से राग उत्पन्न होता है । किसी पदार्थ में सुख-हेतुत्व को समझने से ही उस पदार्थ में राग उत्पन्न होता है । यही सब का अनुभव है । यदि इस बात को न मानकर शैव सिद्धान्ती सुख को उत्पन्न करने के लिये किसी प्राकृत तत्त्व की कल्पना करेंगे तो, द्वेष इत्यादि कार्यों के विषय में भी कारण रूप में प्राकृत तत्त्व की कल्पना करनी होगी । यदि वहाँ पर शैव सिद्धान्ती यह कहें कि अनिष्टसाधनताज्ञान से ही द्वेष उत्पन्न हो सकता है, तदर्थ प्राकृत तत्त्व के कल्पना की आवश्यकता नहीं—तो हम भी प्रकृत में यह कह सकते कि सुखसाधनता ज्ञान से ही राग उत्पन्न हो सकता है, तदर्थ प्राकृत तत्त्व की कल्पना की आवश्यकता नहीं । विद्या तत्त्व के विषय में उन लोगों ने यह कहा है कि कला तत्त्व के द्वारा पुरुष की कर्तृत्वशक्ति के उद्‌बुद्ध होने पर वह कला तत्त्व उसको विषयों का दर्शन कराने के लिये कारणों के संबन्ध से प्रकाशरूप को प्राप्त होने वाले विद्या तत्त्व को उत्पन्न करता है । यहाँ पर हमें यह कहना है कि मन इत्यादि ज्ञानसाधनों के समूह ही विषय प्रदर्शन में समर्थ हैं, वहाँ विद्या तत्त्व नामक दूसरे कारण की आवश्यकता नहीं । कला तत्त्व के विषय में उन लोगों ने यह कहा है कि माया से कला उत्पन्न होती है । यह कला जीवों की दृक्शक्ति एवं क्रियाशक्ति का आच्छादन करने वाले मल को एक तरफ हटाकर जीवों की कर्तृत्वशक्ति को अभिव्यक्त करती है, इसलिये कला कहलाती है । सहकारिकारण बनी हुई यह कला काल एवं नियति से युक्त होकर सदा अपना व्यापार करती रहती है, तथा पृथिवीपर्यन्त तत्त्वों की

नियतिर्नियमनरूपा मायातः साप्यनन्तरं भवति ।
नियमयति येन निखिलं तेनेयं नियतिरित्युक्ता ॥

इति परिभाषिता ।

तत्र नियमनशब्देन नियन्तृशक्तिविवक्षायामीश्वरसङ्कल्पाद्यतिरिक्त-नियतिर्नास्ति । प्रतिनियतफलावश्यंभावित्वादिविवक्षायां तु पुण्यपापादि-रूपैव नियतिः । तत्तत्स्वकार्यकरणादिविवक्षायां प्रतिनियततत्तद्वस्तुशक्तिरेव नियतिरिति न प्राकृततत्त्वान्तरमस्ति । यदि पुनः प्रमाणभूतेषु पञ्चरात्रा-दिषु क्वचिन्नियत्यादिसृष्टिरुच्यते, तदापि तत्र तत्र तात्पर्यभेदेन संप्रतिपन्न-तत्त्वविशेषतच्छक्त्यादीनामेव पृथग् गणनमिति मन्तव्यम् । युक्तिश्च निर्बन्धतो दूष्यते, न त्वागमः ।

सृष्टि करती है। यहाँ पर हमें यह कहना है कि कला तत्त्व के कार्य-कलाप को देखने पर हम यह मान सकते हैं कि अव्यक्तावस्था का कारण बनने वाली अक्षर नामक जो प्रकृत्यवस्था है, उसे हम मानते हैं, उसके विषय में कला शब्द अथवा दूसरे किसी शब्द का प्रयोग किया जाय तो हमें उसके विषय में कोई आपत्ति नहीं; इसी अक्षरावस्था का शैव सिद्धान्ती कला शब्द से व्यवहार करते हैं। शैवों ने कला को कर्तृत्वशक्ति का अभिव्यंजक माना है, वह हमें अभिमत नहीं, क्योंकि ज्ञान, इच्छा और पुण्य-पाप इत्यादि से ही जीवों की कर्तृत्वशक्ति अभिव्यक्त हुआ करती है। वे ज्ञान इत्यादि पदार्थ इन्द्रिय आदि के अधीन हैं। ज्ञान आदि की उत्पत्ति के लिये भी कला तत्त्व की आवश्यकता नहीं है।

नियति तत्त्व के विषय में शैवों ने कहा है कि माया से नियति उत्पन्न होती है, नियमन ही नियति है। जगत् का नियमन करने के कारण इसे नियति कहा गया है। इस संबन्ध में यह प्रष्टव्य है कि यहाँ नियमन शब्द से कौनसा अर्थ अभिप्रेत है? यदि नियन्तृशक्ति विवक्षित है तो ईश्वर संकल्प इत्यादि से व्यतिरिक्त नियति नहीं है, ईश्वर संकल्प इत्यादि ही नियति है, उनसे ही जगत् का नियमन होता है। यदि नियमन शब्द का अर्थ यह हो कि कारण होने पर कार्य को अवश्य होना चाहिए। इस प्रकार व्यवस्थित रूप से उन उन फलों को अवश्य उत्पन्न होने के लिए जो शक्ति प्रयोजक बनती है, वही नियति और नियमन इत्यादि शब्दों से बतलायी जाती है—तब तो वह नियति पुण्यपापादिरूप ही है? क्योंकि पुण्य और पाप इत्यादि ही उन उन फलों की उत्पत्ति में प्रधान कारण होते हैं। यदि नियमन शब्द का यह अर्थ हो कि यह कारण इसी कार्य को उत्पन्न कर सकता है, दूसरे को नहीं; इस प्रकार तत्तत् कार्यमात्र का नियमन करने वाली जो शक्ति है, वही नियति और नियमन इत्यादि शब्दों का अर्थ है? तब तो उन उन कारण वस्तु में रहने वाली तत्तत्कार्योत्पादनशक्ति ही नियति सिद्ध होती है, इससे अतिरिक्त नहीं; नियति पृथक् प्राकृत तत्त्व नहीं हो सकती। यदि पाञ्चरात्र इत्यादि प्रमाणभूत ग्रन्थों में कहीं कहीं नियति आदि की सृष्टि कही जाती हो तो वहाँ यही मानना चाहिए कि विभिन्न तात्पर्यों के अनुसार वादिप्रतिवादिसम्मत

(कालनिरूपणम्)

कालस्य मायासृज्यत्वादिकम्,

"अनादिर्भगवान् कालो नान्तोऽस्य द्विज विद्यते ।"

इत्यादिभिर्बाधितम् । तर्कश्च—

यतः कुतश्चित् कालांशात् परतः पूर्वतोऽपि वा ।
कालो न चेत् त्वदुक्तिस्थं पौर्वापर्यं न सिध्यति ॥
कालाधीनभवद्भव्यभूतादिव्यवहारवान् ।
देशोऽन्योऽपि ततः सोऽपि तदभावे न सिध्यति ॥

तत्व विशेष एवं उनकी शक्ति आदि की ही अलग गणना की गई है। यहाँ निर्बन्ध पूर्वक शैवों की युक्ति का खण्डन किया जाता है, शैवागम का नहीं; क्योंकि आगम शास्त्र तर्क से खण्डित नहीं हो सकते, अपितु वेद से ही उनका खण्डन हो सकता है।

(काल का निरूपण)

'कालस्य' इत्यादि। शैवों ने कहा है कि काल माया से उत्पन्न होता है, इत्यादि। ये अर्थ "अनादिर्भगवान् कालो नान्तोऽस्य द्विज विद्यते" इत्यादि शास्त्रों से बाधित हैं। उपर्युक्त वचन का यह अर्थ है कि भगवान् और काल अनादि सिद्ध हैं, उसका अन्त नहीं होता। यह काल-शरीरक भगवान् का वर्णन है। काल के अनादि एवं अनन्त होने से ही कालशरीरक भगवान् को अनादि एवं अनन्त कहा गया है। इस वचन से काल का नित्यत्व सिद्ध होता है। इस वचन से उपर्युक्त शैव सिद्धान्त बाधित हो जाता है; केवल वचन ही नहीं, किन्तु तर्क भी बाधक है। तर्क यह है कि—काल की माया से उत्पत्ति मानने वाले यह कहते हैं कि प्रपञ्च-सृष्टि से पहले काल नहीं था और न काल के बाद प्रलय होगा। यहाँ पर यह पूछना चाहिए कि उनके कथन में यह जो 'बाद' और 'पहले' कहा जाता है, क्या ये शब्द निरर्थक हैं अथवा सार्थक? यदि निरर्थक हैं तो निरर्थक नामक निग्रह स्थान होगा। यदि सार्थक हैं तो 'पहले' शब्द का अर्थ होता है पूर्व काल, तथा 'बाद' शब्द का अर्थ होता है उत्तर काल। उनके कथन से यही भाव निकलता है कि प्रपञ्च-सृष्टि से पूर्व काल में काल नहीं था, और न प्रलय काल से उत्तर काल में होगा। इस उक्ति के अनुसार उस समय पूर्व काल एवं उत्तर काल का सद्भाव सिद्ध होता है। ऐसी स्थिति में काल का निषेध कैसे किया जा सकता है? यदि उस समय पूर्व काल एवं उत्तर काल थे ही नहीं, तो आपकी उक्ति में 'इसके पहले' और 'इसके बाद' इन शब्दों से जो पौर्वापर्य कहा जाता है, वह कैसे सिद्ध होगा? इस विवेचन से सिद्ध होता है कि किसी भी समय में काल का असद्भाव नहीं कहा जा सकता। अतः काल को नित्य मानना ही उचित है। प्रश्न—भूतकाल विशेष एवं भविष्यत्काल विशेष में काल का असद्भाव नहीं कहा जाता है, क्योंकि ऐसा कहने पर ही उपर्युक्त दोष लगेगा। यहाँ यही कहा जाता है कि भूत देश विशेष में तथा भविष्य देश विशेष में काल का अभाव है। ऐसा कहने पर उपर्युक्त दोष का निवारण हो जाता है, इस प्रकार कहने में क्या आपत्ति है? उत्तर—यदि उन देशों में काल नहीं है तो उन देशों को भूत

नित्यविभूतावपि कालस्याहेतुत्वमात्रं न त्वभावः—

"कालं स पचते तत्र न कालस्तत्र वै प्रभुः।"

"कलामुहूर्तादिमयश्च कालो न यद्विभूतेः परिणामहेतुः।"

इत्यादिवचनात्। अन्यथा "सदा पश्यन्ति" इत्यादिभिर्विरोधात्।

अस्य चान्वयव्यतिरेकाभ्यामागमाच्च यथायोगं तत्तत्कार्यनिमित्तत्वसिद्धिः। तच्च उपाध्यवच्छेदात्। सविकारत्वपक्षे स्वविकारान् प्रति कालस्योपादानत्वमेव, निमित्तभूताकारान्तराभावात्।

और भविष्यत् देश कैसे कहा जा सकता है? लोक में यही माना जाता है कि भूतकाल से संबन्ध रखने वाला देश भूत देश, वर्तमान काल से संबन्ध रखने वाला देश भवद्देश तथा भविष्य काल से संबन्ध रखने वाला देश भविष्यद्देश या भाविदेश कहलाता है। काल संबन्ध के कारण ही देश भूतदेश इत्यादि शब्दों से व्यवहृत होता है। यदि उन देशों में काल संबन्ध न हो तो उन्हें भूतदेश और भाविदेश इत्यादि कहना सर्वथा अनुचित होगा, तथा काल न होने पर भूत इत्यादि देश भी सिद्ध न हो सकेंगे। अतः काल को नित्य एवं विभु मानना चाहिए। प्रश्न—यदि काल विभु अर्थात् व्यापक है तो यह कैसे कहा जा सकता है कि नित्यविभूति अकाल का लय है, अर्थात् वहाँ काल नहीं है, इत्यादि। उत्तर—उन उक्तियों का यह अर्थ है कि नित्यविभूति में होने वाले कार्यों का कारण काल नहीं, है, किन्तु भगवत्संकल्प ही कारण है। उन उक्तियों का यह अर्थ नहीं है कि काल वहाँ सर्वथा है ही नहीं, क्योंकि नित्यविभूति के विषय में शास्त्र में यह वर्णन मिलता है कि "कालं स पचते तत्र न कालस्तत्र वै प्रभुः", "कला मुहूर्तादिमयश्च कालो न यद्विभूतेः परिणामहेतुः।" अर्थ—भगवान् नित्य विभूति में काल को परिणत कर देते हैं, अतः काल वहाँ के परिणामों का कारण नहीं बन सकता। कला और मुहूर्त इत्यादि परिणामों को प्राप्त करने वाला यह काल श्री भगवान् की नित्यविभूति के परिणामों का कारण नहीं है। इन वचनों से यही सिद्ध होता है कि काल जिस प्रकार यहाँ वसन्तादिरूप में प्रकट होकर इस प्रकृति में विलक्षण परिणामों को उत्पन्न करता है, वैसा नित्यविभूति में नहीं कर सकता। इन वचनों से यह सिद्ध नहीं होता कि काल नित्यविभूति में है ही नहीं। यदि काल नित्यविभूति में न हो तो "सदा पश्यन्ति सूरयः" इस श्रुति से विरोध होगा। यह श्रुति बतलाती है कि नित्य सूरिगण नित्यविभूति का सदा दर्शन करते रहते हैं। इस श्रुति के 'सदा' शब्द से नित्यविभूति में काल का सद्भाव प्रमाणित होता है।

'अस्य च' इत्यादि। यह काल इस लीला विभूति में होने वाले सभी कार्यों का निमित्त कारण है, यह अन्वयव्यतिरेक और शास्त्र से प्रमाणित है। वसन्त काल के उपस्थित होने पर आम्र वृक्ष में पल्लव और पुष्प उत्पन्न हों, तथा उसके अनुपस्थित होने पर न हों, यही अन्वयव्यतिरेक सहचार प्रत्यक्ष है। इससे वसन्त काल उस पल्लव और पुष्प आदि का निमित्त कारण सिद्ध होता है। इसमें यह शास्त्र वचन भी प्रमाण है—

एकेनैव क्षणेनास्य विश्वस्यापि विशेषणात् ।
कालवत् तत्क्षणानां च व्यापित्वमवगम्यते ॥

अस्य विकारित्वीम्—

सर्वे निमेषा जज्ञिरे विद्युतः पुरुषादधि ।
कला मुहूर्ताः काष्ठाश्चाहोरात्राश्च सर्वशः ॥

इत्यादिश्रुतिः "कालं सः,, "कलामुहूर्तादिमयः" इत्यादिस्मृतिश्चाह । अत्र स्वारसिकार्थे बाधकाभावाद् अधिदेवतोपाध्युत्पत्त्या निर्वाहो न शङ्क्यः । विभोर्विकारित्वानुपपत्तिर्बाधिकेति चेन्न, अवयवोच्छूनतादिलक्षणस्य विकारस्यानभ्युपगमात्, अवस्थान्तरापत्तिमात्र-

अनादिर्भगवान् कालो नान्तोऽस्य द्विज विद्यते ।
अव्युच्छिन्नास्ततस्त्वेते सृष्टिस्थित्यन्तसंयमाः ॥

अर्थ—हे द्विज! काल अनादि एवं अनन्त है। अत एव सृष्टि, स्थिति और प्रलय अविच्छिन्न रूप से चलते रहते हैं। इससे सिद्ध होता है कि सृष्टि, स्थिति और प्रलय का निमित्तकारण काल है। यद्यपि अखण्ड काल नित्य होने से सर्वदा रहता है; तथापि उसको लेकर अन्वयव्यतिरेक सहचार नहीं कहा जा सकता। उन उन उपाधियों से युक्त खण्डकाल को लेकर अन्वयव्यतिरेक सहचार इस प्रकार कहे जा सकते हैं कि वसन्त काल का आगमन होने पर आम्र वृक्षों में पल्लव इत्यादि हों, अन्यथा न हों, इत्यादि। काल के विषय में दो पक्ष हैं—(१) काल अनादि, अनन्त एवं एक है, उसमें क्षण और लव इत्यादि जो अवान्तर विभाग होते हैं वे स्वाभाविक नहीं हैं, किन्तु भिन्न भिन्न उपाधियों के संबन्ध से काल क्षण और लव इत्यादि शब्दों से व्यवहृत होता है, अतः उस अखण्ड काल में क्षणत्व इत्यादि औपाधिक धर्म होते हैं। ये धर्म स्वाभाविक नहीं हैं। यदि इन धर्मों को स्वाभाविक माना जाय तो क्षण आदि के रूप में काल का परिणाम अवश्य मानना होगा, ऐसी स्थिति में काल की अखण्डता नहीं रह जायेगी। (२) दूसरा पक्ष यह है कि काल क्षण, लव इत्यादि के रूप में परिणत होता रहता है। इस पक्ष में क्षण और लव इत्यादि विकारों के प्रति काल उपादान कारण है, क्योंकि वही उन नूतन विकारों को प्राप्त होता है। यहाँ पर उन विकारों के प्रति काल में निमित्तकारणत्व का आरोप नहीं है, क्योंकि काल में उपादानत्व प्रयोजक आकार को छोड़कर निमित्तत्व प्रयोजक दूसरा आकार नहीं होता। काल क्षण और लव आदि के रूप में विकार को प्राप्त होता है। यह अर्थ श्रुति और स्मृति से सिद्ध है। यथा—

सर्वे निमेषा जज्ञिरे विद्युतः पुरुषादधि ।
कलामुहूर्ताः काष्ठाश्चाहोरात्राश्च सर्वशः ॥

अर्थ—विद्युत् के समान वर्णवाले पुरुष परमात्मा से निमेष, कला, काष्ठा और अहोरात्र ये सब उत्पन्न हुए। "कालं स पचते तत्र न कालस्तत्र वै प्रभुः"। अर्थ—

स्याविरोधात्, अन्यथा विभोरेवासिद्धिप्रसङ्गात्। सर्वमूर्तसंयोगित्वं हि विभुत्वम्। तस्मादन्ततः संयोगलक्षणमङ्गीकार्यम्। अथ विकारित्वानुपपत्त्या विभुत्वमेव कस्यचिन्नास्तीति मतम्, तथापि कालस्य विकारित्वाद्विभुत्व-

त्रिपाद् विभूति में भगवान् काल को विकृत कर देते हैं, वहाँ काल अपना प्रभाव नहीं दिखाता है। "कलामुहूर्तादिमयश्च कालो न यद्विभूतेः परिणामहेतुः"। अर्थ—कला और मुहूर्त इत्यादि के रूप में परिणत होने वाला काल श्री भगवान् की त्रिपाद् विभूति को परिणत नहीं कर सकता। इनमें प्रथम वचन श्रुति और अन्य दोनों स्मृतिवचन हैं। इनसे सिद्ध होता है कि काल निमेष आदि के रूप में परिणत होता है।

शंका—इन वचनों का यह अर्थ क्यों न लिया जाय कि निमेष और कला इत्यादि के अधिदेवता परमात्मा से उत्पन्न हुए, अथवा इन कालखण्डों की उपाधि बनने वाले पदार्थ परमात्मा से उत्पन्न हुए, इत्यादि। यही अर्थ क्यों करना चाहिए कि काल कला और मुहूर्त आदि के रूप में परिणत होता है ? समाधान—इन वचनों का स्वारसिक अर्थात् सरल अर्थ यह है कि काल कला और मुहूर्त इत्यादि विकारों को प्राप्त होता है। इस अर्थ में कोई बाध नहीं है। ऐसी स्थिति में यही सिद्ध होता है कि अधिदेवता और उपाधि आदि की उत्पत्ति मान कर इन वचनों का निर्वाह करना उचित नहीं। प्रश्न—काल का क्षण और लव आदि के रूप में विकार मानना उचित नहीं है, क्योंकि काल विभु पदार्थ है; विभु पदार्थ विकार वाला नहीं हो सकता। यही युक्ति काल को विकार मानने में बाधक है। उत्तर—विकार नाना प्रकार के हैं। जैसे-अवयव का फूल जाना, यह भी एक विकार है, यह विकार काल में नहीं माना जाता। यदि माना जाय तो काल के विभुत्व में अवश्य बाधा उपस्थित होगी, क्योंकि सर्वत्र फैले हुए विभु पदार्थ में अवयवों का फूलना असंभावित है। काल में यही विकार माना जाता है कि काल दूसरी अवस्था को प्राप्त होता है। इस विकार का विभुत्व के साथ विरोध नहीं है। यदि विभु पदार्थ में नूतनावस्था का प्राप्तित्वरूप विकार न माना जाय तो उसका विभुत्व ही सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि परिच्छिन्न परिमाण वाले सभी द्रव्यों से संयुक्त होकर रहना ही तो विभुत्व है। परिच्छिन्न परिमाण वाले घट आदि द्रव्य के उत्पन्न होते ही काल उनसे संयुक्त हो जाता है। यह संयोग एक अवस्था है, क्योंकि काल पहले असंयुक्त था, घट आदि के उत्पन्न होते ही उन द्रव्यों से संयुक्त हो जाता है। यदि काल में यह संयोगरूपी अवस्था न मानी जाय तो काल का विभुत्व कभी सिद्ध नहीं होगा। यदि विभुत्व और विकारित्व में विरोध मानने वाले वादी अपने मत को इस प्रकार उपस्थित करें कि कोई भी पदार्थ-चाहे वह ईश्वर क्यों न हो—विभु होने पर विकार वाला नहीं हो सकता। यदि प्रमाण से वह विकार वाला सिद्ध होता, तो वह विभु नहीं बन सकता ? इसके उत्तर में हम यही कहेंगे कि काल में क्षण, लव आदि विकार शास्त्र सिद्ध है, काल विकार वाला है, काल के विकारित्व के अनुसार भले उसका विभुत्व नष्ट हो जाय, परन्तु विभुत्व के कारण विकारित्व नहीं नष्ट हो सकता। वास्तविक अर्थ तो यह है कि विकारित्व विभुत्व का बाधक

मेव भज्येत; न पुनर्विभुत्वाद्विकारित्वम्। कथं च विकारित्वं विभुत्वस्य बाधकम्? कारणत्वे प्रमाणाभावादिति चेत्, न तावदिदं सामान्यतः। तथाहि—

न हेतुकार्यतेत्येतद्बोधाय फणितं न वा।
द्विधापि भङ्गः स्वोक्त्यादेः फलवत्त्वाफलत्वयोः॥
सावधेरवधिर्योऽसौ पूर्वो हेतुः परो रिपुः।
कार्यं नित्यमसद्वा स्यादवधेरनपेक्षणात्॥

नहीं है। काल विकारी होता हुआ भी विभु बन सकता है। जो वादी यह मानते हैं कि विकारित्व विभुत्व का बाधक है, उनसे हमें यह पूछना है कि विकारित्व विभुत्व का बाधक कैसे होता है, इसमें कारण क्या है? यदि वह वादी हमारे प्रश्न का यह उत्तर दे कि विभु पदार्थ कारण है, इसमें कोई प्रमाण नहीं है। ऐसी स्थिति में वह उपादान कारण कैसे बन सकता है? उपादानकारणत्व ही तो विकारित्व है। इसलिये यह मानना पड़ता है कि विकारित्व विभुत्व का बाधक है। उनके इस कथन के विषय में हमें यह कहना है कि यह जो कहा गया है कि कारणत्व में प्रमाण नहीं है तो क्या इस कथन का यह भाव अभिप्रेत है कि किसी भी वस्तु को कारण मानने में कोई प्रमाण नहीं है, अथवा यह भाव है कि विभु पदार्थ को कारण मानने में प्रमाण नहीं है? इसमें प्रथम पक्ष समीचीन नहीं है, क्योंकि कार्य-कारण भाव की अनिर्वायता माननी ही होगी। सामान्य रूप से कार्य-कारण भाव खण्डित नहीं हो सकता। जो वादी कार्य-कारण भाव को नहीं मानते हैं, वे यह अवश्य कहते हैं कि कार्य-कारण भाव होता ही नहीं। उनसे यह पूछना चाहिये कि दूसरों को बोध कराने के लिये आपने यह कहा है या यूँ ही। यदि वह उत्तर में कहे कि दूसरों को बोध कराने के लिये हमने यह कहा है, तब तो कार्य-कारण भाव सिद्ध होगा ही, क्योंकि उनके कथन के अनुसार वाक्य प्रयोग कारण एवं दूसरों का बोध कार्य सिद्ध होगा। ऐसी स्थिति में उस वादी का पक्ष असिद्ध हो जाता है। यदि वह यह कहे कि हमने दूसरों को बोध कराने के लिये उपर्युक्त वाक्य का प्रयोग नहीं किया है, ऐसी स्थिति में उसका वाक्य प्रयोग निरर्थक सिद्ध होगा, निरर्थक शब्द का प्रयोग करना एक निग्रह स्थान है। उस निग्रह स्थान में आने से उस वादी का सिद्धान्त भंग अवश्यभावी है। इस प्रकार दोनों ही पक्षों में उसका भंग हो जाता है। सर्वथा कार्य-कारण भाव को न मानने वाले चार्वाक इत्यादि वादियों से यह भी पूछना चाहिये कि घट इत्यादि पदार्थ अवधि से युक्त हैं, अथवा रहित? यदि अवधि से युक्त हैं? तो यह प्रश्न उठता है कि वे कब से लेकर कब तक रहते हैं। यदि वे यह उत्तर दें कि कारण सन्निधान के क्षण से लेकर विनाशक पदार्थ के सन्निधान क्षण तक रहते हैं तो इससे यह फलित होगा कि पूर्वावधि कारण, तथा उत्तरावधि विनाशक है। इस प्रकारकार्य-कारण भाव की सिद्धि अनिवार्य हो जाती है। यदि वे यह कहें कि घटादि निरवधिक हैं, उनकी पूर्वावधि और उत्तरावधि नहीं होती, तब यह प्रश्न उठते हैं कि निरवधि बनने वाले घटादि

अन्वये सत्यपि नित्यविभोर्देशकालव्यतिरेकाभावेन कारणत्वं दुर्ग्रह-मिति चेन्न, तावन्तरेणापि धर्मिग्राहकेणैव तत्सिद्धेः। सामान्यतश्चान्वय-व्यतिरेकयोरपि सुशकत्वात्, सामान्यतः सिद्धस्य पारिशेष्यादिभि-र्विभुत्वादिसिद्धेः।

सत् हैं या असत्? यदि सत् हैं तो नित्य उन्हें बने रहना चाहिये और यदि असत् हैं तो कभी भी उनका सद्भाव नहीं होना चाहिये? इस पक्ष में अवधि की अपेक्षा न होने से घटादि पदार्थों का कादाचित्कत्व अर्थात् काल विशेष में सद्भाव नहीं सिद्ध होगा। इस विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि कार्य–कारण भाव का अपलाप नहीं हो सकता। अतः यह मानना होगा कि जगत् में कारण से ही कार्य उत्पन्न होते हैं। प्रश्न–सिद्धान्त में काल नित्य एवं विभु माना जाता है, तथा वह जगत् में होने वाले सभी कार्यों के प्रति निमित्तकारण एवं अपने में होने वाले क्षण और लव इत्यादि विकारों के प्रति विभु उपादान कारण माना जाता है। उस सिद्धान्त में यह आपत्ति है कि नित्य विभु पदार्थ का—चाहे वह काल हो या अन्य पदार्थ—कारणत्व समझना असंभव है, क्योंकि सर्वत्र कारणत्व अन्वयव्यतिरेक सहचार के अनुसार समझा जाता है। नित्य विभु पदार्थ के विषय में इस प्रकार अन्वय–सहचार गृहीत हो सकता है कि काल हो तो कार्य हो; परन्तु व्यतिरेक सहचार—जिसे इस प्रकार व्यक्त किया जाता है कि काल न हो तो कार्य न हो—वह गृहीत नहीं हो सकता, क्योंकि काल विभु होने से सभी देशों तथा नित्य होने से सभी कालों में सन्निहित है। अतः उसका किसी देश या किसी काल में अभाव नहीं होता। जब तक किसी देश अथवा काल को लेकर उसका अभाव सिद्ध नहीं किया जाय, तब तक इस प्रकार व्यतिरेक-सहचार–कि काल न हो तो कार्य न हो—समझना कठिन है। व्यतिरेक सहचार के अज्ञेय होने से नित्य विभु पदार्थ का कारणत्व नहीं समझा जा सकता। ऐसी स्थिति में नित्य विभु पदार्थ का कारणत्व समझना असंभव है, उसको उपादानकारण एवं निमित्तकारण मानना कैसे उचित है? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि अन्वय-सहचार एवं व्यतिरेक-सहचार ही कारणत्व को समझने के लिए एकमात्र साधन नहीं हैं, प्रत्युत कारणत्व प्रमाणान्तर से भी जाना जा सकता है। वह प्रमाण धर्मिग्राहक प्रमाण है। कालरूपी नित्य विभु द्रव्य को सिद्ध करने वाला प्रमाणशास्त्र बतलाता है कि काल सभी कार्यों का कारण है। इस धर्मिग्राहक प्रमाण से काल में कारणत्व सिद्ध होता है। ईश्वर भी नित्य विभु पदार्थ है, उसका जगत्कारणत्व उसी शास्त्रप्रमाण से सिद्ध होता है जो धर्मी ईश्वर को सिद्ध करता है। यहाँ पर नैयायिक सम्मत आकाश भी दृष्टान्त है। नैयायिकों ने आकाश को नित्य एवं विभु माना है, तथा उसे शब्द का समवायिकारण भी माना है। नित्य विभु आकाश सभी देश एवं सभी कालों में विद्यमान है, उसका अभाव देश और काल को उद्दिष्ट कर नहीं कहा जा सकता है, अतः व्यतिरेक-सहचार अज्ञेय है; तथापि उसे शब्द का समवायिकारण माना जाता है। उसका कारण यही है कि व्यतिरेक-सहचार के अज्ञेय होने पर भी धर्मिग्राहक प्रमाण से आकाश का कारणत्व सिद्ध होता है। आकाश पदार्थ को सिद्ध करने वाला धर्मिग्राहक प्रमाण नैयायिकों के मत में

विकारित्वमविभुत्वेन व्याप्तमिति चेन्न; ईश्वरतज्ज्ञानाभ्यामनैकान्त्यात्, तयोरपि पक्षीकरणे श्रुतिबाधादिप्रसङ्गात्। निर्विकार एवेश्वर इति न दोष इति चेन्न, संयोगसिसृक्षादिलक्षणविकारस्यावश्यंभावि-

अनुमान है, वेदान्ती के मत में शास्त्र है। अनुमान यह है कि शब्द किसी द्रव्य का आश्रय लेकर रहता है, क्योंकि वह गुण है। जिस प्रकार रूप इत्यादि गुण पृथिवी इत्यादि द्रव्यों का आश्रय लेकर रहते हैं, उसी प्रकार शब्द भी गुण होने के कारण किसी द्रव्य का ही आश्रय लेकर रहेगा। शब्द का आश्रयभूत द्रव्य आकाश है। शब्द सभी देश एवं सभी कालों में में उपलब्ध होता है, अतः आकाश को भी सभी देश एवं सभी कालों में रहना चाहिये। इस प्रकार आकाश नित्य एवं विभु सिद्ध होता है। यह आकाश धर्मिग्राहक प्रमाण से शब्दाश्रय रूप में सिद्ध होता है। शब्दों का आश्रय बनने वाला यह आकाश उत्पन्न होने वाले शब्दों का समवायिकारण भी है। इस प्रकार धर्मिग्राहक प्रमाण से नित्य विभु आकाश का कारणत्व सिद्ध होता है। आकाश एवं शब्द के कार्य-कारण भाव के विषय में सामान्य रूप से अन्वयव्यतिरेक सहचार भी कहे जा सकते हैं। जिस प्रकार ये अन्वयव्यतिरेक माने जाते हैं कि आश्रय द्रव्य के होने पर ही रूपादि गुण होते हैं, आश्रय द्रव्य के न होने पर रूपादि गुण भी नहीं होते, उसी प्रकार सामान्य रूप से ये अन्वयव्यतिरेक भी कहे जा सकते हैं कि आश्रय द्रव्य के होने पर ही शब्दादि गुण हो सकते हैं, उसके अभाव में नहीं। सामान्यरूप से शब्दाश्रय रूप में सिद्ध होने वाला यह द्रव्य आकाशात्मक इसलिये सिद्ध होता है कि इसको छोड़कर दूसरे द्रव्य शब्द के आश्रय नहीं बन सकते। इसलिये सभी देश और सभी कालों में शब्दों की उत्पत्ति होने से आकाश नित्य एवं विभु भी सिद्ध होता है। नैयायिकों के मतानुसार नित्य विभु द्रव्य आकाश जिस प्रकार शब्द का कारण होता है, उसी प्रकार अन्य विभु द्रव्य काल आदि भी कार्य सामान्य के प्रति कारण सिद्ध होते हैं। नित्य विभु द्रव्य काल के क्षण और लव इत्यादि अवस्थाओं का उपादान कारण होने में कोई आपत्ति नहीं। इस प्रकार विविध अवस्था वाला होने के कारण काल विकार वाला भी होता है, तथा नित्य विभु भी है; इसमें कोई दोष नहीं।

'विकारित्वमविभुत्वेन' इत्यादि। प्रश्न—लोक में यह व्याप्ति अनुभूत है कि जो पदार्थ विकार वाला है वह अविभु, अर्थात् विभु नहीं है। ऐसी स्थिति में विभु काल को विकार वाला कैसे माना जा सकता है? उत्तर—उपर्युक्त व्याप्ति समीचीन नहीं है, क्योंकि ईश्वर एवं उसके धर्मभूतज्ञान को लेकर व्यभिचार दोष आ जाता है। वह इस प्रकार है—ईश्वर एवं उसका धर्मभूतज्ञान विभु है, अत एव उसमें अविभुत्व रूप साध्य नहीं है, परन्तु वे दोनों विकार वाले हैं। साध्य रहित उन दोनों में विकारित्वरूप हेतु के कारण व्यभिचार दोष अवश्य होता है। यदि व्यभिचार दोष को दूर करने के लिये ईश्वर और उसके धर्मभूतज्ञान को पक्ष मानकर विकार वाला होने के कारण उसको अविभु सिद्ध किया जाय तो श्रुतिबाध इत्यादि दोष उपस्थित होंगे, क्योंकि श्रुति से वे विभु सिद्ध होते हैं। प्रश्न—ईश्वर निर्विकार है, अतः उनको विभु होने में कोई आपत्ति नहीं, ऐसा मानने में

तयाऽभ्युपगन्तव्यत्वात् । तत्र कृत्स्नैकदेशविकल्पाद्यनुपपत्तयस्तु विभुद्रव्य इवाविभुद्रव्येष्वपि तुल्यत्वात् शून्यवादं प्रसञ्जयेयुः । ताश्च सूत्रकारैरेवेश्वरे प्रसज्य परिहृताः—"कृत्स्नप्रसक्तिः", "तु" श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वाइत्यादिभिः ।

क्या आपत्ति है ? उत्तर—आपत्ति यह है कि ईश्वर विभु होने के कारण सब पदार्थों से संयुक्त है, अतः ईश्वर में संयोगरूप विकार मानना ही पड़ेगा । किंच, सृष्टि करने की इच्छा इत्यादि विकारों को भी मानना होगा । अतः ईश्वर को निर्विकार मानना उचित नहीं । शास्त्रों में यत्र तत्र ईश्वर को जो निर्विकार कहा गया है, उसका तात्पर्य यह है कि ईश्वर में अनिष्ट विकार नहीं होते, उसका यह तात्पर्य नहीं है कि ईश्वर में सर्वथा विकार होते ही नहीं । प्रश्न—यदि विभु द्रव्य विकार वाला माना जाय तो यह प्रश्न उपस्थित होगा कि वह विकार क्या संपूर्ण विभु द्रव्य में रहता है, अथवा उसके एक देश में ? दोनों ही पक्ष अनुपपन्न हैं, क्योंकि यदि वह विकार संपूर्ण विभु द्रव्य में रहे तो वह भी विभु हो जायगा, अथवा वह विभु द्रव्य उस परिच्छिन्न विकाररूप में आकर अपने विभुत्व को खो देगा । यदि वह विकार एक देश में रहता है तो विभु द्रव्य सावयव बन जायगा, यह उचित नहीं है, क्योंकि विभु द्रव्य निरवयव होते हैं । इससे यही अच्छा है कि विभु द्रव्य में विकार माना ही न जाय । विभु द्रव्य में विकार मानना कैसे उचित है ? उत्तर—यदि इन अनुपत्तियों के कारण विभु द्रव्य में विकारों को नहीं माना जायेगा तो ये अनुपत्तियाँ इसी प्रकार विभु द्रव्य से भिन्न पदार्थों में भी लग सकती हैं । अन्त में इन अनुपत्तियों के कारण शून्यवाद ही उपस्थित होगा । ये अनुपत्तियाँ शून्यवाद को उपस्थित कर देंगी । जाति, संयोग, ज्ञान, शब्द और परमाणु ये सब विभु द्रव्य से भिन्न हैं । उपर्युक्त अनुपत्तियाँ उपस्थित होकर इन जाति आदि पदार्थों में भी शून्यत्व की स्थिति पैदा कर देंगी । क्या जाति प्रत्येक व्यक्ति में पूर्णरूप से रहती है या एकदेश मात्र से यदि प्रत्येक व्यक्ति में पूर्णरूप से रहे तो दूसरे व्यक्ति में उसका रहना असंभव होगा । यदि एक देश से रहे तो सावयव बन जायगी, यह युक्त नहीं, क्योंकि जाति निरवयव पदार्थ है । इस प्रकार जाति को लेकर यही अनुपपत्ति उपस्थित होकर जाति के खण्डन में सहायक बन जायगी । इसी प्रकार संयोग को भी लेकर यही अनुपपत्ति उपस्थित होती है । वह इस प्रकार है—दो द्रव्यों का जो परस्पर संयोग होता है, क्या वह संयोग प्रत्येक द्रव्य में पूर्ण रूप से रहता है या अंशतः पूर्ण रूप से रहने पर वह दूसरे द्रव्य में नहीं रह सकता, तथा च यदि अंशतः रहे तो सावयव हो जायगा । संयोग तो निरवयव पदार्थ है । ज्ञान अनेक विषयों का ग्रहण करता है । क्या ज्ञान पूर्ण रूप से प्रत्येक विषय का ग्रहण करता है, अथवा अंशमात्र से ? यदि ज्ञान पूर्ण रूप से प्रत्येक विषय का ग्रहण करता तो दूसरे विषय का ग्रहण नहीं कर सकता । यदि अंश मात्र से ग्रहण करें तो सावयव हो जायगा । ज्ञान सर्वथा निरवयव पदार्थ है । शब्द आकाशाश्रय है । नैयायिकों ने आकाश को निरवयव माना है । यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि क्या निरवयव आ काश प्रत्येक शब्द का पूर्णरूप से आश्रय बनता है, अथवा एकदेशरूप से ? यदि पूर्णरूप से हो तो दूसरे शब्दों का आश्रय नहीं बन सकता, तथा च यदि एकदेश रूप से हो तो आकाश सावयव हो जायगा ।

उक्तं च कालादीनां विकारस्वरूपत्वं वेदार्थसंग्रहे—"निमेषकाष्ठाकला-मुहूर्तादिपरार्धपर्यन्तापरिमितव्यवच्छेदस्वरूपसर्वोत्पत्तिस्थितिविनाशादिसर्व-परिणामनिमित्तभूतकालकृतपरिणामास्पृष्टानन्तमहाविभूतिः" इति । उक्तं च नीतिमालायां नारायणार्यैः—"कालोऽनाद्यनन्तोऽजस्रक्षणपरिणामी मुहूर्ताहोरात्रादिविभागवान् परिणामपरिस्पन्दहेतुः" इति ।

परन्तु आकाश निरवयव वस्तु है। परमाणु के विषय में भी यही प्रश्न उठता है कि एक परमाणु दूसरे परमाणु से संयुक्त होकर जब द्व्यणुक को उत्पन्न करता है तब क्या वह परमाणु दूसरे परमाणु से पूर्णरूपेण संयुक्त होता है, अथवा एकदेशरूपेण ? यदि पूर्णरूप से संयुक्त हो तो स्थूल कार्य का उत्पादक नहीं होगा। द्व्यणुक परमाणु से अवश्य स्थूल है, क्योंकि प्रत्येक परमाणु के द्वारा आक्रान्त देश की अपेक्षा अधिक देश को वह आक्रान्त करता है। यदि एकदेश से संयुक्त हो तो परमाणु सावयव हो जायगा। परन्तु परमाणु को कारणवादियों ने निरवयव माना है। इस प्रकार—क्या पूर्ण-रूप से अथवा एकदेश से प्रवृत्त होता है ? ऐसा विकल्प करके दोष देना विभु द्रव्य और तद्भिन्न पदार्थों में बराबर प्रवृत्त होता है। इस युक्ति को अपनाने पर अवश्य शून्यवाद उपस्थित होगा। ब्रह्मसूत्रकार ने भी "कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा" इस सूत्र से ब्रह्म के विषय में उपर्युक्त युक्ति के अनुसार दोषों की आशंका करके "श्रुतेस्तु शब्द-मूलत्वात्" इस सूत्र से परिहार किया है। उन सूत्रों का यह अर्थ है कि यदि निरवयव ब्रह्म पूर्णरूप से प्रत्येक कार्य के रूप में परिणत हो तो एक कार्य में ही वह पूर्ण रूप से उपयुक्त हो जायगा, दूसरे कार्य के रूप में परिणत नहीं हो सकता। यदि वह उन उन अंशों से उन उन कार्यों के रूप में परिणत हो तो सावयव हो जायगा। शास्त्रों में ब्रह्म को जैसे निरवयव कहा गया है, वह विरुद्ध हो जायगा। इस शंका के समाधान में यह कहा गया है कि ब्रह्म शास्त्र के ही द्वारा जाना जा सकता है, अतः शास्त्र जैसा कहता है ब्रह्म के विषय में वैसा ही मानना होगा। शास्त्र ने निरवयव ब्रह्म का अनेक कार्य के रूप में परिणाम कहा है, उसे वैसे ही मानना चाहिये।

'उक्तं च' इत्यादि। काल इत्यादि का स्वरूप विकार को प्राप्त होता रहता है, अर्थात् काल इत्यादि विकारस्वरूप वाले हैं। यह अर्थ वेदार्थसंग्रह में इस प्रकार कहा गया है कि काल का स्वरूप निमेष, कला, काष्ठा और मुहूर्त से लेकर परार्ध पर्यन्त अपरिमित असाधारण धर्मों को अपनाता रहता है, वह काल सब पदार्थों की उत्पत्ति, स्थिति और विनाश इत्यादि सब तरह के परिणामों का निमित्तकारण है। ऐसे काल के द्वारा होने वाले परिणाम श्री भगवान् की नित्यविभूति में नहीं हुआ करते। इस प्रकार की अनन्त महाविभूति से श्री भगवान् संपन्न हैं। नीतिमाला में नारायणार्य ने कहा है कि काल अनादि एवं अनन्त है, सदा क्षणरूप में परिणत होता रहता है, काल का विभाग मुहूर्त और अहोरात्र इत्यादि के रूप में होता है, यह काल परिणाम और परिस्पन्द अर्थात् चलन इत्यादि का कारण है।

(कालस्य प्रत्यक्षत्वनिरूपणम्)

प्रत्यक्षश्चायम्। यथाहि—

वर्तमानतयाऽध्यक्षे सर्वं वस्तु प्रकाशते।
न सा स्वरूपं धीभेदान्नोपाधिरनवस्थितेः॥
तत्र स्वपरनिर्वाहे पूर्वत्रैव तथा न किम्।
तथा चास्त्विति धीरान् प्रत्यनन्तस्त्वागमो बलम्॥

(काल के प्रत्यक्षत्व का प्रतिपादन)

'वर्तमान' इत्यादि। प्रत्यक्ष में सभी पदार्थ वर्तमान प्रतीत होते हैं। वर्तमान काल-संबन्ध ही पदार्थों का वर्तमानत्व है। प्रत्यक्ष प्रतीति से यह सिद्ध होता है कि प्रत्यक्ष में पदार्थों के विशेषणरूप में वर्तमान काल प्रत्यक्ष होता रहता है। प्रश्न—पदार्थस्वरूप को ही वर्तमानत्व क्यों न माना जाय? उत्तर—'यह घट है' इत्यादि प्रत्यक्ष का यह भाव है कि घट इस देश एवं इस काल में रहने वाला पदार्थ है। इस प्रतीति से घट विशेष्य तथा वर्तमानत्व विशेषण के रूप में गृहीत होते हैं। विशेषण और विशेष्य में भेद अनिवार्य है। अतः वर्तमानत्व पदार्थस्वरूप नहीं हो सकता। प्रश्न—काल अखंड है, उसका भूत, भविष्य और वर्तमान ये भेद औपाधिक हैं, ऐसा अखण्डकालवादी मानते हैं। सूर्य-परिस्पन्द इत्यादि क्रियायें उपाधि हैं। जिन सूर्यपरिस्पन्द इत्यादि क्रियाओं को वर्तमानकाल की उपाधि माना जाता है, उन क्रियाओं से संबन्ध होने के कारण ही घट आदि में वर्तमानता की प्रतीति मानी जा सकती है, वह क्रियासंबन्ध ही घट आदि के प्रति विशेषण-रूप में प्रतीत होता है। वर्तमानकाल संबन्ध का विशेषणरूप में उस प्रतीति में भान क्यों मानना चाहिए? उत्तर—यदि घट आदि के विषय में होने वाली वर्तमान प्रतीति उपर्युक्त क्रियासंबन्ध को लेकर होती है तो सूर्यपरिस्पन्द क्रिया के विषय में यह जो प्रतीति होती है कि सूर्य का परिस्पन्द हो रहा है, इस प्रतीति का निर्वाह कैसे होगा? यदि यहाँ अन्य किसी क्रियासंबन्ध के कारण उपर्युक्त वर्तमान प्रतीति का निर्वाह किया जाय तो उस क्रिया-के विषय में होने वाली वर्तमान प्रतीति का निर्वाह कैसे किया जाय? यदि तदर्थ दूसरे क्रिया संबन्ध को लेना हो तो अनवस्था होगी। इस अनवस्था दोष का परिहार करने के लिए यही मानना उचित होगा कि वर्तमानकालसंबन्धरूप वर्तमानत्व ही घट आदि के प्रति विशेषण प्रतीत होता है। प्रश्न—उपाधि में होने वाली वर्तमानत्व प्रतीति के निर्वाहार्थ दूसरी उपाधि का पुरस्कार करने की आवश्यकता नहीं, वह उपाधि स्व-परनिर्वाहक अर्थात् अपना एवं दूसरे का निर्वाह करने वाली मानी जायगी। ऐसी स्थिति में अनवस्था दोष क्यों होगा? उत्तर—यदि स्व-परनिर्वाहक न्याय अपनाया जाता है तो उस न्याय के अनुसार यही क्यों न माना जाय कि घटादिस्वरूप ही वर्तमानत्व प्रतीति का विषय है, उपाधि को विषय मानने की कोई आवश्यकता नहीं? इस पर यदि कोई कहे कि हम वैसे ही मानने के लिए तैयार हैं, काल पदार्थ को मानने की आवश्यकता नहीं, तो उन्हे यह कहना होगा कि शास्त्र से काल सिद्ध होता है, काल का अपलाप नहीं हो सकता।

तत्सिद्धस्योपलम्भेन प्रत्यक्षत्वं प्रसाध्यते।
लाघवात्तद्विषयता वर्तमानधियो वरम् ॥
न चैषा लैङ्गिकी बुद्धिर्लिङ्गादेरविमर्शतः।
[४८]विमर्शेऽप्यन्यथासिद्धेस्तर्कानुग्रहवर्जनात् ॥

'तत्सिद्धस्य' इत्यादि। शास्त्र से अतिरिक्त द्रव्यरूप में सिद्ध होने वाले काल को हम प्रत्यक्ष सिद्ध करते हैं, प्रत्यक्ष में पदार्थों के प्रति विशेषणत्वेन काल भासित होता है, यह यहाँ सिद्ध किया जाता है। प्रश्न—प्रत्यक्ष में पदार्थों के प्रति विशेषण बनने वाले वर्तमानत्व के रूप में विनाश प्रागभाव ही भासित होता है, ऐसा क्यों न माना जाय? जब पदार्थ है तब उसके विनाश का प्रागभाव भी अवश्य होगा; वही पदार्थों के प्रति विशेषणरूप से प्रत्यक्ष प्रतीति के तौर पर प्रतिभासित होता है, ऐसा क्यों न माना जाय? काल विशेषणरूप में भासित होता है ऐसा क्यों मानना चाहिए? उत्तर—काल एक पदार्थ है, विशेषण रूप में उसका भान मानने में लाघव है, विनाशप्रागभाव अनेक पदार्थों से घटित वस्तु है, उसका विशेषण-रूप से भान मानने में गौरव है, अतः यही निर्णय करना उचित है कि प्रत्यक्ष में पदार्थों के प्रति विशेषणरूप में काल भासता है, अतः काल प्रत्यक्ष है।

'न चैषा' इत्यादि। यदि काल प्रत्यक्ष नहीं होता तो अल्पज्ञों द्वारा काल का व्यवहार नहीं होना चाहिए, किन्तु अल्पज्ञ भी काल के विषय में व्यवहार करते हैं। काल को समझने पर ही वे काल के विषय में व्यवहार कर सकते हैं। वे काल को कैसे समझते हैं? उत्तरस्वरूप यही कहना होगा कि वे काल को प्रत्यक्ष से समझे हैं, यह नहीं कह सकते कि वे काल को शास्त्र से समझे हैं; क्योंकि वे शास्त्र को समझते ही नहीं। इस संबन्ध में यह भी नहीं कह सकते कि वे अनुमान से काल को समझे हैं, क्योंकि वे ऐसे हेतु को समझते ही नहीं जो काल का व्याप्य हो,तथा काल को सिद्ध कर सके। यदि वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक काल को सिद्ध करने के लिए कुछ हेतुओं को रखते हैं तो वे हेतु अन्यथासिद्ध हैं, क्योंकि काल के न होने पर भी उन हेतुओं का निर्वाह हो जाता है। अनुकूल तर्क भी ऐसा नहीं है, जिससे काल को सिद्ध करने में सहायता मिले। अब वैशेषिकों द्वारा प्रस्तावित हेतुओं पर विचार किया जाता है। वे कहते हैं कि [४८]अधिक आयु वाले ज्येष्ठ में परत्व नामक गुण उत्पन्न होता है, तथा कम आयु वाले कनिष्ठ में अपरत्व नामक गुण उत्पन्न होता है। उसका कारण है अपेक्षाबुद्धि युक्त कालपिण्ड संयोग। यह इसकी अपेक्षा अधिक काल से सम्बन्ध

४८. यहाँ पर वैशेषिक इत्यादि दार्शनिकों द्वारा काल साधनार्थ कहे जाने वाले हेतुओं का स्पष्टीकरण यह है कि परत्व और अपरत्व ऐसे दो गुण हैं। ये दोनों गुण दो प्रकार के हैं—(१) कालिक परत्व एवं अपरत्व और (२) दैशिक परत्व एवं अपरत्व। कालिक परत्व ज्येष्ठ पुरुष में और कालिक अपरत्व कनिष्ठ पुरुष में विद्यमान गुण है। दैशिक परत्व दूरस्थ पुरुष में तथा अपरत्व समीपस्थ पुरुष में विद्यमान रहता है। पुरुष इतर पदार्थों का उपलक्षण है। कालिक परत्व इस ज्ञान से—कि यह

शरीर बहुतर सूर्यपरिस्पन्द क्रियाओं से विशिष्ट है—उत्पन्न होता है। कालिक अपरत्व इस ज्ञान से—कि यह शरीर स्वल्पतर सूर्यपरिस्पन्द क्रियाओं से विशिष्ट है—उत्पन्न होता है। उपर्युक्त ज्ञान को पक्ष मान कर प्रवृत्त होने वाले अनुमान से काल सिद्ध होता है। वह अनुमान यह है कि परत्व को उत्पन्न करने वाला वह ज्ञान—जो बहुतर सूर्यक्रिया विशिष्ट शरीर के विषय में होता है—परम्परा सम्बन्धघटक पदार्थ की अपेक्षा रखता है, क्योंकि साक्षात् संबन्ध न होने पर भी वह ज्ञान विशिष्ट ज्ञान बना हुआ है। जो ज्ञान साक्षात् संबन्ध न होने पर विशिष्ट ज्ञान बना हो, वह ज्ञान परम्परा संबन्धघटक की अपेक्षा रखता है। उदाहरण के रूप में 'स्फटिक लाल है' इस ज्ञान को लेना चाहिये। यह ज्ञान लालिमा विशिष्ट स्फटिक के विषय में होता है, अत एव विशिष्ट ज्ञान है। परन्तु यहाँ विशेषण रक्तत्व और विशेष्य स्फटिक में समवायसम्बन्ध-रूपी साक्षात् संबन्ध नहीं होता। साक्षात् संबन्ध होने पर होने वाला यह विशिष्ट ज्ञान परम्परा संबन्ध को लेकर ही होता है, क्योंकि असंबद्ध पदार्थों के विषय में विशिष्ट ज्ञान नहीं हो सकता। साक्षात् संबन्ध न हो तो वहाँ परम्परा संबन्ध अवश्य मानना होगा। वहाँ परम्परा संबन्ध स्वाश्रयाभिमुख्य अथवा स्वाश्रयसंयोग है। स्वशब्दार्थ लालिमा है, उसका आश्रय जपाकुसुम है, उसका अभिमुख स्फटिक रहता है, अथवा उससे संयुक्त होकर स्फटिक रहता है। इस परम्परा संबन्ध को लेकर वह विशिष्ट ज्ञान होता है। इस परम्परा संबन्ध को लेकर होने वाला वह विशिष्ट ज्ञान परम्परा संबन्धघटक जपापुष्प की अपेक्षा रखता है, क्योंकि जपापुष्प उस संबन्ध में स्वाश्रय शब्द से बोध्य होता है। उसी प्रकार प्रकृत में भी यह समझना चाहिए कि परत्व को उत्पन्न करने वाला 'यह शरीर बहुतर सूर्य क्रियाओं से विशिष्ट है' ऐसा जो ज्ञान है, यह ज्ञान विशिष्ट ज्ञान है। इस ज्ञान में शरीर विशेष्य है, बहुतर सूर्य क्रिया विशेषण है। इस विशेषण और विशेष्य में साक्षात् संबन्ध नहीं हैं, क्योंकि वह क्रिया साक्षात् संबन्ध अर्थात् समवाय संबन्ध से सूर्य में ही रहती है। साक्षात् संबन्ध न होने पर होने वाले इस विशिष्ट ज्ञान के विषय में यह मानना पड़ता है कि यह विशिष्ट ज्ञान विशेषण बहुतर सूर्यक्रिया और विशेष्य शरीर में विद्यमान परम्परा संबन्ध को लेकर हुआ करता है। वह परम्परा संबन्ध स्वसमवायिसंयुक्त संयोग है। स्वशब्दार्थ विशेषण बनने वाली बहुतर सूर्य क्रिया है। उस क्रिया का समवायी सूर्य है, क्योंकि वह क्रिया समवायिसंबन्ध से सूर्य में रहती है। उस स्वसमवायी सूर्य से संयुक्त है काल, उस स्वसमवायिसंयुक्त काल से शरीर का संयोग है। इस परम्परा सम्बन्ध में काल घटक है, अर्थात् अन्तर्भूत है, क्योंकि स्वसमवायिसंयुक्त शब्द से काल ही बोधित होता है; अत एव सिद्ध होता है कि उपर्युक्त परम्परा संबन्ध को लेकर होने वाला उपर्युक्त विशिष्ट ज्ञान परम्परा संबन्ध-घटक पदार्थ अर्थात् काल की अपेक्षा रखता है, अर्थात् काल को लेकर होता है। अत एव उपर्युक्त परम्परा संबन्ध में घटक पदार्थ के रूप में काल सिद्ध होता है। इसी प्रकार कालिक अपरत्व का उत्पादक ज्ञान भी परम्परा सम्बन्ध घटक रूप में काल को लेकर होता है। इस प्रकार अनुमान से काल की सिद्धि होती है। इस प्रकार वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक अनुमान से काल की सिद्धि मानते हैं।

मिथः करम्बितैरेव मूर्तैर्वा विश्ववर्तिभिः ।
तद्युक्तैर्गगनाद्यैर्वा पक्षद्वितयसम्मतैः ॥
रविस्पन्दादिभूयस्त्वफल्गुत्वाद्युपनायकैः ।
परावरत्वादिसिद्धेरन्यथागौरवोदयात् ॥

रखता है, यह एक अपेक्षा बुद्धि है। यह सहकारिकारण है। काल का उस ज्येष्ठ शरीर के साथ जो संयोग है वह उस अपेक्षा बुद्धि की सहायता से ज्येष्ठ में कालकृत परत्व गुण को उत्पन्न करता है। यह कनिष्ठ पुरुष इसकी अपेक्षा अल्प काल से सम्बद्ध है। यह एक अपेक्षा बुद्धि है। उस कनिष्ठ पुरुष के शरीर का काल के साथ जो संयोग है, वह संयोग उपर्युक्त अपेक्षा बुद्धि की सहायता से कनिष्ठ में कालकृत अपरत्व गुण को उत्पन्न करता है। उन शरीरों में अधिक और अल्प काल का सम्बन्ध जो माना जाता है, वह कौन सा पदार्थ है ? ऐसी जिज्ञासा उत्पन्न होने पर उसका यही उत्तर हो सकता है कि अधिक काल सम्बन्ध अधिक सूर्य-स्पन्द क्रियाओं से सम्बद्ध है, तथा अल्प काल संबन्ध सूर्य की अल्प स्पन्द क्रियाओं से संबद्ध ही है, दूसरा कुछ नहीं; क्योंकि काल अखण्ड है, उसमें आधिक्य और न्यूनत्व उपाधियों का आधिक्य और न्यूनत्व ही है, और कोई नहीं। सूर्य की स्पन्द क्रियाओं से युवा शरीर और वृद्ध शरीर का साक्षात् सम्बन्ध नहीं होता है, क्योंकि वे क्रियायें समवाय सम्बन्ध से सूर्य में ही रहती हैं। उन क्रियाओं से उन शरीरों का परम्परा सम्बन्ध ही स्थापित हो सकता है; वह यह है कि स्पन्द क्रियाश्रय सूर्य के साथ संयुक्त होने वाले द्रव्य से ये शरीर संयुक्त हैं। वह द्रव्य कौन है जो सूर्य एवं इन शरीरों से संयुक्त है ? वह द्रव्य काल है, अन्य द्रव्य हो नहीं सकता। स्पन्द क्रियाश्रय सूर्य एवं युवा शरीर और वृद्ध शरीर से संयुक्त रहने वाला काल ज्येष्ठ शरीर में अधिक सूर्यस्पन्द क्रियासम्बन्ध को ला देता है। तथा कनिष्ठ शरीर में अल्प सूर्यस्पन्द क्रियासंबन्ध को ला देता है। इस प्रकार उन शरीरों में अधिक काल सम्बन्ध एवं अल्प काल सम्बन्ध संगत हो जाता है। अपेक्षा बुद्धि युक्त उपर्युक्त कालपिण्ड सम्बन्ध से ज्येष्ठ में परत्व एवं कनिष्ठ में अपरत्व उत्पन्न होता है। इस परत्व एवं अपरत्व का प्रत्यक्षानुभव सभी को होता है। इस परत्व एवं अपरत्व से ज्येष्ठ शरीर में सूर्य परिस्पन्द भूयस्त्व को तथा कनिष्ठ शरीर में सूर्य परिस्पन्दगत अल्पत्व को लाने वाले काल का अनुमान होता है, यह वैशेषिकों का कथन है। परन्तु यह कथन समीचीन नहीं, क्योंकि इन हेतुओं से काल की सिद्धि नहीं हो सकती; क्योंकि ये हेतु अन्यथा-सिद्ध हैं। हम और आप अर्थात् वैशेषिक जिन पदार्थों को मानते हैं, वे परिच्छिन्न परिमाण वाले पदार्थ ही परस्पर में संयुक्त होते हुए सूर्यगत परिस्पन्द क्रियाओं के आधिक्य और न्यूनत्व को उन शरीरों में लाने वाले माने जा सकते हैं, तदर्थ काल की कल्पना करने की आवश्यकता नहीं। भाव यह है कि अधिक परिस्पन्द क्रिया वाले सूर्य से आतप संयुक्त है, उस आतप से ज्येष्ठ शरीर संयुक्त है। इस परम्परा सम्बन्ध में घटक आतप सूर्य परिस्पन्द क्रियागत आधिक्य को ज्येष्ठ शरीर में लाने वाला माना जा सकता है। तथा अल्प परिस्पन्द क्रिया वाले सूर्य से आतप संयुक्त है, उस आतप से कनिष्ठ

तावन्मात्रोपनेतृत्वे सिद्धस्यार्थस्य कल्पिते ।
जगतो मिश्ररूपत्वं न भवेदधिके यथा ॥

शरीर संयुक्त है। इस परम्परा संबन्ध में घटक आतप सूर्य परिस्पन्द क्रिया गत अल्पत्व को कनिष्ठ शरीर में लाने वाला माना जा सकता है। प्रश्न—मान लिया जाय कि किसी पातालगुहा में ज्येष्ठ और कनिष्ठ रहते हैं, उनमें परत्व एवं अपरत्व के निर्वाह के लिये सूर्य परिस्पन्द क्रियागत आधिक्य और न्यूनत्त्व को लाने वाला कौन होगा, वहाँ तो आतप की पहुँच ही नहीं ? उत्तर—वहाँ पर यह माना जायगा कि सूर्य अधिक एवं अल्प परिस्पन्द क्रियाओं से सम्बद्ध है। सूर्य से आतप, आतप से भूमि, भूमि से पर्वत, पर्वत से पातालगुहा और उससे ज्येष्ठ एवं कनिष्ठ संयुक्त हैं। इस परम्परा संबन्ध घटक परस्पर संयुक्त इन मूर्त पदार्थों के द्वारा सूर्य परिस्पन्द क्रियागत आधिक्य एवं न्यूनत्व ज्येष्ठ एवं कनिष्ठ में लाया जा सकता है, तदर्थ कालकल्पना की आवश्यकता नहीं। प्रश्न—इस प्रकार परम्परा सम्बन्ध घटक अनेक पदार्थों को उपर्युक्त रीति से लाने वाला मानना उचित नहीं, क्योंकि उसमें गौरव दोष है; सूर्य और ज्येष्ठ-कनिष्ठ शरीरों से सम्बन्ध रखने वाला एक ही पदार्थ होना चाहिये। उसी को सूर्य परिस्पन्दगत आधिक्य एवं न्यूनत्त्व को लाने वाला मानना चाहिये, वह कौन हो सकता है ? उत्तर—यदि एक पदार्थ को ही वैसा माना जाय तो वह भी उपस्थित किया जा सकता है। आकाश और ईश्वर इत्यादि ऐसे कितने ही पदार्थ हैं जो प्रत्येक सूर्य एवं ज्येष्ठ-कनिष्ठ शरीरों से संयुक्त रहते हैं। वे सूर्य से सम्बद्ध होने के कारण सूर्य परिस्पन्द क्रियागत आधिक्य एवं न्यूनत्व को लाने वाले माने जा सकते हैं। उनसे परत्व एवं अपरत्व की सिद्धि हो सकती है, तदर्थ अतिरिक्त काल की कल्पना करने की आवश्यकता नहीं। दोनों वादियों द्वारा स्वीकृत पदार्थों से जहाँ निर्वाह हो सकता है, वहाँ अतिरिक्त पदार्थ की कल्पना करने पर गौरव दोष होगा।

'तावन्मात्र' इत्यादि। प्रश्न-यदि आकाश इत्यादि पदार्थ सूर्य-परिस्पन्द-क्रियागत आधिक्य एवं न्यूनत्व को ज्येष्ठ कनिष्ठ शरीरों में लाते तो यह भी मानना पड़ता कि किसी पदार्थ में विद्यमान किसी धर्म को अन्यत्र कहीं भी लाकर रख सकते हैं, परन्तु इसे स्वीकार करने पर यह जगत् मिश्ररूप बन जायगा, एवं सभी धर्म सर्वत्र पहुँच जायेंगे, कोई पदार्थ व्यवस्थित धर्म वाला नहीं रहेगा, यह महान् दोष है; इसका क्या समाधान है ? उत्तर–यदि दोनों वादियों द्वारा स्वीकृत आकाश आदि पदार्थों की इतनी योग्यता मान ली जाय कि ये सूर्य-परिस्पन्दगत आधिक्य एवं न्यूनत्व को ही अन्यत्र ले जाने की क्षमता रखते हैं— तब तो जगत् के मिश्ररूप बनने की संभावना ही नहीं रह जायेगी। जिस प्रकार अतिरिक्त काल को मानने वाला वैशेषिक काल में उतनी ही योग्यता मानता है, अत एव जगत् में मिश्ररूपता नहीं होती है, उसी प्रकार इन आकाशादि पदार्थों में भी उतनी ही योग्यता मानी जा सकती है, इस प्रकार जगत् में मिश्ररूपता नहीं होगी।

कालसंबन्धरूपोऽयं परत्वादिरिति स्थिते ।
लिङ्गसिद्धयैव कालस्य प्रत्यक्षत्वमुपागतम् ॥
अतोऽनुमानमात्रेण कालोऽन्यो नैव सिध्यति ।
केवलागमसिद्धे च न लोकव्यवहार्यता ॥

तदेवं केवलैस्तर्कैः कालस्य दुरुपपादतामालम्ब्य हि न्यायतत्त्वे संयोगाधिकरणे—"संयोगविभागसंख्या कालः" इत्यादि चोक्तम् । प्रमातृपादे च प्रसङ्गात् कालमपलप्य "तस्मादेकाश्रयक्रियासंख्या कालः" इति सूक्तमुपसंहृतम् । प्रपञ्चितं चास्य प्रत्यक्षत्वं तत्रैव—"यथा सर्वे प्रत्ययाः कालो-

'कालसम्बन्ध' इत्यादि । उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट हो गया कि अनुमान से काल सिद्ध नहीं हो सकता; वे हेतु अन्यथासिद्ध हैं । किञ्च, जिस परत्व एवं अपरत्व गुण से काल का अनुमान किया जाता है, वह परत्व और अपरत्व क्या पदार्थ है ? वैशेषिक कहते हैं कि परत्व एवं अपरत्व गुण हैं, वे अधिक काल एवं पिण्ड के संयोग से तथा अल्पकाल एवं पिण्ड के संयोग से उत्पन्न होते हैं । परन्तु वैशेषिकों का यह मत गौरव दोष से दूषित है । पिण्ड का अधिक कालसम्बन्ध ही परत्व तथा अल्प कालसम्बन्ध ही अपरत्व है । यही अर्थ सिद्धान्त में माना जाता है, इसमें लाघव गुण है । इन सम्बन्धों से दूसरे गुणों की उत्पत्ति मानने पर गौरव दोष की उपस्थिति अनिवार्य है । पिण्ड शब्द से शरीर विवक्षित है । वैशेषिक परत्व एवं अपरत्वरूपी हेतुओं को प्रत्यक्ष देखकर उससे काल का अनुमान करना चाहते हैं । सिद्धान्तानुसार परत्व एवं अपरत्व काल को प्रत्यक्ष किये बिना ही काल के सम्बन्धरूप परत्व एवं अपरत्व को प्रत्यक्ष करना असंभव है । जो काल हेतु को प्रत्यक्ष करते समय प्रत्यक्ष हो जाता है, उसको अनुमानगम्य मानने की क्या आवश्यकता है ।

'अतोऽनुमान' इत्यादि । उपर्युक्त विवेचन से यह फलित होता है कि केवल अनुमान से मूर्त पदार्थ एवं आकाशादि से व्यतिरिक्त काल सिद्ध नहीं हो सकता । यदि काल प्रकृति तत्त्व इत्यादि की तरह केवल शास्त्र प्रमाण से सिद्ध होता तो पामर तक के व्यवहार का गोचर नहीं होता, परन्तु पामर भी काल के विषय में व्यवहार करते हैं, इससे मानना पड़ता है कि काल प्रत्यक्षतः सिद्ध है ।

'तदेवम्' इत्यादि । न्यायतत्त्व ग्रन्थ के संयोगाधिकरण में यह कहा गया है कि संयोग एवं विभाग की संख्या काल है । भाव यह है कि नेत्र पक्ष्मों के संयोग एवं विभाग के रूप में जो निमेषादि क्रियायें होती हैं, उनकी संख्या ही काल है । उसी न्यायतत्त्व ग्रन्थ के प्रमातृपाद में प्रसङ्गवश काल का अपलाप करके उपसंहार में कहा गया है कि सूर्य इत्यादि एक आश्रय को लेकर होने वाली क्रियाओं की संख्या ही काल है । इन कथनों का काल का अपलाप करने में तात्पर्य नहीं है, क्योंकि सिद्धान्त में शास्त्र प्रमाण से सिद्ध होने के कारण काल मान्य है । इन कथनों का तात्पर्य यह है कि अनुमान तथा केवल तर्कों से क्रियासंख्या से अतिरिक्त काल सिद्ध नहीं

पश्लिष्टा एव हि दृश्यन्ते। तदिति देशकालविशिष्टतयैव स्मृतिरपि जायमाना प्रागपि कालानुभवं साधयति" इति। जैननिराकरणे भाष्यं च "कालस्य पदार्थविशेषणतयैव प्रतीतेस्तस्य पृथगस्तित्वनास्तित्वादयो न वक्तव्याः, न च परिहर्तव्याः। कालोऽस्ति नास्तीति व्यवहारो व्यवहर्तृणां जात्याद्यस्तित्वव्यवहारतुल्यः" इति। अत एव च कालस्य पृथग् गणनाभावः।

होगा, तर्कों से काल का समर्थन असंभव है। इन कथनों का ऐसा ही तात्पर्य मानना चाहिये। ऐसा न मानने पर न्यायतत्त्व के दूसरे वाक्यों से विरोध उपस्थित होगा। न्यायतत्त्व में काल को पृथक् पदार्थ मानकर विस्तार से उसका प्रत्यक्षत्व इस प्रकार सिद्ध किया गया है कि सभी ज्ञान काल का ग्रहण करते हुए ही अनुभूत होते हैं। 'यह घट है' इत्यादि ज्ञानों में काल विशेषणत्वेन प्रत्यक्ष होता है। 'वह घट है' इस प्रकार की जो स्मृति होती है, उसका भाव यह है कि घट अतीत काल एवं देश में था। यह स्मृति इस बात को सिद्ध करती है कि पहले भी उस काल का—जिसमें घट था—अनुभव हो गया। इस प्रकार काल के प्रत्यक्षत्व को सिद्ध करने से यही मानना पड़ता है कि उपर्युक्त कथनों का काल के अपलाप में तात्पर्य नहीं, किन्तु उपर्युक्त भाव के प्रतिपादन में ही तात्पर्य है, क्योंकि केवल तर्कों से क्रियासंख्यातिरिक्त काल सिद्ध नहीं होगा। जैनाधिकरण में जैनोक्त सप्तभङ्गी का निराकरण करते समय भाष्य में यह कहा गया है कि काल पदार्थों के प्रति विशेषणरूप में ही प्रतीत होता है। 'यह घट है' इस प्रतीति का भाव यह है कि घट इस काल में रहने वाला है, 'वह घट है' इस प्रतीति का भाव यह है कि घट उस काल में रहने वाला है। इस प्रकार सभी प्रतीतियों में काल घट और पट इत्यादि पदार्थों के प्रति विशेषण रूप में प्रतीत होता है। अत एव जिस प्रकार जैन सप्तभङ्गी का निरूपण करते समय अन्यान्य पदार्थों के विषय में अस्तित्व और नास्तित्व इत्यादि विरुद्ध धर्मों का प्रतिपादन किया है, काल के विषय में उन धर्मों का प्रतिपादन करने की आवश्यकता नहीं, क्योंकि काल पदार्थों के प्रति विशेषणरूप में स्पष्ट प्रत्यक्ष होता है। जिस प्रकार हमें उन लोगों द्वारा पदार्थों के विषय में कहे जाने वाले उन विरुद्ध धर्मों का परिहार करना पड़ता है, वैसे काल के विषय में परिहार करने की भी आवश्यकता नहीं है। प्रश्न—यदि सभी पदार्थों के प्रति विशेषण रूप में प्रतीत होना काल का स्वभाव है तो लोक में 'काल है, काल नहीं है' ऐसा व्यवहार कैसे होता है? इसमें तो काल विशेष्य रूप में प्रतीत होता है? उत्तर—जिस प्रकार व्यक्तियों के प्रति विशेषणरूप में प्रतिभासित होना जाति का स्वभाव है, तथापि कभी-कभी विवक्षाविशेष के कारण 'जाति है, जाति नहीं है' इत्यादि प्रतीतियों में विशेष्यरूप से भासती है। इसी प्रकार पदार्थों के प्रति विशेषणरूप में प्रतिभासित होना काल का स्वभाव है; तथापि कभी-कभी विवक्षाविशेष के कारण 'काल है, काल नहीं है' इत्यादि प्रतीतियों में विशेष्यरूप से भासता है; यह भान विवक्षाकृत है, स्वाभाविक नहीं। विशेषणरूप में भासना यही काल का स्वाभाविक रूप है। इस प्रकार सभी प्रतीतियों में विशेषणरूप से प्रतिभासित होने के कारण ही कहीं कहीं शास्त्रों में काल की अलग गणना नहीं की गई है। उसका तात्पर्य यह है कि विशेषणरूप में काल का भान होने से उसके अलग गणना की आवश्यकता नहीं रह जाती।

(तत्त्वानां संख्यायाः परिणामप्रकारादेश्च वर्णनम्)

तदेवमव्यक्तोपक्रममहदहङ्कारेन्द्रियतन्मात्रभूतसृष्टिप्रकरणेषु जीवपरौ पञ्चविंशकषड्विंशकौ। अक्षरतमसोरन्यतरोपक्रमे कालस्य पृथग् गणने च षड्विंशकसप्तविंशकाष्टाविंशकत्वादिकं यथासंभवं भाव्यम्। श्रुतिश्च—"तं षड्विंशकमित्याहुः सप्तविंशमथापरे" इति। सत्त्वरजस्तमसां पृथग् गणनयाऽधिसंख्यां निर्वहन्तस्तेषां द्रव्यत्वदूषणेन वक्ष्यमाणेन निरस्ताः। पञ्चविंशातिरिक्तनिषेधपराणां निर्वाहस्तु भगवता व्यासेन मोक्षधर्मेऽभिहितः—

अन्यश्च राजन् स परस्तथान्यः पञ्चविंशकः।
तत्स्थत्वादनुपश्यन्ति ह्येक एवेति साधवः॥ इति।

(तत्त्वों की संख्या और परिणाम के प्रकार इत्यादि का वर्णन)

'तदेव' इत्यादि। इस प्रकार प्रकृति तत्त्व अव्यक्त, महान्, अहंकार, एकादश इन्द्रिय, पंचतन्मात्र और पंचमहाभूत ऐसा चौबीस प्रकार का होता है; ये चौबीस प्राकृत तत्त्व हैं। अव्यक्त से लेकर गिनने पर प्राकृत तत्त्व चौबीस सिद्ध होते हैं। इनकी सृष्टि का प्रतिपादन करने वाले प्रकरणों में जीवात्मा २५ वाँ तत्त्व तथा ईश्वर २६ वाँ तत्त्व सिद्ध होता है। यदि अक्षर और तम इन दोनों में किसी एक से लेकर अव्यक्त इत्यादि को मिलाकर गिना जाय तो प्राकृत तत्त्व २५ सिद्ध होंगे, जीवात्मा २६ वाँ तथा परमात्मा २७ वाँ तत्त्व सिद्ध होगा। यदि २५ प्राकृत तत्त्वों के साथ काल को भी मिलाकर–क्योंकि वह भी एक जड़ द्रव्य है—गिना जाय तो जड़ तत्त्व २६, जीवात्मा तत्त्व २७ तथा ईश्वर २८ वाँ तत्त्व सिद्ध होंगे। इस प्रकार नाना प्रकार के संख्या निर्देशों में उपपत्ति लग जाती है। उपनिषत् में परमात्मा के विषय में विभिन्न संख्या का निर्देश इस प्रकार किया गया है—"तं षड्विंशकमित्याहुः सप्तविंशमथापरे" अर्थ—उस परमात्मा को कतिपय विद्वान् २६ वाँ तत्त्व कहते हैं, कुछ लोग २७ वाँ तत्त्व कहते हैं। कुछ वादियों ने अधिक संख्यानिर्देश का समन्वय करने के लिये सत्त्व, रज और तम को अलग-अलग द्रव्य मानकर गिना है, परन्तु वह ठीक नहीं; क्योंकि सत्त्व, रज और तम द्रव्य नहीं, अपितु गुण हैं। द्रव्यों की गणना करते समय इनको लेकर गणना करना उचित नहीं, क्योंकि सत्त्व इत्यादि द्रव्य नहीं हैं; यह अर्थ अद्रव्यपरिच्छेद में सिद्ध किया जायगा। प्रश्न—शास्त्रों में ऐसे भी वचन मिलते हैं जिनसे यह सिद्ध होता है कि पंचविंश जीवात्मा से व्यतिरिक्त कोई तत्त्व नहीं है, किन्तु सिद्धान्त में पंचविंश जीवात्मा से व्यतिरिक्त षड्विंश परमात्मा माना जाता है। ऐसी स्थिति में पंचविंश जीवात्मा से व्यतिरिक्त तत्त्व का निषेध करने वाले वचनों का निर्वाह कैसे होगा? उत्तर–भगवान् व्यास ने उन वचनों के निर्वाह का प्रकार मोक्षधर्म में इस प्रकार कहा है—

अन्यश्च राजन् स परस्तथान्यः पञ्चविंशकः।
तत्स्थत्वादनुपश्यन्ति ह्येक एवेति साधवः॥

अर्थ—हे राजन्! परमात्मा दूसरा तत्त्व है, तथा पञ्चविंश जीवात्मा दूसरा तत्त्व है। ये दोनों परस्पर भिन्न भिन्न तत्त्व हैं। ऐसा होने पर भी जीवात्मा के अन्दर परमात्मा अन्त-

सूत्रितं च "अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः" इति । प्रपञ्चितश्चायमर्थो भाष्यादिषु सामानाधिकरण्यनिर्वाहे ।

नन्वेवमपि तत्तद्भूतेषु सवितृकान्तहिमकरकवैद्युतवैश्वानराद्युत्तरोत्तरावस्थादर्शनात् तत्त्वसंख्यानियमोऽनुपपन्नः, नैवम्, समष्टयवस्थापेक्षया तन्नियमात् । पञ्चीकरणपश्चाद्भाविव्यष्ट्यवस्थाविशेषाणां त्वानन्त्याद्-परिसंख्यानम् ।

एतेषु च तत्त्वेषु भागत एवोत्तरोत्तरसृष्टिः, [४९] पूर्वपूर्वैरुत्तरोत्तरावरणस्य

र्यामी के रूप में विराजमान रहता है। इस शरीरात्मभावसम्बन्ध के कारण साधुगण उन दोनों को मिलाकर एक वस्तु समझते हैं। वेदव्यास जी ने ब्रह्मसूत्र में "अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः" इस सूत्र में उपर्युक्त अर्थ का प्रतिपादन किया है। सूत्र का अर्थ यह है कि काशकृत्स्न आचार्य मानते हैं कि जीवात्मा परमात्मा का शरीर है, जीवात्मरूपी शरीर में परमात्मा अन्तर्यामी के रूप में अवस्थित रहता है। यह प्रसिद्ध है कि शरीर वाचक देव, मनुष्य इत्यादि शब्द उन शरीरों में विद्यमान आत्मा तक का प्रतिपादन करते हैं, अतः जीववाचक शब्द से जीवान्तर्यामी परमात्मा का अभिधान उचित ही है; यह सिद्धान्त सूत्र है। इससे सिद्ध होता है कि जीवात्मा के भीतर परमात्मा अन्तर्यामी के रूप में विराजमान होने के कारण जीवात्मविशिष्ट परमात्मा एक वस्तु के रूप में समझा जाता है। श्रीभाष्य आदि ग्रन्थों में "तत्त्वमसि" इत्यादि समानाधिकरण वाक्यों का अर्थ करते समय उपर्युक्त अर्थ विस्तार से वर्णित है।

'नन्वेवमपि' इत्यादि। प्रश्न—इस प्रकार तत्त्वों की संख्या होने पर भी यह आपत्ति होती है कि पृथिवी तत्त्व सूर्यकान्त इत्यादि विचित्र वस्तुओं के रूप में परिणत होता है, जलतत्त्व हिम और करका इत्यादि के रूप में परिणत होता है, तथा तेजस्तत्त्व विद्युत् और जाठराग्नि इत्यादि के रूप में परिणत होता है। इस प्रकार इन भूतों में उत्तरोत्तर अनेक अवस्थायें जब देखने में आती हैं, तब इनको भी लेकर तत्त्वों की गणना क्यों न की जाय? ऐसी स्थिति में यह जो कहा गया है कि प्राकृत तत्त्व २४ ही हैं, यह संख्या नियम कैसे उपपन्न होगा? उत्तर—पंचीकरण होने के पूर्व जो सृष्टि होती है, वह समष्टि सृष्टि कहलाती है, तथा पञ्चीकरण के पश्चात् जो सृष्टि होती है वह व्यष्टि सृष्टि कहलाती है। समष्टि सृष्टि में होने वाली चौबीस अवस्थाओं को लेकर प्राकृत तत्त्व २४ कहे गये हैं। व्यष्टि सृष्टि में होने वाली अवस्थायें अनन्त हैं, उनकी गिनती नहीं हो सकती; अत एव उन सूर्यकान्त इत्यादि व्यष्ट्यवस्थाओं को लेकर तत्त्वों की गणना नहीं की जाती।

'एतेषु च तत्त्वेषु' इत्यादि। इन तत्त्वों में [४९] पूर्व-पूर्व तत्त्वों के भाग से उत्तरोत्तर तत्त्वों की

---

४९ यहाँ पर ये वचन प्रमाण रूप में विवक्षित हैं कि—

"प्रधानतत्त्वमुद्भूतं महान्तं तत् समावृणोत् ।
यथा प्रधानेन महान् महता स तथाऽऽवृतः ॥
आकाशं शब्दमात्रं तु स्पर्शमात्रं समाविशत् ।"

तत्तदाकारेण च कार्यवृत्तेः श्रुतत्वात् , अन्यथा पृथिव्येकशेषप्रसङ्गात्, पूर्वपूर्वभूतानामुपलम्भादिसिद्धत्वाच्च ।

तन्मात्राणां त्वावारकत्वाद्यनाश्रयणान्निःशेषपरिणाम इत्येके । शरीरादेश्चतुर्विंशतितत्त्वमयत्ववचनात् तेषामप्येकदेशतः परिणाम इत्यपरे । पूर्वस्मिन् पक्षे तन्मात्राकार्यभूतगुणपञ्चकेन सह शरीरादेश्चतुर्विंशतितत्त्वमयत्वोक्तिरिति वा, सर्वाचित्तत्त्वमयत्वमात्रप्रतिपादनपरतया वा निर्वाहः। अपरस्मिन् पक्षे क्वचित् केषाञ्चित् सृष्ट्यनुक्तिवदविवक्षयाऽऽवरणाद्यनुक्तिरिति गतिः ।

सृष्टि होती है, यह नहीं कि संपूर्ण कारणतत्त्व कार्यतत्त्व के रूप में परिणत होते हैं। कारणतत्त्वों के भाग से कार्यतत्त्वों की सृष्टि मानने का कारण यह है कि शास्त्रों में पूर्व-पूर्व तत्त्वों से उत्तर उत्तर तत्त्वों का आवरण कहा गया है। किंच, उत्तरोत्तर तत्त्वों में पूर्व-पूर्व तत्त्वों की स्व-स्वरूप से अवस्थिति बतलायी गई है। ये दोनों अर्थ तभी संगत होंगे यदि उत्तर तत्त्वों की सृष्टि होने के बाद भी पूर्व-पूर्व तत्त्व स्वरूपतः बने रहें। अतः पूर्व-पूर्व तत्त्वों के एकदेश से उत्तरोत्तर तत्त्वों की सृष्टि मानना ही उचित है। यदि पूर्व-पूर्व तत्त्वों का पूर्ण रूप से उत्तरोत्तर तत्त्व के रूप में परिणाम होगा तो अन्तिम परिणाम के रूप में एक मात्र पृथिवी ही बची रहेगी; पूर्व-पूर्व तत्त्वों का सद्भाव असंभव हो जायगा। पूर्व-पूर्व भूत प्रत्यक्ष प्रमाण से विदित हो रहे हैं, इससे एकदेश परिणाम ही सिद्ध होता है।

'तन्मात्राणाम्' इत्यादि। कुछ विद्वान् यह मानते हैं कि तन्मात्रों के विषय में शास्त्रों में इस प्रकार का वर्णन नहीं मिलता है कि वे अपने कार्यतत्त्वों का आवरण करते हों। यदि तन्मात्र आवारक होते तो उनके एकदेश से उत्तर तत्त्वों की सृष्टि मानना उचित होता है, परन्तु तन्मात्रों में आवारकत्व का वर्णन न होने से यही मानना उचित है कि तन्मात्र पूर्णरूप से अपने कार्यतत्त्व के रूप में परिणत होते हैं। कुछ अन्य विद्वान् यह मानते हैं कि शास्त्रों में शरीर आदि के विषय में यह कहा गया है कि वे प्रकृति के चौबीस तत्त्वों से बने हैं, इसलिये पञ्चमहाभूतों की सृष्टि के बाद भी तन्मात्रों का अवस्थान मानना पड़ता है। अतः यही मानना उचित है कि तन्मात्रों के एकदेश से ही उत्तर तत्त्वों की सृष्टि होती है। इस प्रकार तन्मात्रों के विषय में दो मत हैं। तन्मात्रों का पूरा परिणाम मानने वालों के प्रथम मत में इन वचनों का—जो शरीरादि को चौबीस तत्त्वों से निर्मित बतलाते हैं—इस प्रकार निर्वाह होना चाहिये कि तन्मात्रों का कार्य बनने वाले शब्द इत्यादि पंचगुण, पंच महाभूत,

---

अर्थ—प्रधान तत्त्व अर्थात् प्रकृति तत्त्व अपने से उत्पन्न महत्तत्त्व पर आवरण डालता है। जिस प्रकार महत्तत्त्व प्रकृति तत्त्व से आवृत है, उसी प्रकार अहंकार तत्त्व महत्तत्त्व से आवृत है। शब्दतन्मात्र आकाश में प्रविष्ट हुआ, एवं स्पर्शतन्मात्र वायु में प्रविष्ट हुआ, इत्यादि। इन वचनों से सिद्ध होता है कि उत्तरोत्तर तत्त्व पूर्व-पूर्व तत्त्वों से आवृत हैं, तथा पूर्व-पूर्व तत्त्व उत्तर-उत्तर तत्त्वों में अनुप्रविष्ट होकर रहते हैं।

(पञ्चीकरणब्रह्माण्डसृष्ट्यादिवर्णनम्)

एतानि तत्त्वानि प्रथममीश्वरः स्वसङ्कल्पादेव [५०]तत्तदव्यवहितपूर्वपूर्वतत्त्वशरीरकः सृष्ट्वा व्यष्टिनामरूपव्याकरणं सङ्कल्प्य तेषां तत्त्वानां पृथग्-

एकादश इन्द्रिय, अहंकार, महान् और प्रकृति इन चौबीस तत्त्वों से शरीरादि बने हैं। अथवा यह तात्पर्य है कि तन्मात्रों का पूरा परिणाम होने के बाद जितने अचेतन तत्त्व विद्यमान हों; चाहे वे चौबीस हों या उनसे कम, उन सबसे शरीरादि बने हैं। यह द्वितीय कल्प समीचीन है। प्रथम कल्प में उन गुणों को—जो तत्त्वों की गणना में नहीं लिये जाते—लेकर चौबीस संख्या को पूर्ण करके शरीर आदि की चतुर्विंशति तत्त्वों से उत्पत्ति बतलाने वाले वचनों का निर्वाह करना पड़ता है, वह क्लिष्ट है। इस प्रकार प्रथम मत में विरुद्ध प्रतीत होने वाले वचनों का निर्वाह हो जाता है। दूसरे मत में—जिसमें तन्मात्रों के एक देश से ही उत्तर तत्त्वों की सृष्टि मानी जाती है—इस शंका का—कि तन्मात्रों का आवरण क्यों न कहा गया—समाधान यही है कि वास्तव में तन्मात्रों के द्वारा आवरण होने पर भी शास्त्रों में विवक्षा न होने से उन आवरणों का उल्लेख उसी प्रकार नहीं किया गया है जिस प्रकार शास्त्रों में विवक्षा न होने के कारण कहीं कहीं उन कतिपय तत्त्वों की सृष्टि नहीं कही गई है, जिनकी सृष्टि को अन्यान्य वचनों के आधार पर सिद्धान्त में अवश्य मानना पड़ता है। इस विवेचन से सिद्ध होता है कि उपर्युक्त दोनों मत समीचीन हैं।

(पंचीकरण और ब्रह्माण्ड की सृष्टि इत्यादि का वर्णन)

'एतानि' इति। ईश्वर प्रथमतः इन तत्त्वों की सृष्टि संकल्प से करता है, वह भी इस प्रकार कि [५०]उन अव्यवहित पूर्व-पूर्व तत्त्वों को शरीररूप में धारण करता हुआ उनका अन्तर्यामी बनकर उनके संकल्प से उत्तर-उत्तर तत्त्वों की सृष्टि करता है। इस प्रकार चौबीस तत्त्वों की सृष्टि कर

५० ईश्वर पूर्व-पूर्व तत्त्वों का शरीर होकर संकल्प से उत्तरोत्तर तत्त्वों की सृष्टि करता है, इस में "तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति। तत्तेजोऽसृजत। तत्तेज ऐक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति। तदापोऽसृजत। ता आप ऐक्षन्त बह्व्यः स्याम प्रजायेमहीति। ता अन्नमसृजन्त" इत्यादि श्रुतिवचन एवं "तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात् सः" यह ब्रह्मसूत्र प्रमाणरूप में अभिप्रेत है। ईश्वर व्यष्टिनामरूपव्याकरण का संकल्प करता है, तथा उन तत्त्वों के परस्पर सम्मिश्रण का भी संकल्प करता है। इस विषय में "सेयं देवतैक्षत। हन्ताहमिमास्तिस्रो देवता अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि। तासां त्रिवृतं त्रिवृतमेकैकां करवाणि" यह श्रुतिवचन एवं "संज्ञामूर्तिक्लृप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात्" यह ब्रह्मसूत्र प्रमाणरूप में विवक्षित है। दस दस गुने बड़े सात आवरणों से ब्रह्माण्ड वेष्टित है। इस विषय में—

वारिवह्न्यनिलाकाशैस्ततो भूतादिना बहिः।
वृतं दशगुणैरण्डं भूतादिर्महता ततः॥
अव्यक्तेनावृतो ब्रह्मन् तैः सर्वैः सहितो महान्।
एभिरावरणैरण्डं सप्तभिः प्राकृतैर्वृतम्॥

भूतानां व्यष्टिसृष्ट्यशक्तेः परस्परसंमिश्रणं च सङ्कल्प्य "व्योम्नोऽर्धभागश्चत्वारो वायुतेजःपयोभुवाम्" इत्यादिक्रमेण एकैकभूतेषु भूतान्तराणामष्टमांशचतुष्कैः पञ्चीकरणं कृत्वा तेषु स्वानुप्रविष्टजीववर्गमनुप्रवेश्य तैरेव तत्त्वैर्दशगुणितोत्तरसप्तावरणवेष्टितं हेमाख्यपरिणामगतभूतमयं ब्रह्माण्डमारभ्य तदन्तरे च स्वनाभिपङ्कजप्रभृतिसप्तस्थानेष्वन्यतमेन सकलतदण्डा-

ईश्वर व्यष्टिरूप नाम-रूपों का व्याकरण करने के लिये संकल्प कर अलग अलग रहने वाले उन समष्टि तत्त्वों में व्यष्टिरूप से सृष्टि करने के लिये पर्याप्त शक्ति न होने के कारण उन तत्त्वों को मिश्रित करने के लिये संकल्प करता है । अनन्तर पाँचों महाभूतों को दो दो भागों में विभक्त कर एक भाग को वैसे ही रखकर दूसरे भाग को चार भागों में विभक्त करता है। इन चारों में से एक एक भाग सम्पूर्ण महाभूत का अष्टमांश बनता है। तब प्रत्येक भूत के अविभक्त अर्धांश से इतर भूतों के चार अष्टमांशों को मिला देता है। इस प्रकार मिलाने पर आकाश में आकाश का अर्धांश रहता है, इतर अर्धांश अन्य चार भूतों के चार अष्टमांशों से बने हैं। यही अर्थ 'व्योम्नोऽर्धभागश्चत्वारो वायुतेजः-पयोभुवाम्' इस वचन से बतलाया गया है। अर्थ—आकाश में आकाश का अर्धांश है, इतर अर्धांश वायु, तेज, जल तथा पृथिवी के एक एक अष्टमांश ऐसे चार अष्टमांशों से बना है। ऐसे ही अन्य भूतों के विषय में भी समझना चाहिये। ऐसा करने पर प्रत्येक भूत पञ्चभूतात्मक बन जाता है; यही पञ्चीकरण है। उन पञ्चीकृत भूतों में ईश्वर ऐसे जीवों को—जो ईश्वर से अनुप्रविष्ट हैं—प्रवेश करा देता है और उन्हीं तत्त्वों से ब्रह्माण्ड की सृष्टि करता है। यह ब्रह्माण्ड जल, अग्नि, वायु, आकाश, तामसाहंकार, महान् और अव्यक्त ऐसे सात तत्त्वों के आवरण से आवृत रहता है, जो उत्तरोत्तर पूर्व पूर्व से दस गुना बड़े हैं-(अर्थात् जलावरण से अग्नि का आवरण दस गुना बड़ा है, इस प्रकार समझना चाहिये, आवृत्त रहता है)। यह ब्रह्माण्ड स्वर्णाकार में परिणत भूतों का विकार है। इस प्रकार के ब्रह्माण्ड का निर्माण ईश्वर करता है। ईश्वर उस ब्रह्माण्ड के अन्दर अपने नाभिकमल

ये पुराणवचन प्रमाणरूप में अभिप्रेत हैं। श्रीभगवान् के नाभिकमल इत्यादि सात स्थानों से ब्रह्मा की उत्पत्ति होती है। इस अर्थ में—

अहं प्रसादजस्तुभ्यं लोकधाम्न स्वयंभुवे ।
त्वत्तो मे मानसं जन्म प्रथमं द्विजपूजितम् ॥
चाक्षुषं वै द्वितीयं मे आसीज्जन्म पुरातनम् ।
त्वत्प्रसादाच्च मे जन्म तृतीयं वाचिकं महत् ॥
त्वत्तो मे श्रावणं चापि चतुर्थं श्रावणं विभो ।
नासिक्यं चैव मे जन्म त्वत्तः पञ्चममुच्यते ॥
अण्डजं चापि मे जन्म त्वत्तः षष्ठं विनिर्मितम् ।
इदं च सप्तमं जन्म पद्मजं मेऽमितप्रभ ॥

ये महाभारत के हयशीर्ष उपाख्यान के वचन प्रमाणरूप में अभिप्रेत हैं।

न्तर्वर्तिचेतनभरितविग्रहं चतुर्मुखं प्रसादात् सृजति, क्रोधाच्च रुद्रम्। अत्र श्रुतिः—"एको ह वै नारायण आसीन्न ब्रह्मा नेशानः" इत्यारभ्य "तत्र ब्रह्मा चतुर्मुखोऽजायत। त्र्यक्षः शूलपाणिः पुरुषोऽजायत" इत्यादिका। "नारायणाद् ब्रह्मा जायते, नारायणाद्रुद्रो जायते" इत्यादयश्च। उक्तं च महाभारते—

ब्रह्माणं शितिकण्ठं च याश्चान्या देवताः स्मृताः।
प्रतिबुद्धा न सेवन्ते यस्मात् परिमितं फलम्॥
एतौ द्वौ विबुधश्रेष्ठौ प्रसादक्रोधजौ स्मृतौ।
तदादर्शितपन्थानौ सृष्टिसंहारकारकौ॥ इति।

स च भगवान् अनन्तरं स्वविहितब्रह्मान्तर्यामिरूपेणावस्थितः स्वप्रहितवेदोपज्ञविज्ञानेन स्वार्पिताभ्यां विचित्रसृष्टिविषयबुद्धिशक्तिभ्या-

आदि सात स्थानों में से किसी एक स्थान में प्रसन्न होकर प्रसाद गुण से युक्त ऐसे चतुर्मुख ब्रह्मा की सृष्टि करता है—जो उस ब्रह्माण्ड के अन्तर्गत सम्पूर्ण चेतनों से परिपूर्ण शरीर को धारण करने वाला होता है, तथा क्रुद्ध होकर क्रोध गुण से युक्त रुद्र की सृष्टि करता है। इसमें निम्न लिखित श्रुतिवचन प्रमाण हैं—"एको ह वै नारायण आसीद् न ब्रह्मा नेशानः" ऐसा प्रारम्भ करके श्रुति में आगे कहा गया है "तत्र ब्रह्मा चतुर्मुखोऽजायत। त्र्यक्षः शूलपाणिः पुरुषोऽजायत" इत्यादि। अर्थ—महाप्रलय काल में एक नारायण ही थे। न ब्रह्मा थे, और न शिव। वहाँ उस नारायण से चार मुख वाले ब्रह्मा उत्पन्न हुए, तीन नेत्र वाले शूलधारी पुरुष अर्थात् शिव की भी उन्हीं से उत्पत्ति हुई, इत्यादि। तथा अन्य उपनिषदों में यह वचन है कि "नारायणाद् ब्रह्मा जायते, नारायणाद्रुद्रो जायते" इत्यादि। अर्थ - नारायण से ब्रह्मा तथा रुद्र अर्थात् शिव उत्पन्न होते हैं, इत्यादि। महाभारत में भी यह कहा गया है कि—

ब्रह्माणं शितिकण्ठं च याश्चान्या देवताः स्मृताः।
प्रतिबुद्धा न सेवन्ते यस्मात् परिमितं फलम्॥
एतौ द्वौ विबुधश्रेष्ठौ प्रसादक्रोधजौ स्मृतौ।
तदादर्शितपन्थानौ सृष्टिसंहारकारकौ॥

अर्थ—ब्रह्मा, शिव, एवं अन्यान्य देवगण की ज्ञानी मनुष्य सेवा नहीं करते, क्योंकि इनसे परिमित ही फल प्राप्त होता है। ब्रह्मा और शिव ये दोनों देवताओं में श्रेष्ठ हैं, ये दोनों श्रीभगवान् के प्रसाद एवं क्रोध से उत्पन्न हुए हैं। श्री भगवान् के द्वारा दिखाये गये मार्ग पर ये दोनों चलने वाले हैं, तथा सृष्टि एवं संहार करते हैं।

'स च भगवान्' इत्यादि। श्रीभगवान् ब्रह्मा की सृष्टि कर उसके अन्तर्यामी के रूप में विराजमान होकर वेदों के द्वारा उसको विज्ञान सम्पन्न कर देते हैं, तथा ब्रह्मा को विचित्र सृष्टि के विषय में बुद्धि एवं शक्ति का प्रदान करते हैं। श्रीभगवान्

मुपबृंहितेन स्वनिर्धूतमधुकैटभादिविविधापदा ब्रह्मणा ब्रह्माण्डान्तश्चतुर्दश-भुवनसंस्थानतदधिकरणकदेवतिर्यङ्मनुष्यस्थावरादिदिग्विशेषादिविविधविचित्र-व्यष्टिसंज्ञामूर्तिसृष्टिं कारयति, करोति च तच्छरीरकः। तथा च सूत्रम्—"संज्ञामूर्तिक्लृप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात्" इति। संहारयति संहरति च हरशरीरकः।

(दिशो निरूपणम्)

ननु नित्यविभोर्दिशः कार्यत्वं कथम्? न [५१]नित्यविभुदिग्द्रव्यस्यासिद्धेः,

से बुद्धि एवं शक्ति को प्राप्त कर ब्रह्मा सर्व समर्थ हो जाते हैं। मधु एवं कैटभ आदि के द्वारा ब्रह्मा की उपस्थित आपदाओं को श्रीभगवान् दूर कर देते हैं। अन्तर्यामी श्रीभगवान् ब्रह्माण्ड के अन्दर चतुर्दश भुवनों का अवयव सन्निवेश तथा उनमें होने वाले देव, तिर्यक्, मनुष्य, स्थावर तथा दिग् विशेष इत्यादि विविध विचित्र व्यष्टि नामरूपों की सृष्टि को ब्रह्मा के द्वारा सम्पन्न कराते हैं, तथा च ब्रह्मा का अन्तर्यामी बनकर स्वयं उसे सम्पन्न करते हैं। इस अर्थ का प्रतिपादन यह ब्रह्मसूत्र करता है—"संज्ञामूर्तिक्लृप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात्"। अर्थ—व्यष्टि-नामरूप की सृष्टि परमात्मकर्तृक ही है, क्योंकि "नामरूपे व्याकरवाणि, तासां त्रिवृतं त्रिवृतमेकैकां करवाणि" इत्यादि उपनिषदों से यह उपदेश दिया जाता है कि त्रिवृत्करण का कर्ता ही व्यष्टि नामव्याकरण का भी कर्ता है। त्रिवृत्करण ब्रह्माण्डसृष्टि के पूर्व होता है, उसका कर्ता परमात्मा ही है। अतः मानना पड़ता है कि व्यष्टि-नामरूप व्याकरण का कर्ता भी परमात्मा ही है। श्रीभगवान् शंकर के द्वारा जगत् का संहार करा देते हैं, तथा च स्वयं शंकर के अन्तर्यामी बनकर जगत् का संहार करते हैं।

(दिशा का निरूपण)

प्रश्न—दिशा नित्य एवं विभु अर्थात् व्यापक है, वह कार्य कैसे बन सकती है? उत्तर—नित्य एवं विभु बनने वाला दिग्द्रव्य किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं होता, यद्यपि [५१]वैशेषिक एवं

---

५१. यहाँ अतिरिक्त दिग् द्रव्य को मानने वाले वैशेषिक इत्यादि दार्शनिकों के मत का यह स्पष्टीकरण है कि यहाँ से यह शरीर दूर में है, यहाँ से यह शरीर समीप में है; ऐसे समझे जाने वाले दोनों शरीरों के मध्य में प्रथम देह में दैशिक परत्व गुण तथा दूसरे शरीर में दैशिक अपरत्व गुण उत्पन्न होता है। प्रथम शरीर के विषय में होने वाला यह ज्ञान—कि यह शरीर बहुतर संयोगों से विशिष्ट है—प्रथम शरीर में परत्वोत्पत्ति का कारण है, क्योंकि इस देश और प्रथम शरीर के मध्य में अधिक संयुक्त संयोग होते हैं। द्वितीय शरीर के विषय में होने वाला यह ज्ञान—कि यह शरीर अल्पतर संयोगों से विशिष्ट है—द्वितीयशरीर में दैशिक अपरत्व की उत्पत्ति का कारण है, क्योंकि इस देश और द्वितीय शरीर के मध्य में पड़ने वाले संयुक्त संयोग उन संयुक्त संयोगों से—जो इस देश और प्रथम शरीर के मध्य में पड़ते हैं—स्वल्पतर है। दैशिक परत्व को उत्पन्न करने वाला यह ज्ञान—जो बहुतर संयोगविशिष्ट शरीर के विषय में होता है—बहुतर संयोग

प्राक्-प्रत्यक्-दूरासन्नादिव्यपदेशानां तूभयसंमतैस्तत्तदुपाध्युपहितैस्तै-

नैयायिकों ने दिग्द्रव्य को नित्य एवं विभु माना है, परन्तु उसे वैसा सिद्ध करने के लिये कोई प्रमाण नहीं है। उन लोगों ने यह कहा है कि पूर्व-पश्चिम, दक्षिण-उत्तर, दूर और समीप इत्यादि व्यवहारों से दिक् तत्त्व सिद्ध होता है। उनके अनुसार उसको सिद्ध करने का प्रकार यह है कि उदयाचल एवं उदयाचल सन्निहित पदार्थ के मध्य में जितने देश होते हैं, वे उन देशों से—जो

और शरीर में विद्यमान साक्षात् सम्बन्ध को लेकर नहीं होता है, क्योंकि वे बहुतर संयोग साक्षात् समवाय सम्बन्ध से सूर्य में रहते हैं, क्योंकि इस देश एवं प्रथम शरीर के मध्य में पड़ने वाले अधिक देशों के साथ सूर्य का ही संयोग रहता है। ऐसी स्थिति में उपर्युक्त ज्ञान के विषय में यह मानना होगा कि उपर्युक्त ज्ञान परम्परा सम्बन्ध को लेकर प्रवृत्त है, तथा परम्परा सम्बन्ध घटक पदार्थ की अपेक्षा रखता है; क्योंकि वह साक्षात् सम्बन्ध न होने पर उत्पन्न होनेवाला विशिष्ट ज्ञान है। जो विशिष्ट ज्ञान साक्षात् सम्बन्ध के अभाव में उत्पन्न होता है, वह परम्परा सम्बन्ध एवं परम्परा सम्बन्ध घटक की अपेक्षा रखता है। उदाहरण—शुक्ल स्फटिक के विषय में होने वाला यह विशिष्ट ज्ञान—कि स्फटिक लोहित अर्थात् लाल है—लालिमा और स्फटिक में साक्षात् सम्बन्ध समवाय न होने पर उत्पन्न होता है। अत एव वह विशिष्ट ज्ञान परम्परा सम्बन्ध को लेकर होता है। वह परम्परा सम्बन्ध स्वसमवाय्याभिमुख्य अथवा स्वसमवायिसंयुक्तत्व है। स्वशब्दार्थ लौहित्य अर्थात् लालिमा है। उसका समवायी जपापुष्प है जिसमें समवायि-सम्बन्ध से लौहित्य रहता है। स्वसमवायिजपाकुसुम के अभिमुख में स्फटिक रहता है, अथवा उस पुष्प से स्फटिक संयुक्त रहता है। उसी प्रकार प्रकृत में दैशिक परत्व का उत्पादक यह विशिष्ट ज्ञान भी—कि यह शरीर बहुत संयोगों से विशिष्ट है—बहुतर संयोग एवं शरीर में साक्षात् सम्बन्ध न होने पर उत्पन्न होता है। अत एव परम्परा सम्बन्ध की अपेक्षा रखता है। परम्परा सम्बन्ध स्वसमवायिसंयुक्तसंयोग है। स्वशब्दार्थ बहुतर संयोग है, उसका समवायी सूर्य है, क्योंकि बहुतर संयोग समवायि-सम्बन्ध से सूर्य में रहते हैं। उस स्वसमवायि सूर्य से संयुक्त है दिक्तत्त्व। उस दिग्द्रव्य से संयोग है प्रथम शरीर का। इस परम्परा सम्बन्ध को लेकर जब उपर्युक्त विशिष्ट ज्ञान होता है, तब वह परम्परा सम्बन्ध घटक दिग् द्रव्य की भी अपेक्षा रखता है। इस प्रकार परम्परासम्बन्धघटक रूप से दिग्द्रव्य सिद्ध होता है। इस प्रकार दूसरे शरीर में दैशिक अपरत्व को उत्पन्न करनेवाला यह विशिष्ट ज्ञान भी—कि यह शरीर स्वल्पतर संयोगों से विशिष्ट है—साक्षात् सम्बन्ध न होने पर होने वाला विशिष्ट ज्ञान है, वह भी परम्परा सम्बन्ध की अपेक्षा रखता है। परम्परा सम्बन्ध स्वसमवायिसंयुक्त संयोग है। स्वशब्दार्थ स्वल्पतर संयोग है। उसका समवायी सूर्य है, उससे दिशा संयुक्त है, उस दिशा से उपर्युक्त शरीर का संयोग है; इस परम्परा सम्बन्ध को लेकर होने वाला उपर्युक्त विशिष्ट ज्ञान परम्परा सम्बन्ध घटक दिग्द्रव्य की अपेक्षा रखता है। इस प्रकार अनुमान से दिग्द्रव्य सिद्ध होता है। वह दिग्द्रव्य एक है, नित्य है, तथा विभु है; यह वैशेषिक इत्यादि दार्शनिकों को का मत है।

स्तैराकाशादिद्रव्यैरेव [५२]**मूर्तान्तरसंयुक्तसंयोगपरम्परास्यूतैस्तत्तत्प्राक्त्वादि-**

अस्ताचल सन्निहित पदार्थ के मध्य रहते हैं–स्वल्प ही हैं। उन स्वल्प सभी देशों से आतप के द्वारा सूर्य का संयोग है, उदयाचल तथा अस्ताचल सन्निहित देश का नहीं। सूर्य में विद्यमान यह जो मध्यवर्ती देशों के संयोगों का अल्पत्व है, इसी को सूर्य का सन्निधान कहा जाता है। सूर्य में विद्यमान उपर्युक्त सन्निधान घटादि में भासित होता है, क्योंकि दिशा सूर्य में विद्यमान उस मध्यवर्ती देश संयोगाल्पत्व को घटादि में ला कर रख देती है। स्वसमवायि-संयुक्त संयोग सम्बन्ध से वह अल्प मध्यवर्ती देशसंयोग घटादि में आ जाता है। इस स्वशब्द का अर्थ वह अल्प संयोग है, उसका समवायिकारण सूर्य है, उससे संयुक्त है दिशा, उसका संयोग घटादि में है। दिशा सूर्य में विद्यमान उन संयोगों को उपर्युक्त सम्बन्ध से घटादि में ला देती है, इसलिये दिशा उपनायक कहलाती है। इस प्रकार लाने वाली दिशा ही पूर्व-पश्चिम, दूर और समीप इत्यादि व्यवहारों का कारण है, क्योंकि सूर्य में विद्यमान जो मध्य-देश संयोगाल्पत्व है, उसे ही उदयाचल सन्निधान कहा जाता है, तथा वही पूर्वत्व भी है। ऐसे पूर्वत्व इत्यादि धर्मों को दिग्द्रव्य उपर्युक्त सम्बन्ध के अनुसार घटादि में ला देता है; ऐसा लाने वाला दिग्द्रव्य को मानना चाहिये। यह अतिरिक्त दिग्द्रव्य को मानने वाले वैशेषिक एवं नैयायिकों का कथन है। इस विषय में वेदान्तियों का कथन यह है कि सूर्य में विद्यमान अल्प देशसंयोगरूपी उपाधि नैयायिक आदि के मत में प्राक्त्व एवं सन्निहितत्व इत्यादि की उपाधि मानी जाती है, वह अल्प देशसंयोगरूप उपाधि स्वसमवायिसंयुक्तातपसंयोगादिरूप परम्परा सम्बन्ध से घटादि में रहती है। उपर्युक्त संबन्ध का अर्थ यह है कि सूर्यगत अल्पदेश-संयोग स्वशब्द का अर्थ है, उनका समवायिकारण सूर्य है, सूर्य से संयुक्त है आतप, आतप का संयोग घटादि के साथ है। इस परम्परा सम्बन्ध से वह अल्प देशसंयोग घटादि में आ जाता है। इनको घटादि में लाने के लिये दिग्द्रव्य की कल्पना करने की आवश्यकता नहीं; यह एक प्रकार है। दूसरा प्रकार यह है कि जिस प्रकार नैयायिक आदि ने यह माना है कि घटादि पदार्थों में सूर्यगत अल्प देशसंयोगरूपी उपाधि का उपनायक (लाने वाला) बनना दिग्द्रव्य का स्वभाव है, उसी प्रकार यह भी माना जा सकता है कि घटादि में सूर्यगत अल्प-देशसंयोगरूपी उपाधि का उपनायक (लाने वाला) बनना आकाश आदि का ही स्वभाव है। इस प्रकार मानने पर आकाश आदि से ही पूर्व-पश्चिम, दूर और सन्निहित इत्यादि सम्पन्न हो जायेंगे। अतिरिक्त दिग्द्रव्य की कल्पना की आवश्यकता नहीं[५२]। वैशेषिक इत्यादि वादियों ने

---

५२. मूर्तान्तरसंयुक्तसंयोगपरम्परास्यूतैरित्यादि। वैशेषिक इत्यादि दार्शनिकों ने जिन उपाधियों को दिशा में पूर्वत्व और पश्चिमत्व इत्यादि भेदों का निर्वाहक माना है, वे उपाधियाँ ही अतिरिक्त दिग्द्रव्य को द्वार रूप में लिए बिना ही मूर्तान्तरसंयुक्तसंयोगादि परम्परा सम्बन्ध से उन वस्तुओं से—जो परत्व-अपरत्व, प्राक्त्व और पश्चिमत्व इत्यादि व्यवहारों का विषय है—संबद्ध होकर उपर्युक्त व्यवहारों की संपादक मानी जायेंगी। अतिरिक्त दिग्द्रव्य की कल्पना की आवश्यकता नहीं। किंच, दूसरे प्रकार से भी यहाँ निर्वाह किया जा सकता है। वह प्रकार यह है कि समझने वाले के शरीर की अपेक्षा जो घट उदयाचल का सन्निहित रहता है, वही घट का प्राक्त्व है। उदयाचल का सन्निहित

भेदनिर्वाहकत्वाभिमतोपाधिविशेषैरेव वा यथायोगं निर्वाहात् । सम्प्रतिपन्नाकाशादिपरित्यागेन सर्वत्र सर्वगुणघटनरूपातिप्रसङ्गपरिहारायाधिकदिग्धर्मिकल्पनं पापक्षयवत् पुण्यपरिक्षयोऽपि भवतीति भयान्मन्दाकिनीमपहाय मरीचिकानुधावनम् ।

तावन्मात्रोपनेतृत्वस्वभावान्यप्रकल्पनात् ।
सिद्धस्य धर्मिणः कल्प्या तावन्मात्रोपनेतृता ॥

यह सिद्धान्त स्थिर किया है कि सूर्यगत अल्पदेशसंयोग को लाकर इतर पदार्थों में रखने के लिये दिग्-नामक अतिरिक्त द्रव्य की ही कल्पना करना उचित है। यदि वादी और प्रतिवादी इन दोनों द्वारा स्वीकृत आकाश आदि पदार्थों में सूर्यगत अल्प संयुक्तत्व इत्यादि को अन्यत्र ले जाकर रखने की क्षमता मान ली जाय, तो यह अतिप्रसङ्ग होगा कि पृथिवी में रहने वाले गन्ध को जलादि में लाकर रखने में भी आकाश आदि समर्थ होंगे। इस अतिप्रसङ्ग का परिहार करने के लिये अतिरिक्त दिग्द्रव्य को मानना चाहिये, तभी यह कहा जा सकता है कि दिग्द्रव्य सूर्यगत अल्पदेश संयोग इत्यादि को ही अन्यत्र ले जाने में समर्थ है, इसके अतिरिक्त इतर गन्ध आदि धर्मों को अन्यत्र ले जाकर रखने में नहीं। आकाश आदि के विषय में यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि वे स्वतन्त्ररूप से सिद्ध हैं, सूर्यगत अल्पदेश संयोग इत्यादि को अन्यत्र ले जाकर रखने के लिये उनकी सिद्धि नहीं हुई है। अतः उनके विषय में उपर्युक्त अतिप्रसंग दोष होगा ही। उसको दूर करने के लिये अतिरिक्त दिग्द्रव्य की कल्पना ही श्रेयस्कर है। वैशेषिक इत्यादि वादियों का यह सिद्धान्त उसी प्रकार परिहसनीय है, जिस प्रकार यह समझ कर कि गंगा में स्नान करने पर पापनाश के समान पुण्य का भी नाश होगा; गंगा को छोड़कर मरुमरीचिका के पीछे दौड़ने वाले की वह दौड़ परिहसनीय होती है, क्योंकि सूर्यगत अल्पदेश संयोग इत्यादि को ही अन्यत्र लाकर रखने का स्वभाव रखने वाले दिशा नामक एक पृथक् द्रव्य की कल्पना करने की अपेक्षा उभय वादियों द्वारा स्वीकृत आकाश इत्यादि पदार्थों में उतने मात्र को ले जाकर अन्यत्र रखने के स्वभाव को मानने में लाघव है। इस पक्ष में धर्ममात्र की कल्पना करनी पड़ती है, धर्मी आकाश इत्यादि पदार्थ दूसरे प्रमाणों से भी सिद्ध होते हैं, उनकी कल्पना करने की आवश्यकता नहीं। नैयायिक आदि के पक्ष में दिशानामक धर्मी तथा उसमें उतने पदार्थ को अन्यत्र ले जाकर रखने की क्षमतारूपी धर्म की भी कल्पना करनी पड़ती है। इससे सिद्ध होता है कि सिद्धान्त पक्ष में लाघव गुण और नैयायिक आदि के पक्ष में गौरव दोष है।

होने का अर्थ यह है कि उदयाचलसंयुक्तसंयोग परम्परा में अनुप्रविष्ट देश अल्प है। उदयाचल से दूर में रहने का भी भाव यही है कि उदयाचलसंयुक्तसंयोगपरम्परा में पड़े हुए देश अधिक हैं। इन्हें ही उदयाचल सन्निहितत्व और उदयाचल विप्रकृष्टत्व के रूप में मानने पर निर्वाह हो जाता है; सूर्यगत संयोगों के अल्पीयस्त्व और भूयस्त्व को सन्निहितत्व और विप्रकृष्टत्व के रूप में मानने की आवश्यकता नहीं, इस निर्वाह में दिशा और आकाश आदि की अपेक्षा होती ही नहीं। यह इसकी विशेषता है।

अस्तु तर्ह्याकाशातिरिक्तं दिक्तत्त्वम्, "पद्भ्यां भूमिर्दिशः श्रोत्रात्", "दिशं श्रोत्रम्" इत्यादि पृथक्सृष्टिप्रलयश्रवणादिति चेन्न, अभिमानिदेवतोपाधिसृष्ट्या निर्वाहात्, तत्तदेकप्रकरणस्थान्तरिक्षस्वर्गलोकाद्यवच्छेदसृष्ट्यादिवत्, अन्यथा तत्रापि तत्त्वान्तरस्वीकारप्रसङ्गात्। सूत्रकारादिभिश्च "न वायुक्रिये पृथगुपदेशात्" इत्यधिकरणे पृथक् सृष्ट्याद्युपदेशवतोऽपि प्राणस्य वायुविशेषत्वमेवोक्तम्। तद् दिगादीनामपि प्रदर्शनार्थं मन्तव्यम्। यदि च कार्यं किमपि दिक्तत्त्वम्, तदा तत्सृष्टेः पूर्वं संहारात् परतश्च प्रकृति-

'अस्तु तर्हि' इत्यादि। प्रश्न—यद्यपि युक्ति से आकाशातिरिक्त दिक्तत्त्व सिद्ध नहीं हो सकता; तथापि श्रुतिप्रमाण से उसकी पुष्टि होती है। पुरुषसूक्त में यह कहा गया है कि—"पद्भ्यां भूमिर्दिशः श्रोत्रात्।" अर्थ—परम पुरुष के पादों से भूमि तथा श्रोत्र से दिशायें उत्पन्न हुई हैं। इस प्रकार दिक्तत्त्व की पृथक् सृष्टि बतायी गई है। किञ्च, बृहदारण्यक उपनिषत् (३।२।१३) में कहा गया है कि "दिशं श्रोत्रम्"। अर्थ—जीव के मरते समय श्रोत्रेन्द्रिय दिशा में लीन हो जाती है। इस प्रकार दिशा की पृथक् सृष्टि एवं प्रलय का वर्णन होने से दिक्तत्त्व पृथक् सिद्ध होता है। उत्तर—दिशा की सृष्टि और प्रलय का जो वर्णन किया गया है, उसका तात्पर्य यह है कि दिशा के अभिमानी देवता एवं उपाधि की सृष्टि का प्रलय होता है। इस प्रकार उन वचनों का निर्वाह हो जाता है। यहाँ यह दृष्टान्त रूप में लिया जा सकता है कि पुरुषसूक्त के उसी प्रकरण में अन्तरिक्ष और स्वर्गलोक इत्यादि की सृष्टि वर्णित है, उतने मात्र से अन्तरिक्ष और स्वर्ग पृथक् तत्त्व नहीं माने जाते। उन वचनों का तात्पर्य यह माना जाता है कि जिन उपाधियों से अवच्छिन्न ब्रह्माण्ड प्रदेश अन्तरिक्ष एवं स्वर्ग कहलाता है, उन अवच्छेदक उपाधियों की सृष्टि होती है। यदि ऐसा न माना जाय तो पृथक् तत्त्व के रूप में अन्तरिक्ष और स्वर्ग को स्वीकार करना होगा, जो प्रायः असम्भव है। अन्तरिक्ष आदि की सृष्टि बतलाने वाला पुरुषसूक्त का वचन यह है—"नाभ्या आसीदन्तरिक्षं शीर्ष्णो द्यौः समवर्तत।" अर्थ—परम पुरुष की नाभि से अन्तरिक्ष तथा शिर से स्वर्गलोक उत्पन्न हुआ। ब्रह्मसूत्रकार आदि ने "न वायुक्रिये पृथगुपदेशात्" इस अधिकरण में यह सिद्ध किया गया है कि वह प्राण जिसकी—

एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च।
खं वायुर्ज्योतिरापः पृथिवी विश्वस्य धारिणी॥

इस वचन से समष्टि रूप में आकाशादि तत्त्वों के साथ अलग सृष्टि बतलाई गई है, कोई वायुविशेष ही है, वह अलग अन्य तत्त्व नहीं है। प्राण का वायुविशेषत्व जो ब्रह्मसूत्रकार द्वारा सिद्ध किया गया है, वह इस तात्पर्य से कि दिग् इत्यादि भी अलग तत्त्व नहीं हैं, यही मानना ही उचित है। यदि दिक्तत्त्व के रूप में उत्पन्न होने वाला कोई अन्य पदार्थ मान लिया जाय तो अनेक दोष उपस्थित हो सकते हैं। वे ये हैं कि ब्रह्माण्ड के अन्दर

महदादितत्त्वाना[५३]मावरणत्वावार्यत्वदूरत्वासन्नत्वव्यवस्था न स्यात् । व्यष्टि-दशायां हि दिक्सृष्टिः श्रूयते, प्रकृतिकार्यतया प्रादेशिकत्वे वा शुद्धसत्त्व-त्रिगुणादेरूर्ध्वाधःप्रभृतिव्यवस्था न स्यात् । यदि तत्रोपाधिभिरुपहितैर्वा तैस्तैर्निर्वाहः, तदत्रापि सममिति सिद्धं, न दिक्तत्त्वान्तरमिति ।

यत्तु प्रमेयसंग्रहे प्रोक्तम्—"गगनस्य दिशां च त्रिवृत्करणेन

होने वाली इस दिक्सृष्टि के पूर्व ही प्रकृति और महत् इत्यादि तत्त्व उत्पन्न हो जाते हैं, तथा दिक्तत्त्व का संहार होने के बाद भी वे प्रकृत्यादि तत्त्व बने रहते हैं। [५३]उन प्रकृति इत्यादि तत्त्वों के विषय में शास्त्रों में यह कहा गया है कि कारण तत्त्वों से कार्यतत्त्व आवृत रहते हैं, अर्थात् कार्यतत्त्वों का आवरण कारणतत्त्व करते हैं, तथा च प्रकृत्यादि तत्त्वों में भी दूरी एवं सामीप्य इत्यादि व्यवस्था है। दिशा को लेकर ही आवरणत्व-आवार्यत्व, दूरत्व और सामीप्य इत्यादि व्यवहार होते हैं। यदि प्रकृत्यादि तत्त्वों की स्थिति के समय दिशा नहीं होती तो आवरणत्व-आवार्यत्व, दूरत्व और आसन्नत्व अर्थात् सामीप्य इत्यादि की व्यवस्था नहीं हो सकती, क्योंकि पंचीकरण के बाद होने वाली व्यष्टि-सृष्टि के प्रकरण में दिशा की सृष्टि वर्णित है। किंच, व्यष्टि-सृष्टि के अन्तर्गत यह दिशा प्रकृति के प्रदेश विशेष में ही सृष्ट होकर रहेगी। ऐसी स्थिति में यह व्यवस्था—कि शुद्ध सत्त्व प्रकृति के ऊपर है, तथा प्रकृति शुद्ध सत्त्व के नीचे है—नहीं हो सकेगी, क्योंकि प्रकृतिकार्य दिक्तत्त्व, प्रकृति एवं शुद्ध सत्त्व में पहुँच ही नहीं सकता। दिक्तत्त्व के बिना 'ऊपर-नीचे' ऐसी व्यवस्था नहीं हो सकेगी। यदि इन दोषों का परिहार करने के लिये यह कहा जाय कि प्रकृति और महत्तत्त्व इत्यादि में आवरणत्व-आवार्यत्व, दूरत्व और सन्निहितत्व इत्यादि की व्यवस्था तथा प्रकृति एवं शुद्धसत्त्व में 'ऊपर और नीचे' की व्यवस्था दिक्तत्त्व के न होने पर भी वहाँ विद्यमान उपाधियों को लेकर अथवा उपहित उन पदार्थों को लेकर संपन्न हो जाती है, तब तो यही फलित होगा कि अन्यत्र भी उपाधि एवं उपहित आकाश आदि से ही वे सभी व्यवहार—जो दिक्तत्त्व से होने वाले हैं—संपन्न हो सकते हैं, अतिरिक्त दिक्तत्त्व को मानने की कोई आवश्कता ही नहीं।

'यत्तु' इत्यादि। दिक्तत्त्व के विषय में जो कहना था, वह कह दिया गया। अब उन वैष्णवाचार्यों के कथनों पर विचार किया जाता है जो उपर्युक्त सिद्धान्त के विरुद्ध प्रतीत

---

५३. आवरणत्व, आवार्यत्व, दूरत्व और आसन्नत्व का स्वरूप यह है कि प्रकृति इत्यादि उपादान कारण महत्तत्त्व इत्यादि कार्यों का आवरण करते रहते हैं। उसका भाव यही है कि कारण तत्त्व सभी दिशाओं में कार्य तत्त्व में व्यापक रूप से रहते हैं। कार्य तत्त्व कारण तत्त्वों से आवृत रहते हैं। इसका भाव यही है कि कार्य तत्त्व सभी दिशाओं में कारण तत्त्व का व्याप्य होकर रहते हैं। प्रकृति इत्यादि कारण तत्त्वों में कार्य तत्त्व की अपेक्षा दिक्कृत दूरत्व रहता है, तथा महत्तत्त्व इत्यादि कार्य तत्त्वों में कारण तत्त्व की अपेक्षा दिक्कृत

रूपवत्त्वम्" अतश्चाक्षुषं सर्वं सविशेषमेव गृह्यत इति, तेनापि पञ्चीकृतभूतारब्धत्वमात्रं प्रतीयते, न पुनः स्थिरपरिगणित-चतुर्विंशत्यतिरिक्ततत्त्वान्तरत्वम् । वरदविष्णुमिश्रैस्तु—"द्रव्यञ्च षड्विंशतिविधं सत्त्वरजस्तमांसि" इत्यादिना दिग्द्रव्यं पृथगेव संख्यातम्, "आकाशकालदिशश्चक्षुरिन्द्रियेण" इति तस्य चाक्षुपत्वमप्युक्तम् । "दिक्कालौ चाक्षुषौ प्रत्यक्षपरत्वापरत्वकारणसंयोगाश्रयत्वाद् घटवदित्यनुमानेनावगम्यते" इति च तत् साधितं च । अत्र पृथक्त्वं भाष्यविरुद्धसत्त्वादिद्रव्यपरिगणनव-दन्यपरतया निर्वाह्यमिति ।

होते हैं। प्रमेयसंग्रह ग्रन्थ में यह कहा गया है कि आकाश और दिशा में त्रिवृत्करण से रूप हैं, अत एव वे चक्षुरिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होते हैं। इससे सिद्ध होता है कि चक्षुरिन्द्रिय से गृहीत होने वाले सभी पदार्थ सविशेष ही होते हैं; सविशेष पदार्थ ही चक्षुरिन्द्रिय से गृहीत होते हैं। प्रमेयसंग्रह के इस कथन से यही सिद्ध होता है दिक् पदार्थ पञ्चीकृत पञ्चभूतों से आरब्ध है, यह नहीं कि दिक् पदार्थ अच्छी तरह से परिगणित प्राकृत चतुर्विंशति तत्त्वों से अतिरिक्त कोई तत्त्व है। वरदविष्णु मिश्र ने अपने ग्रन्थ में यह कहा है कि द्रव्य २६ प्रकार के हैं, वे सत्त्व, रज और तम इत्यादि के रूप में परिणत हैं, इस प्रकार गिनते हुए उन्होंने दिक् पदार्थ को भी अलग गिना है, तथा उन्होंने आकाश, काल और दिक् चक्षुरिन्द्रिय से गृहीत होते हैं, ऐसा कहकर दिक्तत्त्व को चक्षुरिन्द्रिय वेद्य माना है। उन्होंने दिशा और काल को चक्षुरिन्द्रिय वेद्य सिद्ध करने के लिये एक अनुमान उपस्थित किया है। वह यह है कि दिशा और काल चक्षुरिन्द्रिय से गृहीत होते हैं, क्योंकि प्रत्यक्ष होने वाले परत्व एवं अपरत्व का कारण बनने वाले काल पिण्डसंयोग एवं दिक् पिण्डसंयोग के वे आश्रय हैं। जिस प्रकार दूर एवं समीप में रहने वाला घट तथा ज्येष्ठ एवं कनिष्ठ पुरुष दिक्कृत परत्वापरत्व एवं कालकृत परत्वापरत्व का जो प्रत्यक्ष है—कारण बनने वाले दिक्-घट-संयोग तथा काल पिण्ड-संयोग का आश्रय होने से प्रत्यक्ष हैं, उसी प्रकार दिक् और काल भी प्रत्यक्ष हैं। इस प्रकार अनुमान के द्वारा उन्होंने दिक् और काल को प्रत्यक्ष सिद्ध किया है। इससे प्रतीत होता है कि उन्होंने दिशा को पृथक् द्रव्य माना है। इस सम्बन्ध में हमें यह कहना है कि उन्होंने मतान्तर के अनुसार दिक्तत्त्व को अलग द्रव्य माना है; विशिष्टाद्वैत सिद्धान्त के अनुसार नहीं। उन्होंने सत्त्व, रज और तम को भी अलग अलग द्रव्य मानकर गणना की है। यह गणना श्रीभाष्य आदि ग्रन्थों से विरुद्ध है, क्योंकि श्रीभाष्य के रचनानुपपत्त्यधिकरण में सत्त्व, रज और तम के द्रव्यत्व का खण्डन कर गुणत्व को ही सिद्ध किया गया है। इसलिये यह मानना पड़ता है कि श्रीवरदविष्णु मिश्र का वह कथन—जो सत्त्व, रज और तम को द्रव्य मानकर

सामीप्य रहता है। यही आसन्नत्व है। दिशा के विना इन आवरणत्व, आवार्यत्व, दूरत्व और आसन्नत्व की व्यवस्था नहीं हो सकती।

(पञ्चीकरणादिविषये विचारः)

तदेतद् ब्रह्माण्डप्रभृति स्तम्बपर्यन्तं सर्वमपि पञ्चभूतात्मकम्, पञ्चीकरणादिवचनात् । "तासां त्रिवृतं त्रिवृतमेकैकां करवाणि" इत्युपलक्षणं समानप्रकरणैरुपबृंहणैश्च तथाऽध्यवसायात्। भूयसा तु लौकिकपरीक्षकागमव्यवहाराः । तथा च सूत्रम्—"वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः" इति, "त्र्यात्मकत्वात्तु भूयस्त्वात्" इति च । एवं पञ्चीकरणमप्युपलक्षणमेव,

कहा गया है, मतान्तर के अनुसार ही कहा गया है। वैसे उन्होंने दिक् को जो अलग द्रव्य मानकर गिना है, वह भी मतान्तर के ही अनुसार है। इससे दिक् का पृथक् द्रव्यत्व सिद्ध नहीं होगा।

(पञ्चीकरण आदि के विषय में निर्णय)

'तदेतत्' इत्यादि। ब्रह्माण्ड से लेकर स्तम्बपर्यन्त (स्तम्ब एक क्षुद्र तृण होता है) यह सम्पूर्ण प्रपञ्च पञ्चभूतों से उत्पन्न है, क्योंकि शास्त्र में पञ्चीकरण आदि का वर्णन किया गया है। उपनिषद् में "तासां त्रिवृतं त्रिवृतमेकैकां करवाणि" कह कर त्रिवृत्करण का वर्णन किया गया है। पृथ्वी, जल और तेज इन तीनों तत्त्वों के परस्पर मिश्रण को त्रिवृत्करण कहा जाता है। यह त्रिवृत्करण पञ्चीकरण का प्रदर्शक है, क्योंकि पञ्च महाभूतों में मिश्रण भी प्रामाणिक है। तैत्तिरीय में "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः" इस सृष्टि-प्रकरण के वचनों से पञ्चभूतों की सृष्टि कही गई है। सृष्टि प्रकरण का प्रतिपादन करने के लिये प्रवृत्त उपबृंहण अर्थात् इतिहास और पुराणों में पञ्च महाभूतों की सृष्टि और उनका मिश्रण वर्णित है, वह मानने योग्य है। इससे सिद्ध होता है कि पञ्चीकरण भी प्रामाणिक है, उपनिषद् में वर्णित त्रिवृत्करण पञ्चीकरण का प्रदर्शक है। प्रश्न—यदि ब्रह्माण्ड से लेकर सभी पदार्थ पञ्चभूतात्मक हैं, तो "यह पृथिवी है, यह जल है' ऐसा व्यवस्थित व्यवहार कैसे हो सकता है, पृथिव्यादि तत्त्व पञ्चभूतात्मक होने पर भी क्यों जलादि नहीं कहे जाते ? उत्तर—जिसमें जो तत्त्व अधिक मात्रा में रहता है, उसका व्यवहार उसीको लेकर होता है। पृथिवी में पृथिवी का अर्धांश है, इतर अर्धांश इतर भूतों के चार अष्टमांशों से सम्पन्न होते हैं। इस प्रकार इतर भूतांशों से पृथिवी का अंश अधिक है; अतः वह पृथिवी कहलाती है। इसी प्रकार जलादि के विषय में भी समझना चाहिये। यह अर्थ ब्रह्मसूत्र में "वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः", "त्र्यात्मकत्वात्तु भूयस्त्वात्" इन सूत्रों में वर्णित है। इनका अर्थ यह है कि तत्तत् भूतों में पृथिवी इत्यादि का अंश अधिक होने से उनका पृथिवी इत्यादि के रूप में व्यवहार होता है। जल शब्द से इतर भूतांशों से युक्त जल कहा जाता है, इस प्रकार सभी पदार्थ पृथिवी, जल और तेज इन तीनों भूतों से बनने के कारण त्र्यात्मक हैं। शरीर में रक्त इत्यादि अधिक होने से उनके उत्पादकों में जलांश अधिक है, अतः जलशब्द से भूतान्तर संसृष्ट जल ही कहा जाता है। यह पञ्चीकरण अन्यान्य तत्त्वों के संमिश्रण का उपलक्षण है, अर्थात् प्रदर्शक है। विष्णुपुराण में भगवान् श्रीपराशर ने "नानावीर्याः" इत्यादि श्लोकों

नानावीर्याः पृथग्भूतास्ततस्ते संहतिं विना ।
नाशक्नुवन् प्रजाः स्रष्टुमसमागम्य कृत्स्नशः ॥
समेत्यान्योन्यसंयोगं परस्परसमाश्रयाः ।
एकसंघातलक्ष्यास्तु संप्राप्यैक्यमशेषतः ॥
महदाद्या विशेषान्ता ह्यण्डमुत्पादयन्ति ते ।

इति भगवत्पराशरवचनात् । तथा श्रीमद्गीताभाष्ये—"महाभूतान्यहङ्कारो बुद्धिरव्यक्तमेव चेति क्षेत्रारम्भकद्रव्याणि" इत्यादिकमुक्त्वा "प्रकृत्यादि-पृथिव्यन्तद्रव्यारब्धमिन्द्रियाश्रयभूतमिच्छाद्वेषसुखदुःखविकारिभूतसंघातरूपं चेतनसुखदुःखोपभोगाधारत्वप्रयोजनं क्षेत्रमित्युक्तं भवति" इत्युक्तम् । तदेवमष्टद्रव्योपादानानि शरीराणि । इन्द्रियाणि तु शरीराश्रितानि द्रव्यान्त-राणि, "इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचरा इति क्षेत्राश्रितानि तत्त्वानि" इति विभजनात्, "इन्द्रियाश्रयभूतम्" इत्युपसंहाराच्च । एतेन तन्मात्राणां पूर्वोक्तो निःशेषपरिणामपक्षः परिगृहीत इव सूच्यते ।

द्वारा यही व्यक्त किया है कि पृथिवी से लेकर महत्तत्त्व पर्यन्त जितने तत्त्व हैं, वे विभिन्न स्वभाव वाले हैं, जल का स्वभाव द्रवत्व है, पृथिवी का स्वभाव काठिन्य है, इत्यादि। इस प्रकार विभिन्न शक्तिसंपन्न ये तत्त्व परस्पर में पूर्णरूप से ऐक्य के बिना प्रजा की सृष्टि करने में असमर्थ रहते हैं। महत्तत्त्व से लेकर पृथिवी-तत्त्व पर्यन्त ये सभी तत्त्व एक संघात अर्थात् ब्रह्माण्ड के निर्माण को लक्ष्य में रखते हुए परस्पर संयोग को प्राप्त हुए, एक दूसरे के आश्रित हो, पूर्ण रूप से ऐक्य को प्राप्तकर उपर्युक्त तत्त्व ब्रह्माण्ड का निर्माण करते हैं। इस वचन से महत्तत्त्व, अहंकारतत्त्व और पञ्चमहाभूत इन सात तत्त्वों का परस्पर संमिश्रण सिद्ध होता है। श्रीमद्भगवद्गीता के वचन से प्रकृति, महत्तत्त्व, अहंकार, पञ्चमहाभूत इन आठ तत्त्वों का परस्पर संमिश्रण सिद्ध होता है। गीताभाष्य में "महाभूतान्यहङ्कारो बुद्धिरव्यक्तमेव" इस त्रयोदशअध्याय के श्लोक के व्याख्या में यह कहा गया है कि पञ्चमहाभूत, अहंकार, महत्तत्त्व और प्रकृति ये शरीर के उत्पादक द्रव्य हैं। इस प्रकार प्रारम्भ करके आगे यह कहा गया है कि शरीरप्रकृति से लेकर पृथिवीपर्यन्त आठ तत्त्वों से उत्पन्न है, तथा इन्द्रियों का आश्रय है। शरीर इच्छा-द्वेष, सुख और दुःख इन विकारों का कारण है, तथा भूतों के संघात से बना है। चेतन के सुख और दुःख का आधार बनकर यह शरीर ही काम में आता है, यही शरीर का प्रयोजन है, ऐसा गीताभाष्य में कहा गया है। इससे सिद्ध होता है कि प्रकृति, महान्, अहंकार और पञ्चमहाभूत इन आठ उपादान कारणों से शरीर उत्पन्न होता है, तथा ये ही आठ उपादान कारण शरीर के रूपमें परिणत होते हैं। इन्द्रियाँ शरीर का आश्रय लेकर रहने वाले अन्य द्रव्य हैं, वे शरीर नहीं मानी जातीं, क्योंकि गीताभाष्य में इस प्रकार विभाग किया गया है कि ग्यारह और पाँच इन्द्रियाँ ग्राह्य

(जातिसङ्करदोषस्य निराकरणमवयविखण्डनञ्च)

नन्वेकस्यानेकद्रव्योपादानकत्वे जातिसङ्करः स्यात्, न स्यात्, अवयविनोऽस्माभिरनभ्युपगमात् । बुद्धिशब्दसंख्यापरिमाणदेशकाल-

विषय शरीर का आश्रय लेकर रहने वाले तत्त्व हैं। वहीं पर उपसंहार में यह भी कहा गया है कि शरीर इन्द्रियों का आश्रय है। अतः गीताभाष्य में तन्मात्रों को शरीर का उपादान कारण नहीं माना गया है। इससे प्रतीत होता है कि स्वामी रामानुज ने भी इसी पक्ष को माना है कि तन्मात्र पूर्णरूप से भूतों के रूपमें परिणत होते हैं।

(जाति संकर दोष का निराकरण एवं अवयविवाद का खण्डन)

'ननु' इत्यादि। यहाँ पर नैयायिक इत्यादि वादी गण यह पूर्व पक्ष रखते हैं कि शरीर इत्यादि द्रव्य यदि पञ्चभूतों से उत्पन्न हैं, तथा पञ्चभूत इनके उपादान कारण हैं, तो पृथिव्यादि रूपी उपादान कारणों से उत्पन्न होने के कारण शरीर इत्यादि में पृथिवीत्व इत्यादि जातियाँ अवश्य रहेंगी; किंच उनको लेकर संकर दोष भी उपस्थित होगा। संकर दोष उन जातियों में माना जाता है, जो जाति एक दूसरे को छोड़कर विभिन्न व्यक्तियों में रहती है, तथा कहीं-कहीं पर एक व्यक्ति में भी रहने लगती है। पृथिवीत्व इत्यादि जातियाँ पृथिवी इत्यादि पदार्थों में एक दूसरे को छोड़कर रहती हैं, तथा शरीर इत्यादि पाञ्चभौतिक पदार्थों में पृथिवीत्व इत्यादि पाँचों जातियाँ रहती हैं। अतः इनमें संकर दोष आ जाता है, संकर दोष का परिहार करने के लिये यही मानना होगा कि इनमें एक ही जाति है, अन्य चारों जातियाँ नहीं। ऐसा मानना भी उचित नहीं प्रतीत होता; क्योंकि ये पाँचों जातियाँ मानी जाती हैं। इस पूर्वपक्ष का समाधान यह है कि इन जातियों को लेकर संकर दोष नहीं होता है। यदि हम यह मानें कि पञ्चभूतों से शरीरनामक एक अवयविद्रव्य उत्पन्न होता है, तब उस एक अवयवी द्रव्य में इन पाँचों जातियों का समावेश होने से संकर दोष अवश्य होगा। परन्तु हम अवयवी द्रव्य को नहीं मानते, न तो यही मानते हैं कि अनेक अवयव द्रव्यों से अवयवी नामक एक नूतन द्रव्य उत्पन्न होता है। हम यह मानते हैं; अवयव ही विलक्षण अवस्था को प्राप्त कर अवयवी कहलाते हैं; अवयवों से अतिरिक्त अवयवी नहीं होता। इस सिद्धान्त के अनुसार यही मानना पड़ता है कि विलक्षण अवस्था को प्राप्त करके ही पंचभूत शरीर बन जाते हैं। पंचभूतों का समुदाय ही शरीर है। उन उन भूतांशों में वही जातियाँ रहती हैं, उनका किसी एक वस्तु में समावेश नहीं होता। जिस अवयवी में समाविष्ट होने की कल्पना की जाती है, वह है ही नहीं। अतः पृथिवीत्वादि जातियों में संकर दोष नहीं होता। प्रश्न—अवयव द्रव्य इत्यादि कारण बनने वाले पदार्थ ही विलक्षण अवस्था को प्राप्तकर कार्य बन जाते हैं, अवयवी नामक नूतन द्रव्य की उत्पत्ति नहीं होती है; यह उक्ति समीचीन नहीं, क्योंकि अवयवों से व्यतिरिक्त अवयवी द्रव्य को मानना ही होगा। कारण और कार्य के विषय में बुद्धि, शब्द, संख्या, परिमाण, देश, काल और कार्य इत्यादि को लेकर भेद रहता है, तथा कारण अवयव और कार्य अवयवी में भेद सिद्ध होता है। भाव यह है कि कारण बनने वाला तन्तु तन्तु, तथा कार्य बनने वाला वस्त्र वस्त्र समझा जाता है। इस प्रकार इनमें बुद्धिभेद

कार्यादिभेदस्यावयव्यारम्भकतया भवदभिमतावस्थान्तरमात्रेण निर्वाहात्, अन्यथा राश्यादिष्वपि द्रव्यान्तरकल्पनाप्रसङ्गात् ।

हैं। तन्तु का तन्तु शब्द से व्यवहार होता है, तथा वस्त्र वस्त्र शब्द से व्यवहृत होता है, इस प्रकार इनके वाचक शब्द भिन्न-भिन्न होते हैं। तन्तु अनेक हैं, वस्त्र एक है। इस प्रकार इनमें संख्या भेद है। तन्तु और वस्त्र का परिमाण भी भिन्न-भिन्न है। तन्तु अल्प देश में रहता है, वस्त्र अधिक देश में है इस प्रकार इनमें देश भेद भी है। तन्तु पूर्वकाल में रहता है, और वस्त्र उत्तरकाल में। इस प्रकार इनमें काल भेद भी है। तन्तु से जो काम होता है, वह वस्त्र से नहीं होता, तथा च वस्त्र से आवरणादि जो कार्य होते हैं, वे तन्तु से नहीं होते, इस प्रकार इनमें कार्यभेद है। तन्तु वर्तुलाकार होता है, तो वस्त्र चतुरस्राकार होता है। इस प्रकार इनमें आकार भेद है। इन विभिन्न भेदों से तन्तु और वस्त्र में भेद सिद्ध होता है। इससे मानना पड़ता है कि तन्तुओं से वस्त्र नामक नूतन अवयवी द्रव्य उत्पन्न होता है। यदि कारण और कार्य एक ही पदार्थ हों, तो इन भेदों का निर्वाह कैसे होगा ? उत्तर—तन्तु ही वस्त्र है, परस्पर में आतान-वितानरूपी विलक्षण संयोग को प्राप्त कर तन्तु ही वस्त्र कहलाता है, अतः उपर्युक्त संयोग ही तन्तुओं की विलक्षण अवस्था है। नैयायिकों ने इस तन्तु संयोग को पट का उत्पादक असमवायिकारण माना है। हम वेदान्ती उसे असमवायिकारण नहीं मानते, किन्तु उस विलक्षण संयोग से युक्त तन्तुओं को पट मानते हैं। तन्तुओं में प्रारम्भ में एक अवस्था रहती है, बाद में संयोग रूपी दूसरी अवस्था होती है, जिसे नैयायिकों ने पटोत्पादक असमवायिकारण माना है। इस प्रकार दूसरी अवस्था प्राप्त होने के कारण ही तन्तुओं में बुद्धिभेद और शब्दभेद इत्यादि उपर्युक्त सभी भेद हुआ करते हैं। इस प्रकार बुद्धिभेद इत्यादि का निर्वाह हो जाता है। भाव यह है कि नैयायिकों द्वारा असमवायिकारण के रूप में स्वीकृत संयोग से युक्त तन्तुओं में बुद्धि-भेद इत्यादि उत्पन्न हो जाते हैं, इसलिये अवयवातिरिक्त अवयवी की कल्पना अप्रमाणिक है। उभयवादिसिद्ध संयोग से निर्वाह होने पर अतिरिक्त पदार्थ की कल्पना करना अनुचित है। यदि इसे—विलक्षण अवस्था के कारण विलक्षण व्यवहार होते हैं—यह न मानकर नैयायिक अवयवव्यतिरिक्त अवयवी द्रव्य की कल्पना करें, तो धान्य-राशि,वन-सेना और पत्र-ताटङ्क इत्यादि स्थल में दूसरे द्रव्य की भी कल्पना करनी होगी। अनेक धान्य के एकत्र होने पर धान्य-राशि होती है, वहाँ नैयायिकों को यह मानना होगा कि धान्यरूप अनेक अवयवों से दूसरा राशिनामक अवयवी द्रव्य उत्पन्न होता है। परन्तु नैयायिक वहाँ अवयवी द्रव्य की उत्पत्ति नहीं मानते हैं, ऐसा क्यों ? जैसे अनेक वृक्षों के एकत्र होने पर वन कहा जाता है। उसी प्रकार यहाँ भी वृक्ष और वन ऐसा बुद्धिभेद है। अतः यहाँ पर भी नैयायिकों को यही मानना उचित होगा कि वृक्षों से वन नामक अवयवी द्रव्य उत्पन्न होता है। जैसे अनेक सैनिकों के एकत्र होने पर 'सेना' ऐसा व्यवहार किया है, वैसे ही यहाँ पर भी नैयायिकों को यही मानना होगा कि सैनिकों से सेनानामक अवयवी द्रव्य उत्पन्न होता है। किंच, एक ही तालपत्र को विलक्षण रूप से मोड़ने पर वह तालपत्र ताटङ्क भूषण बन जाता है। जिस प्रकार मोड़ने के पूर्व

गुरुत्वादिकार्यदर्शनादिनिर्वाहपरिक्लेशात्, पृथग्दशापतनदर्शनेनावयवगुरुत्वस्याप्रतिबन्धात्, अवयविगुरुत्वप्रतिबन्धे तु द्व्यणुकप्रभृतेः सर्वस्यापतनप्रङ्गात्, परमाणुगुरुत्वैरेव सर्वत्र पतने घटादेः साक्षात् परमाण्वारब्धत्वाभावेन

तालपत्र तथा मोड़ने के पश्चात् वह ताटङ्क कहा जाता है, वैसे ही वहाँ शब्दभेद और बुद्धिभेद इत्यादि के कारण नैयायिकों को तालपत्र से ताटङ्कनामक दूसरे द्रव्य की उत्पत्ति अवश्य माननी होगी। परन्तु इन स्थलों में वे अवयवि द्रव्य की उत्पत्ति नहीं मानते। यदि उनसे यह पूछा जाय कि वे ऐसा क्यों मानते हैं, तो वे इसका समुचित उत्तर नहीं दे सकते। इस प्रकार अवयव-द्वयसंयोगरूपी असमवायिकारण के न होने से पत्रताटङ्क में अवयवी की उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती।

किं च, यदि अवयवों से व्यतिरिक्त अवयवी द्रव्य माना जाय, तो वक्ष्यमाण दोष उपस्थित होते हैं। नैयायिकों ने यह माना है कि अवयवों से अवयवी उत्पन्न होता है, एवं अवयवों में विद्यमान गुणों से अवयवी में वैसे गुण भी उत्पन्न होते हैं। जहाँ अनेक अवयवों से सुदीर्घ कनकशृङ्खला निर्मित होती है, वहाँ नैयायिकों को यह अवश्य मानना होगा कि उन अवयवों में विद्यमान गुरुत्वों से अवयवी कनकशृङ्खला में गुरुत्व उत्पन्न होता है। कनकशृङ्खला बन जाने के बाद यह मानना होगा कि वहाँ अवयवों में भी गुरुत्व है, तथा कनकशृङ्खला में भी गुरुत्व है; अतः यह मानना होगा कि सम्पूर्ण अवयवों में जितना गुरुत्व है, उतना गुरुत्व कनकशृङ्गला में भी है। कनकशृङ्खला बनने के पूर्व सम्पूर्ण अवयवों को तौलने पर जितना गुरुत्व निश्चित होता है, उतना ही अवयवों से कनकशृङ्खला का निर्माण करने पर भी गुरुत्व विदित होता है। नैयायिकों के मतानुसार कनकशृङ्खला को तौलने पर द्विगुण गुरुत्व का अनुभव होना चाहिये। क्योंकि वहाँ अवयवों में भी गुरुत्व है, तथा कनकशृङ्खला में भी वैसा ही गुरुत्व है। वहाँ अवयव और कनकशृङ्खला दोनों विद्यमान हैं, अतः द्विगुण गुरुत्व होना चाहिये, तथा उस द्विगुण गुरुत्व से सम्पन्न होने वाली पतन क्रिया में भी आधिक्य होना चाहिये, परन्तु वैसा होता नहीं। अवयवों से जितनी पतन क्रिया होती है, उतनी ही पतन क्रिया कनकशृङ्खला के गुरुत्व से भी होती है। ऐसा क्यों? नैयायिकों के अनुसार कनकशृङ्खला के बन जाने पर वहाँ कनकशृङ्खला-द्रव्य तथा उसका अवयव-द्रव्य दोनों विद्यमान हैं, तथा दोनों का गुरुत्व भी विद्यमान है। ऐसी स्थिति में दोनों गुरुत्वों से अधिक पतनक्रिया भी होनी चाहिये, परन्तु वहाँ अधिक पतनक्रिया होती हुई दिखाई नहीं देती, ऐसा क्यों? इस प्रकार का प्रश्न उपस्थित होने पर नैयायिक समाधान करने के लिये तथा अधिक पतनक्रिया के अभाव का निर्वाह करने के लिये उद्यत होते हैं, तो भी निर्वाह नहीं होता। वे कहते हैं कि अवयवगुरुत्व और अवयविगुरुत्व इन दोनों में कोई एक प्रतिबद्ध हो जाता है, इसलिये वह पतनक्रिया को उत्पन्न नहीं करता है; अतः अधिक पतनक्रिया एवं अधिक गुणत्व का अनुभव नहीं होता है। यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है, कि क्या अवयव गुरुत्व प्रतिबद्ध होने से पतनक्रिया को उत्पन्न नहीं करता? अथवा अवयविगुरुत्व प्रतिबद्ध होने के कारण पतनक्रिया को उत्पन्न नहीं करता? ये दोनों ही पक्ष

तत्पतने तद्गुरुत्वस्यासमवायित्वायोगात्। संयोगाभावाच्च दीर्घैकतन्तुसंवर्तनजनितेषु तन्त्वतिरिक्तव्यवहारभङ्गप्रसङ्गात्, द्वितीय-

असमीचीन हैं; यदि अवयव गुरुत्व प्रतिबद्ध होता, तो वृक्ष इत्यादि अवयवी के निश्चल रहने पर भी शाखा और फल इत्यादि का जो पतन होता है, वह नहीं होना चाहिये। शाखा एवं फल इत्यादि में गुरुत्व होने के कारण ही उनका पतन होता है; यदि अवयव गुरुत्व प्रतिबद्ध होता, तो उनका पतन नहीं हो सकता, परन्तु होता है। इससे सिद्ध होता है कि अवयव गुरुत्व प्रतिबद्ध नहीं है। यदि अवयविगुरुत्व प्रतिबद्ध हो, तो द्व्यणुक इत्यादि सभी अवयवियों का पतन नहीं होना चाहिये, क्योंकि उनका गुरुत्व प्रतिबद्ध है, अत एव वह पतनक्रिया को उत्पन्न नहीं कर सकता; परन्तु द्व्यणुक इत्यादि सभी अवयवियों का पतन होता है। इससे सिद्ध होता है कि अवयविगुरुत्व प्रतिबद्ध नहीं है। यहाँ पर यदि नैयायिक यह समाधान करें कि परमाणुओं में विद्यमान गुरुत्व से द्व्यणुक इत्यादि सभी अवयवियों का पतन होता है, तो उनका यह कथन ठीक नहीं; क्योंकि उनके अनुसार यदि परमाणु गुरुत्व के असमवायिकारण बनने पर ही उससे उन द्व्यणुक अवयवियों का पतन हो सकता है, अन्यथा घट आदि में होने वाली पतनक्रिया का असमवायिकारण परमाणु-गुरुत्व नहीं हो सकता; क्योंकि घट आदि साक्षात् परमाणु से उत्पन्न नहीं हैं। नैयायिकों के अनुसार घट इत्यादि में होने वाली पतनक्रिया असमवायिकारण घट इत्यादि में रहने वाले गुरुत्व अथवा घट के अवयवों में विद्यमान गुरुत्व से ही हो सकती है, परमाणुगत गुरुत्व से नहीं; क्योंकि परमाणुओं से साक्षात् घट आदि उत्पन्न नहीं होते हैं। इससे सिद्ध होता है कि परमाणुगुरुत्वों से घट आदि का पतन नहीं हो सकता है, घटादिगत गुरुत्व से ही घटादि का पतन हो सकता है; एतदर्थ मानना पड़ता है कि अवयविगत गुरुत्व प्रतिबद्ध नहीं होता है। इस विवेचन से स्पष्ट हो जाता है कि अवयवगुरुत्व और अवयविगुरुत्व दोनों में से कोई भी प्रतिबद्ध नहीं है, ऐसी स्थिति में नैयायिकों के सामने यह विकट प्रश्न उपस्थित होता है कि घट आदि को तौलते समय अवयवगुरुत्व और अवयविगुरुत्व से अधिक पतनक्रिया क्यों नहीं होती, तथा च अधिक गुरुत्व का अनुभव क्यों नहीं होता? इसका उत्तर असंभव है। किंच, दीर्घ एक तन्तु के आतान-वितानों से (बुनने से) वस्त्र बनता है। वहाँ अनेक तन्तुओं का संयोग नहीं है, जिसे नैयायिकों ने पट का असमवायिकारण माना है। नैयायिकों के अनुसार वहाँ असमवायिकारण के न होने से वस्त्र उत्पन्न नहीं होगा, परंतु वहाँ वस्त्र का व्यवहार होता है; यह व्यवहार नैयायिकमत में नहीं हो सकेगा। वेदान्ती के मत में विलक्षण संयोग को पाने वाले तन्तु ही वस्त्र हैं। अतः वहाँ वस्त्रव्यवहार वेदान्तिमत में उपपन्न है। किंच, दीर्घ वस्त्र का निर्माण जहाँ होता है, वहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि वहाँ एक तन्तु से दूसरे तन्तु का संयोग होने पर दो तन्तु वाला वस्त्र, एवं तीसरे तन्तु का संयोग होने पर तीन तन्तु वाला वस्त्र, तथा अन्त्य तन्तु के पहले काम में आने वाले उपान्त्य तन्तु के संयोग तक एक-एक उतना तन्तु वाला वस्त्र उत्पन्न होता है या नहीं? दोनों ही पक्ष असमीचीन हैं। यदि द्वितीय तन्तु संयोग से

तन्तुप्रभृत्युपान्त्यतन्तुपर्यन्तपटधियो विभज्यमानतन्तुव्यतिरिक्ततन्तुगतपट-धियश्चाविशेषात्, आरभ्यारम्भवादेऽपि प्रथमद्वितीयतन्त्वपगमे द्वितन्तुकादिद्रव्यावस्थानभ्युपगमात् । घटादिषु चारम्भकभागानुपलम्भेन

लेकर प्रत्येक तन्तु का संयोग होने पर उतने-उतने तन्तु वाले वस्त्र उत्पन्न हों, तो अनेक सहस्र वस्त्रों की उपलब्धि होनी चाहिए, परन्तु ऐसा होता नहीं है; इसमें क्या कारण है ? यदि नैयायिक यह कहें कि तीन तन्तु वाले वस्त्र के उत्पन्न होने पर दो तन्तु वाला वस्त्र नष्ट हो जाता है, तथा चार तन्तु वाले वस्त्र के उत्पन्न होने पर तीन तन्तु वाला वस्त्र नष्ट हो जाता है, इत्यादि । इससे सिद्ध होता है कि अनेक सहस्र वस्त्रों की उपलब्धि नहीं होती । अतः नैयायिकों का यह उत्तर ठीक नहीं है, क्योंकि नाश का कारण न होने पर भी नाश मानना उचित नहीं, निर्हेतुक नाश नहीं हो सकता । इसलिये उपर्युक्त यह दोष—कि दीर्घ वस्त्र के निर्माण के समय द्वितीय तन्तु संयोग से लेकर आगे-आगे प्रत्येक तन्तु संयोग होते समय यदि दो तन्तु वाला और तीन तन्तु वाला वस्त्र ऐसे अनेक वस्त्र उत्पन्न होते रहें, तो अनेक वस्त्रों की उपलब्धि होनी ही चाहिए, क्यों नहीं होती—यह असमाधेय है । यदि इस दोष से बचने के लिये यह द्वितीय पक्ष—कि वहाँ दो तन्तु वाला वस्त्र इत्यादि उत्पन्न नहीं होते—मान लिया जाय, तो यह दोष उपस्थित होता है कि अन्तिम तन्तु संयोग के पूर्व इतर तन्तुओं का संयोग हो जाने पर जो वस्त्र-बुद्धि प्रतीत होती रही वह भ्रम मात्र सिद्ध होगी । भ्रमत्व को स्वीकार कर इष्टापत्ति मानना उचित नहीं, क्योंकि लम्बे वस्त्र में एक अथवा दो तन्तुओं को हटाने पर नैयायिकों के अनुसार तन्तुरूपी समवायिकारण का नाश होने पर वह लम्बा वस्त्र भी नष्ट हो जायगा । ऐसी स्थिति में एक दो तन्तुओं के नष्ट होने पर भी होने वाली वस्त्र-बुद्धि को भ्रम ही मानना होगा । यहाँ पर भी इष्टापत्ति मानना उचित नहीं; नैयायिकों ने एक दो तन्तुओं के हटाने पर भी होने वाली वस्त्र-बुद्धि को यथार्थ सिद्ध करने के लिए वहाँ खण्ड वस्त्र की उत्पत्ति मानी है । ऐसी स्थिति में प्रत्येक तन्तु का संयोग हो जाने के बाद होने वाली वस्त्र-बुद्धि को भी यथार्थ सिद्ध करने के लिये यहाँ दो तन्तु वाले अनेक वस्त्रों की उत्पत्ति माननी होगी । प्रत्येक तन्तु का संयोग हो जाने पर होने वाली वस्त्र-बुद्धि, तथा दीर्घ वस्त्र में एक दो तन्तु को हटाने के बाद भी होने वाली वस्त्र-बुद्धि में कोई अन्तर नहीं । उत्तर बुद्धि को यथार्थ सिद्ध करने के लिये खण्ड वस्त्र की उत्पत्ति मानने वाले नैयायिकों को अन्तिम तन्तु-संयोग के पूर्व इतर तन्तुओं का संयोग होते समय होने वाली वस्त्रप्रतीति को भी यथार्थ सिद्ध करने के लिये वहाँ भी दो तन्तु वाले एवं तीन तन्तु वाले इत्यादि वस्त्रों की उत्पत्ति माननी चाहिए । इस प्रकार अनेक वस्त्रों की उत्पत्ति माननी होगी । ऐसी परिस्थिति में यह प्रश्न उठता है कि उन अनेक वस्त्रों का दर्शन क्यों नहीं होता ? यदि इस प्रश्न का उत्तर देने के लिये नैयायिक यह समाधान उपस्थित करें कि पहले दो तन्तुओं से दो तन्तु वाला वस्त्र उत्पन्न होता है, अनन्तर यह दो तन्तु वाला वस्त्र पुनः एक तन्तु से मिलकर उस वस्त्र को उत्पन्न करता है, जिसे हम तीन तन्तु वाला वस्त्र कह सकते हैं,

यथेष्टभागानर्हत्वात्, उपलम्भश्रुतिभ्यां बाधितत्वाच्च। अतोऽवयव्य-नभ्युगमान्न जातिसङ्करः।

परन्तु उस वस्त्र का अवयव दो तन्तु वाला वस्त्र और एक तन्तु है। पश्चात् वह वस्त्र एक तन्तु से मिलकर एक वस्त्र को उत्पन्न करता है, जिसका पूर्वोक्त वस्त्र और तन्तु अवयव हैं। इस प्रकार एक एक वस्त्र अन्याय तन्तुओं से मिलकर आगे ऐसे वस्त्र को उत्पन्न करते हैं, जिसका वह तन्तु और पूर्व वस्त्र अवयव होते हैं। इस प्रकार उत्तरोत्तर वस्त्र का पूर्व-पूर्व वस्त्र अवयव बन जाता है, उत्तरोत्तर वस्त्रों में पूर्व-पूर्व वस्त्र का अवयव रूप में समावेश हो जाता है। अन्त में एक ही दीर्घ वस्त्र रह जाता है, जिसमें पूर्व-पूर्व वस्त्र अवयवत्वेन अन्तर्भूत हो जाते हैं। अत एव अनेक वस्त्रों का दर्शन नहीं होता, क्योंकि पूर्व-पूर्व वस्त्र स्वतन्त्र रूप से नहीं रहते हैं, किन्तु उत्तरोत्तर वस्त्रों में अवयव रूप से अन्तर्भूत हो जाते हैं—तो यह समाधान भी समीचीन नहीं होगा, क्योंकि उस अन्तिम दीर्घ वस्त्र में से—जिसमें पूर्व-पूर्व वस्त्र साक्षात् परम्परा सम्बन्ध से अवयव बन कर अन्तर्भूत हैं—प्रथम एवं द्वितीय तन्तु के नष्ट होने पर समवायिकारण के नष्ट होने के कारण दो तन्तु वाला वस्त्र नष्ट हो जायेगा। अनन्तर वह भी वस्त्र नष्ट हो जायेगा जो दो तन्तु वाले वस्त्र एवं एक तन्तु से उत्पन्न हुआ था। इस प्रकार पूर्व-पूर्व वस्त्ररूपी समवायिकारण के नष्ट होने पर उत्तरोत्तर सभी वस्त्र नैयायिकमतानुसार नष्ट हो जायेंगे। ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उठता है कि वस्त्र के प्रथम एवं द्वितीय तन्तु के नष्ट होने पर भी वस्तु का जो सद्भाव प्रतीत होता है, वह कैसे संगत होगा? यह प्रश्न भी असमाधेय है। वेदान्ती के सिद्धान्त में कोई दोष नहीं है, क्योंकि उनके मत में विलक्षण संयोग को प्राप्त किये हुए जितने तन्तु हैं; वे ही वस्त्र कहलाते हैं, तन्तु और वस्त्र एक ही द्रव्य हैं। अत एव अधिक गुरुत्व होने की शंका ही नहीं उठती। जैसे जैसे अधिकाधिक तन्तु मिलते जाते हैं, वैसे वैसे वस्त्र लम्बा होता जाता है, वहाँ अनेक वस्त्र-द्रव्यों की उत्पत्ति नहीं मानी जाती, वैसे ही एक दो तन्तुओं को निकालने पर भी अवशिष्ट तन्तु वस्त्र के रूप में बने रहते हैं, वहाँ महावस्त्र नाश तथा खण्डोत्पत्ति मानने की आवश्यकता नहीं होती। इससे सिद्ध होता है कि वेदान्ती का पक्ष निर्दुष्ट है।

किं च, वस्त्र आदि में उत्पादक तन्तु इत्यादि भाग उपलब्ध होते हैं, जिनके संयोग से नैयायिक वस्त्ररूपी अवयवी की उत्पत्ति मानते हैं। किन्तु घट एवं मृत्पिण्ड इत्यादि एक पदार्थ से उत्पन्न होते हैं, उनकी उत्पत्ति में विविध अवयवों का कारणत्व नहीं दिखाई देता है। नैयायिकों के अनुसार एक मृत्पिण्ड से घट की उत्पत्ति असम्भव है, क्योंकि वहाँ अवयवों का संयोगरूपी असमवायिकारण नहीं है। यदि नैयायिक यह कहें कि मृत्पिण्ड में भी अनेक भाग हैं, जो कपाल इत्यादि के नाम से व्यवहृत होते हैं, और उन्हीं भागों के संयोग से घट उत्पन्न होता है, इत्यादि; तो उनका यह कथन भी समीचीन नहीं है, क्योंकि वहाँ पर यह विदित नहीं होता है कि एक मृत्पिण्ड में कपालरूपी कौन-कौन भाग हैं, उन कपालों के उत्पादक भाग कौन-कौन हैं। ऐसी स्थिति में यही कहना होगा कि परमाणुगण ही घट के उत्पादक हैं। परमाणु अदृश्य हैं, यह नैयायिकों का मत है; परन्तु अदृश्य परमाणुओं से उत्पन्न घट दृश्य कैसे

अभ्युपगच्छतामपि प्रतिनियतकनकरजताद्यंशनिर्मितबिम्बादिवद्धेरम्बादिवच्च निर्वोढुं शक्यत्वात्, अस्मन्मते तु सङ्घातविशेषरूपेषु तत्तद्भूतांशानां प्रतिनियतत्वात्।

हो सकता है। ऐसी स्थिति में यह निर्विवाद सिद्ध होगा कि मृत्पिण्ड ही अवस्था विशेष को प्राप्त कर घट बन जाता है। इस वेदान्तिमत में दोष नहीं है।

किं च, प्रातः काल में जो मृत्पिण्ड रहा, वही घट और शराव इत्यादि बन गया। ऐसा सभी का अनुभव है। इससे अवयवी नामक नूतन द्रव्य की उत्पत्ति खण्डित हो जाती है। उपनिषत् में "वाचारम्भणं विकारोनामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्" इस वाक्य के अनुसार यही फलित होता है कि वाक् से होने वाले विविध व्यवहारों को सम्पन्न करने के लिये मृत्तिका घटत्व और शरावत्व इत्यादि विविध प्रकार के विकारों को प्राप्त करती है, अनन्तर घट, शराव इत्यादि नामों से उसका व्यवहार होता है। घट और शराव इत्यादि मृत्तिका के रूप में ही प्रामाणिक हैं, उससे अतिरिक्त रूप में नहीं। इस श्रुति से भी अवयविवाद बाधित हो जाता है। सिद्धान्त में अवयवी नहीं माना जाता, अतः जातिसंकर होने की सम्भावना ही नहीं है। यदि अवयविद्रव्य—जो अवयव द्रव्यों से उत्पन्न होता है—माना जाता तो जातिसंकर दोष अवश्य होता, क्योंकि एक दूसरे को छोड़कर केवल पृथिवी आदि में रहने वाली पृथिवीत्व इत्यादि जातियों को उन पृथिवी इत्यादि अवयवों से उत्पन्न पाञ्चभौतिक शरीर इत्यादि अवयवी द्रव्यों में समावेश होने से संकर दोष की सम्भावना है, परन्तु वेदान्तिसिद्धान्त में शरीर इत्यादि अवयविद्रव्य नहीं माने जाते, अपितु पाँचों भूतावयवों के समुदाय माने जाते हैं। इस समुदाय के अन्तर्गत प्रत्येक पृथिवी इत्यादि अवयवों में पृथिवीत्व इत्यादि जातियाँ रहती हैं, इन जातियों का किसी एक में समावेश नहीं होता है। अतः वेदान्तिसिद्धान्त में संकर दोष की संभावना नहीं रह जाती।

'अभ्युपगच्छतामपि' इत्यादि। अवयविद्रव्य को अवयवों से व्यतिरिक्त मानने वाले नैयायिकों के सिद्धान्त में भी उन्हीं के मतानुसार संकर दोष का निराकरण किया जा सकता है। मान लिया जाय कि एक प्रतिमा का इस प्रकार निर्माण किया गया है कि रजत से उसके चरणों का, सुवर्ण से हाथों का तथा ताम्र आदि से अन्यान्य अवयवों का निर्माण हुआ है, उस एक प्रतिमारूपी अवयवी में आने वाली रजतत्व इत्यादि जातियों में रजतत्व जाति चरणों में, सुवर्णत्व जाति हाथों में और ताम्रत्व इत्यादि जाति अन्यान्य अवयवों में रहती है, एक ही अवयवी में वे जातियाँ विभिन्न अवयवों में रहती हैं, परन्तु एकदेशावच्छेद से नहीं रहती; अतः उस प्रतिमा में जातिसंकर नहीं होता है। इसी प्रकार गणेश के कण्ठ से लेकर नीचे के अवयवों में पुरुषत्व जाति तथा मुख में गजत्व जाति रहती है, किन्तु एकदेश में दोनों जातियों का समावेश न होने के कारण जातिसंकर दोष नहीं होता है। ऐसे ही शरीर आदि में भी जातिसंकर दोष नहीं होता, क्योंकि पञ्चभूतारब्ध शरीर इत्यादि में आने वाली पृथिवीत्व इत्यादि जातियाँ पृथिवी इत्यादि के उन-उन अवयवों में व्यवस्थित रहती हैं, एकदेश में सभी जातियाँ नहीं रहतीं। हमारे अर्थात् वेदान्ती के मत में शरीर पृथिवी इत्यादि अवयवों का

अवयविवादिनामपि यथास्वं निमित्ततयोपादानतया चानेकभूताना-मेकसङ्घातानुप्रवेशोऽवर्जनीयः। न च तत्र मिथो जातिसङ्करस्तादात्म्यं वा जायत इति नास्माकं कश्चिद्विशेषः।

न च जातिसङ्करो दोषः, उपाधिसङ्करवत्। न च मिथो धर्मिपरिहारेण वर्तमानयोरुपाध्योः कार्यत्वमूर्तत्वादिरूपयोरेकत्र समावेशो नातिप्रसङ्गावहः,

समुदाय है, उसमें पार्थिव इत्यादि अंशों में पृथिवीत्व इत्यादि जातियाँ व्यवस्थित रहती हैं, एक देश में उनका समावेश नहीं होता, अतः संकर दोष की संभावना वहाँ नहीं रहती।

'अवयविवादिनामपि' इत्यादि। अवयवों से व्यतिरिक्त अवयवी को मानने वाले नैयायिकों ने जातिसंकर दोष का परिहार करने के लिये यह स्वीकार किया है कि शरीर इत्यादि अवयविद्रव्य पाँचों भूतों से उत्पन्न होते हैं; तथापि उन भूतों में एक ही भूत उपादानकारण अर्थात् समवायिकारण है, अन्य भूत निमित्तकारण हैं। समवायिकारण में विद्यमान जाति ही कार्य में आ सकती है, निमित्त कारणों में विद्यमान जाति नहीं। हम लोगों के इस शरीर का उपादानकारण पृथिवी है, और जल इत्यादि निमित्तकारण हैं; इसलिये इस शरीर में पृथिवीत्व जाति ही रहती है, जलत्व इत्यादि जाति नहीं; क्योंकि एक ही शरीररूपी अवयवी में अनेक जातियों का समावेश नहीं हो सकता, अतः संकर दोष नहीं होता; यह नैयायिकों का कथन है। इससे यह सिद्ध होता है कि निमित्त एवं उपादान के रूप में अनेक भूत संघात रूप से शरीर को उत्पन्न करते हैं। एक संघात में अनुप्रवेश प्राप्त करने मात्र से उन भूतों में अभेद नहीं होता, तथा जातिसंकर भी नहीं होता। यह अर्थ नैयायिकों को भी मान्य है। हमारे सिद्धान्त में इतना ही अन्तर है कि जहाँ नैयायिकों के मत में निमित्त एवं उपादान के रूप में एक संघात में अनुप्रविष्ट पृथिवी इत्यादि भूतों से शरीर इत्यादि अवयवियों का निर्माण होता है, वहाँ हमारे मत में एक संघात में अनुप्रविष्ट होने वाले वे पृथिवी इत्यादि भूत ही शरीर बन जाते हैं, उन-उन भूतों में पृथिवीत्व इत्यादि जातियाँ व्यवस्थित रहती हैं। ऐसी स्थिति में हमारे मत में भी जाति संकर नहीं होगा। नैयायिकों से इतना अन्तर होने पर भी इस बात में साम्य है कि अनेक भूतों का एक संघात में अनुप्रवेश होने पर भी जातिसंकर नहीं होगा, तथा उन भूतों में अभेद भी नहीं होगा।

'न च जातिसङ्करः' इत्यादि। इसके पूर्व जातिसंकर को दोष मानकर उसके निराकरण करने की पद्धति पर विचार किया गया है। अब यह विचार किया जाता है कि जातिसंकर दोष होगा या नहीं। यहाँ पर वेदान्तियों का यह कथन है कि जातिसंकर दोष नहीं है। जिस प्रकार नैयायिकों ने यह माना है कि उपाधिसंकर दोष नहीं है, उसी प्रकार यह भी मानना उचित है। उपाधिसंकर का उदाहरण यह है कि कार्यत्व और मूर्तत्व नैयायिकों के अनुसार उपाधि है। नैयायिकों ने यह माना है कि जो धर्म नित्य एक एवं अनेकों में समवाय सम्बन्ध से रहे, वह जाति है। जो धर्म नित्य न हो, अनेक हो, अथवा

जात्योस्तु तथेति नियामकमस्त्यन्यत्राभिमानात्। परावरभावरहितयोर्जात्यो-रसमावेशनियमोपलम्भो नियामक इति चेन्न, उपाध्योरपि नीलत्वपीतत्वादि-रूपयोस्तत्सम्भवात्, केषुचिद्दर्शनस्य जातावपि समत्वात्, कनकत्वकुण्डल-

अनेक में समवाय सम्बन्ध से न रहे, वह उपाधि है। प्रागभाव का प्रतियोगी होना (अर्थात् जिसका प्रागभाव हो वह होना) कार्यत्व है, परिच्छिन्न परिमाण वाला होना अथवा क्रिया वाला होना यह मूर्तत्व है। ये दोनों उपाधि हैं, ये दोनों एक दूसरे को छोड़कर विभिन्न पदार्थों में रहती हैं, क्योंकि मूर्तत्व कार्यत्व को छोड़कर मन में रहता है, तथा कार्यत्व मूर्तत्व को छोड़ कर रूप इत्यादि में रहता है। इस प्रकार एक दूसरे को छोड़कर रहने वाले इन धर्मों का घट इत्यादि में समावेश होता है। अतः इन उपाधियों में संकर दोष आ जाता है। परन्तु इस उपाधिसंकर को नैयायिकों ने दोष नहीं माना है। उन्होंने एक दूसरे को छोड़कर विभिन्न पदार्थों में रहने वाली जातियों का एक पदार्थ में समावेश होने पर आने वाले जातिसंकर को दोष माना है। उपाधिसंकर दोष न बने, परन्तु जातिसंकर दोष हो, इसमें नैयायिकों के पक्षपातरूपी अभिमान को छोड़ कर दूसरा कोई नियामक नहीं है। हम वेदान्ती यही मानते हैं कि उपाधिसंकर के समान जातिसंकर भी दोष नहीं है। यहाँ पर नैयायिक यह कहते हैं कि जातियाँ दो प्रकार की हैं, कुछ जाति छोटी एवं बड़ी होती हैं, कुछ इसके विपरीत जातियाँ होती हैं। उदाहरण—घटत्व जाति छोटी है, क्योंकि वह घट-व्यक्तियों में ही रहती है। पृथिवी जाति घटत्व जाति से बड़ी है, क्योंकि वह सभी घटों के अतिरिक्त अन्य पट इत्यादि में भी रहती है। छोटी बड़ी बनने वाली जातियों में परस्पर समावेश होता है, क्योंकि जहाँ छोटी जाति होगी, वहाँ बड़ी जाति भी अवश्य रहेगी। पर जो जातियाँ एक दूसरे की अपेक्षा छोटी-बड़ी नहीं होती हैं उनका एकत्र समावेश नहीं होता। उदाहरण—घटत्व और पटत्व ये दोनों जातियाँ एक दूसरे की दृष्टि में छोटी-बड़ी नहीं हैं, क्योंकि जहाँ घटत्व है, वहाँ पटत्व नहीं, जहाँ पटत्व है, वहाँ घटत्व नहीं; छोटी-बड़ी बनने पर अवश्य एक आश्रय में दूसरी होती है। छोटी-बड़ी न बनने वाली इन जातियों का कहीं भी समावेश नहीं होता है। इस प्रकार इनमें असमावेश का नियम ही देखा गया है। इस नियम के परिपालन के लिये जातिसंकर को दोष मानना पड़ता है। उदाहरण—पृथिवीत्व और जलत्व इत्यादि जातियाँ छोटी-बड़ी नहीं हैं, क्योंकि इन जातियों में एक के आश्रय में दूसरी नहीं रहती है, पृथिवीत्व जाति पृथिवी में तथा जलत्व जाति जल में ही रहती है। इस प्रकार छोटी-बड़ी न बनने वाली इन जातियों का एकत्र समावेश वहीं पर होता है, जहाँ पञ्चभूतों से शरीर इत्यादि अवयवी की उत्पत्ति होने पर उसमें कारणत्वेन ये जातियाँ उपस्थित रहती हैं। अत एव वहाँ जातिसंकर दोष आ जाता है। वह दोष इसलिये माना जाता है कि छोटी-बड़ी न बनने वाली जातियों का एकत्र समावेश नहीं होना चाहिये, उनका असमावेश ही देखा गया है। इस नियम से विरोध होने के कारण जातिसंकर दोष माना जाता है, यह नैयायिकों का कथन है। इसके विषय में हमें यह कहना है कि जिस प्रकार कतिपय जातियाँ छोटी-बड़ी होती हैं, उसी प्रकार कुछ उपाधियाँ भी छोटी-बड़ी होती हैं।

त्वयोः काञ्चनकटककलधौतकुण्डलादिषु पृथगेव वर्तमानयोः काञ्चन-कुण्डले समावेशदर्शनात्, गत्वतीव्रत्वादीनां च तीव्रगकारादौ, तेषां च जातित्वाभ्युपगमात् ।

तत्रान्यतरजातिभङ्गो वा, सदृशसंस्थानाभिव्यङ्ग्यजातिद्वयकल्पना वा इत्यादि तु स्वसिद्धान्तस्तनन्धयविषयत्वात्सल्यम् । तच्च स्वापत्यं

उदाहरण—कार्यत्व उपाधि छोटी है, तथा ज्ञेयत्व उपाधि बड़ी है । जिस प्रकार कुछ जातियाँ ऐसी हैं जो छोटी-बड़ी नहीं हैं । उसी प्रकार कई उपाधियाँ ऐसी भी हैं, जो छोटी-बड़ी नहीं होती हैं । उदाहरण—नीलत्व अर्थात् नीलरूप वाला होना तथा पीतत्व अर्थात् पीत रूप वाला होना इत्यादि उपाधियाँ ऐसी हैं, जिनका एकत्र समावेश नहीं होता है, अत एव वे छोटी-बड़ी नहीं हैं । इस प्रकार छोटी बड़ी न बनने वाली उपाधियों में नियम से असमावेश देखा गया है । ऐसी स्थिति में एक दूसरे को छोड़ कर विभिन्न पदार्थों में रहने के कारण छोटी-बड़ी न बनने वाली कार्यत्व और मूर्तत्वरूप उपाधियों का घटादि पदार्थों में समावेश होने पर उपाधिसंकर को भी दोष ही मानना चाहिये, क्योंकि वह भी उपर्युक्त नियम से विरोध रखता है। यदि कहा जाय कि कार्यत्व, और मूर्तत्वरूप उपाधियों का एकत्र समावेश देखा गया है, अतः उपाधिसंकर दोष नहीं है । उपर्युक्त यह नियम कि छोट-बड़ी न बनने वाली उपाधियों का समावेश होता ही नहीं— त्याज्य है, तब जातिसंकर के विषय में भी यह कहा जा सकता है कि छोटी-बड़ी बनने वाली पृथिवीत्व और जलत्व इत्यादि जातियों का शरीर इत्यादि एक पदार्थ में समावेश देखा गया है, अतः जातिसंकर दोष नहीं है, उपर्युक्त यह नियम ही—कि छोटी-बड़ी न बनने वाली जातियों का समावेश होता ही नहीं —त्याज्य है । नैयायिकों को भी कई स्थलों में जातिसंकर मानना ही होगा । उनके मतानुसार स्वर्णत्व और कुण्डलत्व जाति है। ये दोनों जातियाँ एक दूसरे को छोड़कर विभिन्न पदार्थों में रहती हैं । स्वर्णमय कटक भूषण में स्वर्णत्व जाति है, वहाँ कुण्डलत्व जाति नहीं है, तथा रजतमय कुण्डल में कुण्डलत्व जाति है, वहाँ स्वर्णत्व जाति नहीं है । अत एव ये दोनों जातियाँ छोटी-बड़ी नहीं हैं । इन दोनों जातियों का स्वर्णमय कुण्डल में समावेश अर्थात् संकर होता है । नैयायिकों ने गत्व और तीव्रत्व इत्यादि को जाति माना है । ये जातियाँ एक दूसरे को छोड़कर विभिन्न पदार्थों में रहती हैं । गत्व को छोड़ कर तीव्रत्व तीव्र ककार में, तथा तीव्रत्व को छोड़कर गत्व मन्द गकार में रहता है । अत एव ये जातियाँ छोटी-बड़ी नहीं हैं, इनका समावेश तीव्र गकार में होता है । इस प्रकार इन जातियों में संकर दोष आ जाता है, इन संकर दोषों को नैयायिकों को मानना ही पड़ेगा, तथा माना भी है ।

'तत्रान्यतर' इत्यादि । यहाँ पर नैयायिक कहते हैं कि स्वर्णत्व और कुण्डलत्व में एक को जाति नही माना जायगा, इससे संकर दोष दूर हो जायगा, अथवा सुवर्णकुण्डलगत कुण्डलत्व जाति से रजतकुण्डलगत कुण्डलत्व जाति भिन्न मानी जायगी । ऐसी स्थिति में एक कुण्डलत्व जाति का दोनों में समावेश न होने से संकर दोष दूर हो जायगा । दोनों कुण्डलत्व

मार्जारादिवद् जिघत्सति, अत्यन्तसजातीयेष्वप्येकजातीयत्वेनाबाधितप्रत्यभिज्ञाने जातेरेव भङ्गप्रसङ्गात्। तदेवं सिद्धमनेकतत्त्वात्मकं ब्रह्माण्डादिव्यष्टिविश्वमिति।

(ब्रह्माण्डनिरूपणम्)

एवंविधब्रह्माण्डानन्त्यतदन्तर्वर्तिलोकविशेषसंस्थानतत्परिमाणलोकपालनिवासादिभेदतत्तदवस्थानकालादयो ज्यौतिषपुराणादिषु प्रपञ्चिता द्रष्टव्याः। क्वचित् क्वचिद् विरोधिनोऽपि तात्पर्यभेदादिनिर्वाह्याः। एषा च प्रतिनियतदेशकालस्वरूपफलभोगतारतम्यनिम्नोन्नतब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्ता विषमसृष्टिः स्वरूपानादेर्जीवस्य प्रवाहानादिकर्मतारतम्यनिबन्धनेति

जातियों के परस्पर भिन्न होने पर दोनों में कुण्डल-कुण्डल ऐसा अनुगत व्यवहार इसलिये होता है कि दोनों जातियाँ समान आकृति से व्यङ्ग्य हैं। यह जो नैयायिकों का कथन है, उससे यही व्यक्त होता है कि उनको अपने सिद्धान्त रूपी बच्चे में कितना वात्सल्य है। परन्तु यह वात्सल्य उसी प्रकार उनके जात्यस्तित्व सिद्धान्त को खा जायगा जिस प्रकार बिल्ली अपने बच्चे को खा जाती है। इसमें सन्देह नहीं, क्योंकि अत्यन्त सजातीय कुण्डलों में भी एक कुण्डलत्व जाति को न मानकर यदि दो कुण्डलत्व जातियाँ मान ली जाय, तथा कुण्डल-कुण्डल ऐसा अनुगत व्यवहार उन दोनों जातियों के व्यञ्जक सदृश आकृति के बल से माना जाय तो सर्वत्र सदृश आकृति अर्थात् सन्निवेश विशेष से ही सभी अनुगत व्यवहारों का निर्वाह हो जायेगा, जाति की कल्पना की आवश्यकता ही नहीं रहेगी। इस सम्पूर्ण विवेचन का यही तात्पर्य है कि ब्रह्माण्ड इत्यादि परिपूर्ण व्यष्टि प्रपञ्च अनेक तत्त्वों का परिणाम होने के कारण अनेक तत्त्वात्मक हैं।

(ब्रह्माण्ड का निरूपण)

'एवंविध' इत्यादि। एवंविध ब्रह्माण्डों की अनन्तता, उन ब्रह्माण्डों के अन्दर रहने वाले लोक विशेषों का सन्निवेश, उनका परिमाण और लोकपालों का निवास इत्यादि अवान्तर विशेष तथा उनके रहने का समय इत्यादि बहुत से अर्थ ज्योतिष और पुराण इत्यादि में विस्तार से वर्णित हैं, तथा वहीं द्रष्टव्य हैं। कहीं कहीं जो विरुद्ध बातें मिलती हैं, तात्पर्यभेद इत्यादि के अनुसार उनका निर्वाह करना चाहिये। इस ब्रह्माण्ड के अन्दर जो सृष्टि होती है, वह विषम सृष्टि है। इस सृष्टि की यह विशेषता है कि इसमें फलभोग के निमित्त देश, काल और स्वरूप इस प्रकार व्यवस्थित रहते हैं कि अमुक देश और काल में अमुक रूप से फलभोग होना चाहिये। इस फलभोग में तारतम्य भी होता है, किसी जीव को अधिक फल भोगना पड़ता है, किसी को कम। इस फलभोग में तारतम्य के कारण ही ब्रह्मा से लेकर स्तम्ब (क्षुद्र तृणविशेष) पर्यन्त जीवों में नीचोच्च भाव माना जाता है। अत एव यह सृष्टि विषम सृष्टि कही जाती है। इस वैषम्य का कारण स्वरूपतः अनादि बने हुए, अर्थात् नित्य रहने वाले

नाकृताभ्यागमकृतविप्रणाशवैषम्यनैर्घृण्यादिप्रसङ्गः । जीवानामाप्रलयावस्थायित्वादिपक्षे त्वेते दोषाः स्फुटाः । तदेवं पुण्यपापतारतम्यात् केचिद् द्युप्रभृतिलोकेषूत्कृष्टशरीरेन्द्रियज्ञानशक्त्यादिमन्तः, केचिच्च नरकादिषु घोरदुःखकारणान्निकृष्टशरीरादिमन्तः, केचिच्च मिश्रकर्माणः पृथिव्यादिषु मिश्रमध्यमसुखादिमन्तः ।

जीव वर्ग के उन कर्मों का तारतम्य ही है जो प्रवाह से अनादि है। इन कर्मों में तारतम्य होने के कारण ही यह विषम सृष्टि होती है। जीव स्वरूप अनादि अर्थात् नित्य है, उसका कर्म उसके द्वारा साध्य होने से यद्यपि नित्य नहीं है, तथापि जिस प्रकार नदी में एक प्रवाह के बाद दूसरा, उसके बाद तीसरा प्रवाहक्रम आता है; यह परम्परा सदा बनी रहती है। अत एव प्रवाह अनादि माना जाता है। उसी प्रकार जीव अनादि काल से एक कर्म के बाद दूसरा कर्म उसके बाद तीसरा कर्म करते रहते हैं। अत एव कर्म का प्रवाह अनादि माना जाता है। इन कर्मों में तारतम्य है, इससे जीवों के कर्मभोग में तारतम्य होता है, इससे जीवों में नीचोच्च भाव आ जाता है। यह वैदिक सिद्धान्त निर्दुष्ट है। यदि जीवों का स्वरूप अनादि माना जाय, तथा कर्म का प्रवाह अनादि न माना जाय, तो ऐसे बहुत से दोष आते हैं, जिनका समाधान असम्भव है। यदि जीवों को अनित्य माना जाय, अर्थात् काल विशेष में उत्पन्न एवं काल विशेष में नष्ट होने वाला माना जाय, तो अकृताभ्यागम और कृतविप्रणाश दोष होगा। नूतन उत्पन्न होने वाले जीवों के विषय में यह मानना होगा कि वे अकृत अर्थात् नहीं किये गये कर्मों का फल भोगते हैं, तथा विविध कर्म करके नष्ट होने वाले जीवों के विषय में भी यह मानना होगा कि वे किये गये कर्मों का फल भोगे विना ही नष्ट हो गये। यदि जीवों का स्वरूप अनादि तथा कर्मों का प्रवाह अनादि न माना जाय तो ईश्वर में वैषम्य और नैर्घृण्य अर्थात् निर्दयत्व इत्यादि दोष होंगे। ईश्वर विना किसी हेतु के किसी जीव को सुख एवं दूसरे जीव को दुःख देने के कारण विषम हो जायगा, तथा जिन जीवों को दुःख दिया जाता है, उनके विषय में निर्दय हो जायेगा। उपर्युक्त सभी दोष जीवों के स्वरूप को अनादि तथा कर्मों के प्रवाह को अनादि मानने पर नहीं होते हैं। अत एव वैदिक सिद्धान्त समीचीन सिद्ध होता है। वादियों में कुछ वादी जीवों को क्षणिक मानते हैं, दूसरे वादी जीवों को देह तक रहने वाले मानते हैं, अन्य वादी जीवों को प्रलयकाल तक रहने वाले मानते हैं, इतर वादी जीवों को मोक्ष तक रहने वाले मानते हैं; इन सब मतों में उपर्युक्त दोष स्पष्ट है। अत एव वे मत त्याज्य हैं। इस प्रकार पुण्य एवं पापों में तारतम्य के कारण ही कतिपय जीव स्वर्गलोक इत्यादि में उत्कृष्ट शरीर, इन्द्रिय, ज्ञान एवं शक्ति इत्यादि से सम्पन्न होकर रहते हैं, कुछ जीव नरक इत्यादि लोकों में घोर दुःख भोगने के लिए निकृष्ट शरीर इत्यादि को प्राप्त करते हैं, तथा कुछ जीव पुण्य और पाप इन दोनों कर्मों को समान रूप से अपनाने के कारण पृथिवी इत्यादि लोकों में दुःख मिश्रित मध्यम सुख इत्यादि से युक्त रहते हैं।

(शरीरलक्षणनिरूपणम्)

इह प्रसङ्गात् सामान्यतः शरीरलक्षणमुच्यते—"यस्य चेतनस्य यद् द्रव्यं सर्वात्मना स्वार्थे नियन्तुं धारयितुं च शक्यं तच्छेषतैकस्वरूपं च तत् तस्य शरीरम्" इति भाष्यम्। गोघटादिवत् संस्थानादिभिरनियतवृत्तेः शरीर-शब्दस्य क्वचिद्विशेषे नियामकाभावात् सर्वप्रयोगानुगुणमिदमेव श्रुतिसिद्धं व्यापकं लक्षणमिति भाष्यकाराभिप्रायः।

[५४]एतच्चैकलक्षणमिति केचिद् व्याचख्युः, लक्षणत्रयमित्यपरे।

(शरीर के लक्षण का निरूपण)

'इह प्रसङ्गात्' इत्यादि शरीर का प्रसङ्ग होने से प्रसङ्ग संगति के अनुसार यहाँ पर शरीर का वह सामान्य लक्षण बतलाया जाता है, जो सब तरह के शरीरों में संगत है। श्रीभाष्यकार ने "न तु दृष्टान्तभावात्" इस ब्रह्मसूत्र की व्याख्या में शरीर का लक्षण इस प्रकार कहा है—"यस्य चेतनस्य यद् द्रव्यं सर्वात्मना स्वार्थे नियन्तुं धारयितुं च शक्यं तच्छेषतैकस्वरूपं च तत् तस्य शरीरम्"। अर्थ—जिस चेतन के द्वारा जो द्रव्य सर्वात्मना अर्थात् रहने के सभी समयों में स्वशक्य कार्यों में नियमन एवं धारण करने योग्य है, तथा उस चेतन के लिये होकर रहना ही जिसका स्वरूप है; उस चेतन का वह द्रव्य शरीर है। यह लक्षण सब तरह के शरीरों में—जो लोक एवं वेद में शरीर कहे जाते हैं—संगत होने वाला लक्षण है। गो, घट इत्यादि शब्द तथा शरीर शब्द में यह महान् अन्तर है कि गो, घट इत्यादि सन्निवेश विशेष अर्थात् अवयव रचना विशेष से युक्त वस्तुओं में ही नियतरूप से प्रयुक्त होते रहते हैं, परन्तु शरीर शब्द देव, तिर्यक्, मनुष्य और स्थावर इत्यादि विभिन्न सन्निवेश वाले पदार्थों में प्रयुक्त होता रहता है। यह किसी एक अवयव सन्निवेश विशेष के विषय में प्रयुक्त नहीं होता है। ऐसी स्थिति में किसी एक सन्निवेश विशेष में शरीर शब्द को नियत करना उचित नहीं है, क्योंकि ऐसा कोई नियामक नहीं मिलता है, जिसके अनुसार शरीर शब्द को सन्निवेश विशेष में नियत किया जा सके। लोक एवं वेद में जो-जो शरीर कहे जाते हैं, उन सब में जो शरीर लक्षण संगत हो सके, वही लक्षण उपयुक्त माना जायगा। उपर्युक्त शरीर लक्षण ही सर्व प्रयोगानुगत लक्षण है, अत एव यह व्यापक है, क्योंकि सब शरीरों में समन्वित होता है, यह लक्षण श्रुति द्वारा फलित होने के कारण श्रुति सिद्ध है, क्योंकि "यस्य पृथिवी शरीरम्" इत्यादि श्रुतियों से यही लक्षण फलित होता है। यह श्रीभाष्यकार स्वामी जी का अभिप्राय है।

'एतच्चैकलक्षणम्' इत्यादि। [५४]इस शरीर लक्षण के विषय में विद्वानों में मतभेद

---

५४. 'नयद्युमणि' नामक ग्रन्थ के निर्माता श्रीमेघनादारिसूरि इत्यादि विद्वानों ने श्रीभाष्यकार द्वारा वर्णित 'यस्य चेतनस्य यद् द्रव्यं सर्वात्मना स्वार्थे नियन्तुं धारयितुं च शक्यं तच्छेषतैकस्वरूपं च तत् तस्य शरीरम्' इस शरीर लक्षण को एक लक्षण माना है।

एकत्वपक्षे व्यवच्छेद्यपरिक्लेशः, अन्ये त्वेकलक्षणत्वेऽपि जन्मादित्रयस्य ब्रह्मलक्षणत्व इवात्रापि न व्यवच्छेद्यं सिद्धमस्ति; शङ्कितं तु सममित्याहुः ।

है। कतिपय विद्वानों का मत है कि उपर्युक्त आधेयत्व, विधेयत्व अर्थात् नियम्यत्व और शेषत्व मिलकर एक लक्षण हैं। दूसरे विद्वानों का कहना है, कि उपर्युक्त तीनों अलग-अलग लक्षण हैं, इस प्रकार शरीर के तीन लक्षण होते हैं। प्रथम पक्ष में आधेयत्व और विधेयत्व विशेषण बन कर तथा शेषत्व विशेष्य बन कर विशिष्ट होकर एक लक्षण बनेंगे। इसमें शेषत्व मात्र कहने पर यदि किसी अलक्ष्य में अर्थात् शरीर से भिन्न पदार्थ में अतिव्याप्ति होती तो उसका व्यवच्छेद करने के लिये विधेयत्व को भी मिलाना होगा। यदि दोनों को कहने पर भी

श्रीमेघनादारिसूरि ने 'नयद्युमणि' ग्रन्थ में "शरीरलक्षणनिरूपणम्" इस प्रकरण में इस शरीरलक्षण का उल्लेख कर के जो कहा है, उसका सारांश—शरीर का लक्षण यह है कि जो द्रव्य जिस चेतन के द्वारा सदा अपना प्रयोजन सिद्ध करने के लिये नियमन एवं धारण किया जा सकता है, और साथ ही जिस चेतन का शेष बनना ही जिस द्रव्य का स्वरूप है, वह द्रव्य उस चेतन का शरीर है। इस शरीर लक्षण का शरीरा-वयव हस्त और पाद इत्यादि में अतिव्याप्ति नहीं है, क्योंकि हस्त और पाद इत्यादि अंग भी लक्ष्य ही हैं, क्योंकि पृथिवी के अवस्थाविशेष हस्त और पाद इत्यादि का समुदाय ही शरीर है। परस्पर मिलित अनेक अवयव ही समुदाय हैं। इन अवयवों के समुदाय से व्यतिरिक्त अवयवी नामक अतिरिक्त द्रव्य देखने में नहीं आता है। अतः अवयवीद्रव्य को शरीर मानना उचित नहीं है। यदि "यस्य चेतनस्य यद् द्रव्यं तत् तस्य शरीरम्" (अर्थात् जो द्रव्य जिस चेतन का है, वह द्रव्य उस चेतन का शरीर है) इतना ही शरीर का लक्षण माना जाय, तो जीव के नियमन में न रहने वाले तथा जीव संबन्धी गृह इत्यादि द्रव्यों में अतिव्याप्ति अवश्य होगी। उसे दूर करने के लिये "नियन्तुं शक्यम्" (अर्थात् जिसका नियमन किया जा सकता हो) ऐसा कहा गया है। गृह इत्यादि द्रव्यों का गृहस्थ जीवों द्वारा नियमन नहीं किया जा सकता, अतः अतिव्याप्ति दूर हो जाती है। अपनी इच्छा के अनुसार प्रेरणा करने वाला नियन्ता तथा उसकी इच्छा के अनुसार प्रेरित होने वाला पदार्थ नियम्य कहलाता है। "नियन्तुं शक्यम्" ऐसा कहने पर भी उन राजा इत्यादि में अतिव्याप्ति होती है, जो पुरोहित इत्यादि का शरीर नहीं है; किन्तु अन्यान्य प्रजा के कल्याण के लिये पुरोहित इत्यादि से प्रेरित होते हैं। इस अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये 'स्वार्थे' ऐसा कहा गया है, जिससे यह सिद्ध होता है कि जिस चेतन के द्वारा अपने प्रयोजन को सिद्ध करने के लिये जो पदार्थ प्रेरित होने योग्य हैं, उस चेतन का वह शरीर है। ऐसा कहने पर भी उन गर्भदास इत्यादि में अति-व्याप्ति होती है, जो स्वामी का शरीर नहीं है; किंतु स्वामी की स्वार्थसिद्धि के लिये स्वामी द्वारा प्रेरित होता है। गर्भदास उसे कहा जाता है, जो दास प्रथा के अनुसार गर्भ स्थिति के समय से ही दूसरों का दास बन जाता है। इस अतिव्याप्ति को दूर करने

यौक्तिकग्रन्थेषु तथानिर्वाहस्यानुचितत्वात् त्रित्वपक्ष एव मुख्यः। भट्ट-पराशरपादैरप्यध्यात्मखण्डद्वयविवरणे स एव पक्षः सूचितः—“चेतना-

अतिव्याप्ति होती तो उसका व्यवच्छेद करने के लिये आधेयत्व को भी लेना होगा; परन्तु ऐसा अलक्ष्य कोई नहीं मिलता, जिसमें अतिव्याप्ति होने पर उसका व्यवच्छेद करने के लिये इन विशेषणों की आवश्यकता हो; इस प्रकार व्यवच्छेद्य न मिलने से इन विशेषणों को सार्थक बनाने में महान् क्लेश होता है। यह प्रथम पक्ष में दोष है। इस पर कुछ विद्वान् यह समाधान करते हैं कि ब्रह्मसूत्रों में सृष्टिकारणत्व स्थितिकारणत्व और लय-कारणत्व तीनों को मिलकर ब्रह्म का लक्षण कहा गया है। एक-एक ही पर्याप्त है। जन्म-

के लिये “धारयितुं शक्यम्” कहा गया है। शरीर चेतन के द्वारा धार्य होता है। अतः उसमें लक्षणसमन्वय हो जाता है। परन्तु गर्भदास इत्यादि स्वामी के द्वारा धार्य नहीं है। परमात्मा के स्वस्वरूप अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये “शेषतैकस्वरूप ही कहा गया है। परमात्मा का स्वरूप परमात्मा का शेष नहीं है। अतः अतिव्याप्ति दूर हो जाती है। पिशाच इत्यादि के द्वारा आक्रान्त दूसरों का शरीर पिशाच का शरीर नहीं है, परन्तु वह शरीर पिशाच इत्यादि के द्वारा प्रेरित एवं धृत होता है, तथा पिशाच का शेष है। अतः उन दूसरों के शरीर में—जो पिशाच इत्यादि का शरीर नहीं है—अतिव्याप्ति होती है। इसे दूर करने के लिये “तच्छेषतैकस्वरूपम्” ऐसा कहा गया है। पिशाच का शेष होकर ही रहना उन पिशाचाक्रान्त शरीरों का स्वरूप नहीं है, क्योंकि वह शरीर पिशाच से व्यतिरिक्त दूसरे जीवों का भी—जो उस शरीर में पहले से ही रहते आये हैं—शेष हैं। ‘सर्वात्मना’ यह पद उन द्रव्यों में—जो किसी समय जीव के द्वारा धार्य एवं नियाम्य हैं, तथा उस जीव का शेष हैं, साथ ही दूसरे समय में उस जीव के द्वारा धार्य एवं नियाम्य नहीं हैं तथा उस जीव का शेष भी नहीं हैं—अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये कहा गया है। ‘सर्वात्मना’ का अर्थ है सर्वदा। इससे यह सिद्ध होता है कि जो द्रव्य जिस अवस्था में रहते समय सर्वदा जिस चेतन के द्वारा स्वार्थसिद्धि के लिये नियम्य एवं धार्य हो तथा उस चेतन का शेष भी हो, उस अवस्था में रहने वाला वह द्रव्य उस चेतन का शरीर है। ‘सर्वदा’ कहने से काल विशेष में धार्य इत्यादि बनने वाले तथा काल विशेष में अधार्य इत्यादि बनने वाले उपर्युक्त द्रव्यों में अतिव्याप्ति दूर हो जाती है। शरीररूपी द्रव्य शरीरत्वावस्था में रहते समय सदा जीव का धार्य, नियम्य एवं शेष बनकर ही रहता है। मरण के समय शरीरत्वावस्था नष्ट हो जाती है, शवत्वावस्था आ जाती है। उस अवस्था में चेतन धार्यत्व इत्यादि भले न हों, उससे अव्याप्ति दोष नहीं होगा, क्योंकि शरीरत्वरूपी अवस्था विशेष में ही उस द्रव्य में धार्यत्व इत्यादि रहता है। इस प्रकार ‘नयद्युमणि’ ग्रन्थ में मेघनादसूरि ने श्रीभाष्यकारोक्त उपर्युक्त लक्षण को एक लक्षण मान कर दल प्रयोजन का वर्णन किया है। परन्तु इस एक

चेतनयोरविशिष्टं तं प्रति शरीरत्वम्, स्वेच्छया नियच्छता भगवता व्याप्यत्वाविशेषात्। "इदमेव भौतिकस्य शरीरस्यापि शरीरत्वम्" इत्येकस्य लक्षणतयोपपादनात्।

कारणत्वमात्र को लक्षण कहने पर यदि अतिव्याप्ति होती तो उसका व्यवच्छेद करने के लिये स्थितिकारणत्व को मिलाकर कहना उपयुक्त होता, दोनों को कहने पर भी अतिव्याप्ति होने पर व्यवच्छेद करने के लिये लयकारणत्व को भी कहना उपयुक्त होता। परन्तु व्यवच्छेद्य अलक्ष्य वैसा है ही नहीं जिसमें अतिव्याप्ति हो। व्यवच्छेद्य न होने में शंका को हटाने के लिये वहाँ तीनों को मिलाकर लक्षण कहा गया है। जन्मकारणत्व मात्र को लक्षण कहने में यह शंका होती है कि स्थितिकारण तथा लयकारण दूसरा क्या होगा ? इस प्रकार दूसरी शंका को हटाने के लिए तीनों को मिला कर तथा लक्षण कह कर यह सिद्ध किया गया है कि एक ही पदार्थ जन्म स्थिति और लय का कारण है। उसी प्रकार प्रकृत में भी यह समझना चाहिये कि यहाँ पर भी आधेयत्वमात्र लक्षण कहने पर यह शंका होती है कि यह शरीर दूसरे किसी चेतन का नियम्य या अन्य कोई चेतन इसका नियामक एवं किसी चेतन का शेष होगा ? या वह चेतन इस शरीर का शेषी होगा। ऐसी स्थिति में यह सिद्ध करने के लिए कि यह शरीर एक ही चेतन का आधेय विधेय, एवं शेष है, एक ही चेतन इसका आधार, नियामक एवं शेषी है, इस प्रकार तीनों को मिलाकर लक्षण कहा गया है।

लक्षण पक्ष में यह महान् दोष है कि इसमें दल प्रयोजन समुचित रीति से सिद्ध नहीं होता है। तथाहि—नयद्युमणिकार ने यह कहा है कि "यस्य चेतनस्य यद् द्रव्यं सर्वात्मना स्वार्थे नियन्तुं शक्यम्" इतना कहने पर भी गर्भदास इत्यादि में अतिव्याप्ति होती है, उसे दूर करने के लिये "धारयितुं शक्यम्" ऐसा कहा गया है। परन्तु यह निर्वाह समीचीन नहीं है, क्योंकि गर्भदास इत्यादि 'सर्वात्मना' अर्थात् सर्वदा नियाम्य नहीं है, क्योंकि जब गर्भदास बेंच दिये जाते हैं, तब वे पूर्व स्वामी के नियम्य नहीं होते हैं। अत एव वहाँ अतिव्याप्ति नहीं होती है। एक लक्षण पक्ष में इस लक्षण में "धारयितुं शक्यम्" यह कहने की आवश्यकता नहीं। किं च नयद्युमणिकार ने यह कहा है कि "यस्य चेतनस्य यद् द्रव्यं सर्वात्मना स्वार्थे नियन्तुं धारयितुं च शक्यम्" ऐसा कहने पर भी परमात्मा के स्वरूप में अतिव्याप्ति होती है, उसे दूर करने के लिये "शेषतैकस्वरूपम्" यह कहा गया है। परन्तु यह निर्वाह भी समीचीन नहीं है, क्योंकि परमात्मा का चैतन्यविशिष्ट स्वरूप परमात्मा के चैतन्यविशिष्ट स्वरूप का नियम्य एवं धार्य नहीं है। ऐसा मानने पर एक में ही एकक्रियानिरूपित कर्मकारकत्व एवं कर्तृकारकत्व मानना होगा, जो अनुचित है। अतः एक लक्षण पक्ष में "तच्छेषतैकस्वरूपम्" इस दल का भी सार्थक्य नहीं होता है। यही विचार कर अन्य आचार्यों ने इस भाष्यकार के वचन का तीन शरीर लक्षणों को बतलाने में तात्पर्य माना है। यह द्वितीय पक्ष ही समीचीन है।

तत्रैवं लक्षणत्रयनिष्कर्षः—यस्य चेतनस्य यदवस्थं द्रव्यं यावत्सत्तम-सम्बन्धानर्हं स्वशक्ये नियन्तव्यस्वभावम्, तदवस्थं तस्य शरीरमित्येकं लक्षणम्। चेतनस्य चैतन्यविशिष्टस्येत्यर्थः। तेन चैतन्यस्य तत्तदाश्रयं

परन्तु विद्वानों का यह समाधान समीचीन नहीं है, क्योंकि युक्ति को प्रधानरूप से लेकर प्रवृत्त ग्रन्थों में से ऐसा निर्वाह करना उचित नहीं है, किन्तु लक्षण में निविष्ट विशेषणों का इतर व्यवच्छेद द्वारा साफल्य कहना ही उचित है। अतः यहाँ साफल्य नहीं कहा जा सकता। ऐसी स्थिति में यहाँ तीन लक्षण मानकर निर्वाह करना ही उचित है। तीन लक्षण वाला पक्ष ही मुख्य है, यही श्रेष्ठ है। किंच श्रीभट्टपराशरपाद ने अध्यात्मखण्डद्वयविवरण में इसी पक्ष को सूचित किया है। उन्होंने वहाँ पर यह कहा है कि चेतन और अचेतन दोनों एक रूप से श्रीभगवान् के शरीर हैं, क्योंकि श्रीभगवान् के द्वारा स्वेच्छा से नियमन करने के कारण ये दोनों एकरूप से व्याप्य होते हैं, और भौतिक शरीर का शरीरत्व यही है कि नियमन करने वाले चेतन के द्वारा वह व्याप्य होता है। अतः उन्होंने नियम्यत्व को लक्षण मानकर ही उपपादन किया है। इससे सिद्ध होता है कि आधेयत्व, विधेयत्व और शेषत्व अन्तर्गत शरीर का लक्षण है।

'तत्रैवम्' इत्यादि। यहाँ पर तीनों लक्षणों का निष्कर्ष इस प्रकार है कि जिस अवस्था में विद्यमान जो द्रव्य अपने संपूर्ण स्थिति समय में जिस चेतन से सम्बद्ध ही रहता है, असम्बन्ध के योग्य नहीं होता है, तथा अपने शक्य कार्यों में स्वभावतः नियन्तव्य अर्थात् नियमनार्ह होकर रहता है, उस अवस्था में विद्यमान वह द्रव्य उस चेतन का शरीर है। इस प्रकार का यह एक लक्षण है। यह लक्षण नियन्तव्यत्व लेकर प्रवृत्त है। एवं इस लक्षण का समन्वय इस प्रकार है कि जो द्रव्य विलक्षण अवस्था को प्राप्त करके मनुष्य शरीर बना है, वह द्रव्य इस अवस्था में जब तक विद्यमान रहता है, तब तक चेतन अर्थात् जीव से संबद्ध रहता है, उस अवस्था में कभी भी असंबन्ध का अर्ह नहीं होता है, असंबन्ध होने पर ही शवत्व इत्यादि अवस्था को प्राप्त करता है, यह द्रव्य अपने शक्य कार्यों में स्वभावतः जीव का नियम्य होकर उसकी इच्छा और प्रयत्न के अनुसार नियन्तव्य होकर रहता है, इसलिये उस अवस्था में विद्यमान वह द्रव्य उस नियामक चेतन का शरीर कहा जाता है। इस लक्षण में चेतन का जो उल्लेख किया गया है, उसका अर्थ यह है कि चैतन्य अर्थात् ज्ञानविशिष्ट होकर जो नियमन करता है, वह आत्मा है, एवं जो ज्ञानविशिष्ट के द्वारा नियम्य होता है, वह शरीर है। इससे यह फलित है कि चैतन्य अर्थात् धर्मभूतज्ञान के आश्रय वाले आत्मस्वरूप के प्रति शरीर नहीं होता। क्योंकि वह चैतन्यविशिष्ट आत्मस्वरूप से नियम्य नहीं है। आत्मा में दो धर्मभूतज्ञान नहीं है। वैसा होने पर कहा जा सकता है कि एक धर्मभूतज्ञान से विशिष्ट होकर आत्मा दूसरे धर्मभूतज्ञान का नियमन करता है। दो धर्मभूतज्ञान न होने से यही कहा जा सकता है कि आत्मा स्वरूप से धर्मभूतज्ञान का आश्रय होता है, किन्तु धर्मभूतज्ञान के द्वारा धर्मभूतज्ञान का नियमन नहीं करता है। अतः धर्मभूतज्ञान आत्मा

प्रति शरीरत्वव्यवच्छेदः । यदवस्थमित्यव्याप्तिपरिहारः, तस्यैव द्रव्यस्यावस्थान्तरे वियोगात् । द्रव्यमिति क्रियादिव्यवच्छेदः । यावत्सत्तमित्यादिना जीवं प्रति परकायप्राणेन्द्रियकुठारादिव्यवच्छेदः, प्राणादीनां हि

का शरीर नहीं है। एवं उसमें शरीरत्व का व्यवच्छेद भी सिद्धान्त में संमत है। वह व्यवच्छेद चेतन-शब्द से चैतन्यविशिष्ट अर्थ की विवक्षा करने से फलित होता है। इस लक्षण में "जिस अवस्था में रहने वाला द्रव्य" ऐसा कहा गया है। उसका प्रयोजन अव्याप्ति का परिहार है। जिस द्रव्य को हम शरीर मानते हैं, वही द्रव्य शवत्व इत्यादि दूसरी अवस्था को प्राप्त होने पर आत्मा से संबद्ध नहीं रहता है। दूसरी अवस्था को प्राप्त हुए उस द्रव्य में यह बात नहीं है कि आत्मा से असंबन्ध का अनर्ह हो। असंबन्धानर्हत्व न होने से शरीर माने जाने वाले पदार्थ में यह लक्षण न होने से अव्याप्ति दोष आ जाता है। इस दोष को दूर करने के लिये "जिस अवस्था में रहने वाला द्रव्य" ऐसा कहा गया है। शरीरत्वावस्था में वह द्रव्य आत्मा से अवश्य संबन्ध रखता है, असंबन्ध का अनर्ह है। उस अवस्था में रहते समय ही उसे शरीर कहा जाता है, दूसरी अवस्था में पहुँचने पर नहीं। इसी प्रकार "जिस अवस्था में रहने वाला" द्रव्य कहने से दूसरी अवस्था को लेकर आया हुआ अव्याप्ति दोष दूर हो जाता है। द्रव्य कहने से क्रिया इत्यादि का व्यवच्छेदक हो जाता है। यदि इस लक्षण में द्रव्य का उल्लेख न हो तो क्रिया इत्यादि को लेकर अतिव्याप्ति दोष अवश्य हो जायेगा, क्योंकि आत्मा में होने वाली क्रिया रहते समय आत्मा से असंबन्ध नहीं रखती, वह आत्मा के द्वारा नियम्य है। इस प्रकार लक्षण उस क्रिया आदि में भी रहता है जो वस्तुतः शरीर नहीं है, अतः क्रियादि को लेकर अतिव्याप्ति दोष दूर करने के लिये लक्षण में द्रव्य का उल्लेख किया गया है, जिससे यह सिद्ध होता है कि द्रव्य ही शरीर है, क्रियादि नहीं। उससे अतिव्याप्ति दोष दूर हो जाता है। इस लक्षण में जो "यावत्सत्तम्" कहा गया है, उसका भाव यह है कि जिस अवस्था में विद्यमान जो द्रव्य अपने संपूर्ण स्थिति समय में आत्मा से संबन्ध रखता है, कभी असंबद्ध नहीं होता, वह शरीर है। "यावत्सत्तम्" कहने से उन पर शरीर, प्राण, इन्द्रिय आदि का व्यवच्छेद होता है, जिनमें अतिव्याप्ति संभावित थी। "यावत्सत्तम्" न कहने पर अतिव्याप्ति दोष इसमें अवश्य आ जाता। भाव यह है कि योगी जीव दूसरे के शरीर में प्रविष्ट होकर दूसरे के शरीर, इन्द्रिय और प्राण आदि का अपनी इच्छानुसार नियमन करते हैं। परन्तु दूसरे का शरीर, प्राण और इन्द्रिय योगी का शरीर नहीं माने जाते। जैसे कुठार इत्यादि से काम करने वाला पुरुष उसका नियमन करता है, परन्तु कुठार इत्यादि उस पुरुष का शरीर नहीं माना जाता है। अत एव अलक्ष्य बने हुए दूसरे के शरीर, प्राण, इन्द्रिय और कुठार इत्यादि में भी अतिव्याप्ति अवश्य होती, यदि 'यावत्सत्तं' न कहा जाता, क्योंकि वे परशरीर इत्यादि पदार्थ कुछ समय तक योगी से संबन्ध रखते हैं, असंबन्ध का अनर्ह है, तथा उनका नियाम्य भी है, अतः इस अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये ही "यावत्सत्तम्" कहा गया है। पर शरीर, प्राण, इन्द्रिय और कुठार इत्यादि पदार्थ

पृथगेव सृष्टानां शरीरनिर्माणात् पूर्वंभावात्, तथा मोक्षात् पश्चादपि तेषामाप्रलयावस्थानात् ।

'स्वशक्ये' इत्यसंभवपरिहारः । नहि विहङ्गमशरीरसाध्यं विहायोगमनं मानुषमृगसरीसृपादिशरीरस्य शक्यम् । न च तावता तेषामशरीरत्वमिति भावः । स्वशक्यं चान्वयव्यतिरेकादिसमधिगतं यथासंभवं भाव्यम् । अतः शिलाकाष्ठघटपटादिषु जीवशरीरे-

जब तक उसी अवस्था में बने रहते हों, या उन संपूर्ण समयों में योगी इत्यादि जीवों से संबन्ध रखते हों, यहाँ ऐसी बात नहीं, किन्तु उन अवस्थाओं में विद्यमान वे पदार्थ योगी इत्यादि जीवों के द्वारा अधिष्ठित होने के पूर्व एवं पश्चात् योगी इत्यादि जीवों से असंबद्ध रहते हैं । क्योंकि प्राण इत्यादि पदार्थों की अलग-अलग सृष्टि की गई है, वे शरीर निर्माण के पूर्व भी बने रहते हैं, तथा मोक्ष के पश्चात् भी प्रलयकाल तक बने रहते हैं । अतः उस अवस्था में रहते समय वे सदा योगी इत्यादि जीवों से संबन्ध रखते हों, ऐसी बात नहीं, तथा कुठार इत्यादि भी अपने रूप में रहते समय में उस पुरुष से असंबद्ध रहते हैं। अतः "यावत्सत्तम्" कहने से इनके विषय में प्राप्त अतिव्याप्ति दोष दूर हो जाता है ।

'स्वशक्ये' इत्यादि लक्षण का भाव यह है कि अपने शक्य कार्य में जो द्रव्य नियन्तव्य होता है, वह शरीर है। यह असंभव दोष का परिहार करने के लिये कहा गया है। यदि यह नहीं कहा जाता तो असंभव दोष होता, क्योंकि इसे न कहने पर यह अर्थ होता है कि जो द्रव्य किसी भी कार्य को करने के लिये स्वभावतः नियन्तव्य रहता है, वह शरीर है । इस अर्थ में असंभव दोष होता है, क्योंकि शरीर सब तरह के कार्यों को करने के लिये नियन्तव्य नहीं रहता है, पक्षी के शरीर के द्वारा आकाश गमन साध्य है, किन्तु मनुष्य, मृग और सर्प इत्यादि शरीरों से साध्य नहीं है, एवं वह कार्य भी इन शरीरों से शक्य नहीं है । अतः इस असंभव दोष को दूर करने के लिये अपने शक्य कार्य में नियन्तव्य होने की बात कही गई है। सभी शरीर अपने-अपने शक्य कार्य में नियन्तव्य होते ही हैं। अतः असंभव दोष दूर हो जाता है। पक्षिशरीरसाध्य आकाशगमन मनुष्यादि शरीरों से असाध्य होने के कारण मनुष्यादि शरीर अशरीर नहीं माने जा सकते, जब कि उनसे शक्य कार्य होता रहता है। इस शरीर से कौन-कौन से कार्य साध्य हैं ? और कौन-कौन नहीं ? यह अर्थ अन्वयसहचार और व्यतिरेकसहचार इत्यादि को जानने पर ही निर्णीत होता है। यहाँ पर किसी ने शिला, काष्ठ, घट और पट इत्यादि जीव-शरीरों में जीव के द्वारा नियमन न होने से अव्याप्ति दोष का आपादन किया है, किन्तु वह दोष भी "स्वशक्ये" ऐसा कहने से परिहृत होता है कि उन शरीरों में हम लोगों के जानने में अशक्य एवं सूक्ष्म नियमन विशेष इस प्रकार है, जिस प्रकार स्थावर इत्यादि में होता है । इस प्रकार शक्य कार्यों में सूक्ष्म नियमन होने से अव्याप्ति दूर हो जाती है। कहीं-कहीं स्थावरों में यद्यपि उन्मेष और निमेष इत्यादि दिखाई देते हैं, जिनसे उन शरीरों में जीव का

ष्वपि तदधीनत्वाभावेनाव्याप्तिचोद्यं परिहृतं भवति, स्थावरादिवदतिसूक्ष्मस्य नियमनविशेषस्यास्मदादिभिर्दुर्ग्रहत्वात्। यद्यपि क्वचित् स्थावरेषून्मेषनिमेषादिकं दृश्यते, तथापि न तत् सार्वत्रिकम्। स्मरन्ति च शिलाकाष्ठादिष्वपि स्वल्पतरं चैतन्यम् "अप्राणिमत्सु स्वल्पा सा स्थावरेषु ततोऽधिका" इत्यादि। वक्ष्यमाणचतुर्थलक्षणपक्षे तु नास्य चोद्यस्यावकाशोऽपि। न चात्र शक्ये सर्वत्र नियमनं विवक्षितम्, अनिच्छादिवशेन तस्यापि क्वचिदसंभवात्, सहकार्यनागमनमात्रेण कार्यानुत्पत्ति-

नियमन जाना जा सकता है, परन्तु यह सभी स्थावरों में नहीं होता है। महर्षिगण शिला और काष्ठ इत्यादि में अत्यन्त स्वल्प ज्ञान के सद्भाव का अपने ग्रन्थों में उल्लेख करते हैं। विष्णुपुराण में कहा गया है कि "अप्राणिमत्सु स्वल्पा सा स्थावरेषु ततोऽधिका"। प्राणप्रसरण रहित जीवों से युक्त शरीरों में स्वरूप चैतन्य का विकास है, स्थावरों में उससे अधिक ज्ञान है। आगे जो चतुर्थ लक्षण कहा जाने वाला है, उसमें यह अव्याप्ति शंका नहीं हो सकती। चतुर्थ लक्षण यह है कि जो द्रव्य चेतन से घनिष्ठ संबन्ध रखता है, वह द्रव्य उस चेतन का शरीर है। इस लक्षण में नियमन का उल्लेख न होने से अव्याप्ति की यह शंका—कि शिला और काष्ठ आदि में जीव के द्वारा नियमन न होने से अव्याप्ति होती है—नहीं उठती। परन्तु यहाँ यह विवक्षित नहीं है कि शक्य सभी कार्यों को संपन्न करने के लिये ही शरीर में जीव का नियमन होता रहे, क्योंकि अनिच्छा इत्यादि के कारण कहीं-कहीं जीव शरीर का नियमन नहीं करे, यह भी संभावित है। अनिच्छा स्थल में कार्य की अनुत्पत्ति को देखकर यह कहना कि उस कार्य को संपन्न करने के लिये शरीर का नियमन करने में जीव की शक्ति ही नहीं है—यह उचित नहीं, क्योंकि शक्ति होने पर भी सहकारिकारण न होने से कार्य की अनुत्पत्ति लोक में देखी जाती है। जो बीज अङ्कुर को उत्पन्न किये विना ही नष्ट हो जाते हैं, उनके विषय में यह नहीं कहा जा सकता है कि उन बीजों में अंकुरोत्पादन का सामर्थ्य नहीं है। अतः लक्षण में 'नियन्तव्य' शब्द से यही कहा गया है कि जो द्रव्य जीव के द्वारा नियमन करने योग्य हो वही शरीर है। इस नियन्तव्य पद से उन ब्याधि आदि का व्यवच्छेद हो जाता है जो जीव के नियमन में नहीं रहते हैं। 'नियन्तव्य' न कहने पर व्याधि आदि को लेकर अव्याप्ति दोष अवश्य आ जाता है, क्योंकि व्याधि इत्यादि भी द्रव्य ही हैं और चेतन से संबन्ध रखते हैं, परन्तु उसके विद्यमान में चेतन से उनका असंबन्ध नहीं होता है। तथा वे अपने शक्य कार्य में प्रवृत्त होते रहते हैं। परन्तु वे शरीर नहीं हैं। यदि 'नियन्तव्य' न कहा जाय तो उन व्याधि आदि को लेकर अतिव्याप्ति दोष अवश्य आजाता। नियन्तव्य कहने से अतिव्याप्ति नहीं होती, क्योंकि व्याधि आदि जीव के द्वारा नियन्तव्य नहीं हैं, और वे जीव के नियमन में भी नहीं रहते हैं। ऐसे ही पुत्र शरीर इत्यादि का व्यवच्छेद भी नियन्तव्य शब्द से स्पष्ट होता

सिद्धेः । नह्यङ्कुरमनुत्पाद्य विनष्टस्य बीजवर्गस्याङ्कुरोत्पादनसामर्थ्यं नास्तीति शक्यते वक्तुम् । नियन्तव्येत्यनियन्तव्यव्याध्यादिव्यवच्छेदः, व्याध्यादीनां द्रव्यात्मकत्वात्तदीयत्वात् स्वशक्ये प्रवर्तमानत्वाच्च । एवं पुत्रशरीरादीनामपि । स्वभावशब्देनाव्याप्तिपरिहारः । व्याध्यादिदशायां स्वशक्येऽप्यशक्यनियमनानां मानुषशरीरादीनामपि शरीरत्वात्तदानीमेतस्याशक्यनियमनत्वस्यौपाधिकत्वादिति ध्येयम् ।

यस्य चेतनस्य यदवस्थं द्रव्यं यावत्सत्त्वं धार्यं तदवस्थं तस्य शरीरमिति द्वितीयं लक्षणम् । पुत्रशरीरादिकं न यावत्सत्त्वं धार्यमिति व्यवच्छिद्यते । शेषं प्राग्वत् ।

है । पुत्रशरीर पुत्र का शरीर होने पर भी पिता का शरीर नहीं है । नियन्तव्य न कहने पर पिता का शरीर न होने के कारण अलक्ष्य बने हुए उस पुत्रशरीर में अतिव्याप्ति इस प्रकार होती है कि पुत्रशरीर रूपी द्रव्य जब तक रहता है तब तक पिता जीव के साथ पितापुत्रभाव संबन्ध को लेकर ही रहता है, इस संबन्ध का अभाव उसमें नहीं होता है, तथा वह पुत्रशरीर अपने शक्य कार्य में प्रवृत्त होता रहता है, अतः अतिव्याप्ति आती है, नियन्तव्य कहने से उसकी व्यावृत्ति हो जाती है क्योंकि पुत्रशरीर पिता का नियन्तव्य नहीं है । तथा नियन्तव्यत्वघटितलक्षण पुत्रशरीर में न होने से अतिव्याप्ति दूर हो जाती है । 'नियन्तव्यस्वभावम्' इसमें स्वभाव शब्द प्रयुक्त है । इससे अव्याप्ति दोष दूर हो जाता है । व्याधि आदि के समय मनुष्य इत्यादि शरीर उन जीवों के—जिनके ये शरीर हैं—नियमन में नहीं रहते, एवं उनकी प्रेरणा के अनुसार कार्य भी नहीं करते हैं । उन जीवों का नियन्तव्य न होने से तथा उन शरीरों में उपर्युक्त लक्षण न रहने के कारण अव्याप्ति दोष आजाता है । यह दोष 'स्वभावम्' कहने से दूर हो जाता है, क्योंकि उन शरीरों में भी यह स्वभाव है कि वे जीव के नियमन में रहें, व्याधि आदि के समय में जो जीव के नियमन में नहीं रहते हैं, वे औपाधिक हैं, स्वाभाविक नहीं, क्योंकि वे व्याधि आदि के कारण जीव के नियमन में नहीं रहते हैं । यह सर्वसम्मत है ।

'यस्य चेतनस्य' इत्यादि । शरीर का दूसरा लक्षण यह है कि जिस अवस्था में रहने वाला जो द्रव्य विद्यमान रहते समय में सदा जिस चेतन के द्वारा धार्य अर्थात् धारण करने योग्य होकर रहता है, उस अवस्था में विद्यमान वह द्रव्य उस चेतन का शरीर है । पुत्र का शरीर जब तक बना रहता है, तब तक सदा पुत्र जीव से धृत रहता है, वह पिता जीव के द्वारा सदा धार्य नहीं है । अतः वह पिता का शरीर नहीं बनता । इस प्रकार इस लक्षण से पुत्रशरीर में पितृशरीर बनने की बात कट जाती है । 'धार्यम्' न कहने पर उस पुत्रशरीर को—जो पिता का शरीर न बनने से अलक्ष्य है—लेकर अतिव्याप्ति दोष इस प्रकार आ जाता

तथा यस्य चेतनस्य यद्वस्थं द्रव्यं यावत्सत्तमशेषतानर्हं तदवस्थं तस्य शरीरमिति तृतीयं लक्षणम्। अशेषतानर्हमिति पूर्ववदेव पुत्रादिव्यवच्छेदः, दानादिना तेषां स्वशेषत्वनिवर्तनस्य शक्यत्वात्, शरीरस्य तु दासत्वाद्यापादनेन परशेषत्वेऽपि स्वस्वशेषत्वस्य सांसिद्धिकस्य निवर्तयितुमशक्यत्वादिति।

अत्रेदं चतुर्थमपि लक्षणत्रयफलितं श्रीभाष्यकाराभिप्रेतं लक्षणमुच्यते—यस्य चेतनस्य यदवस्थमपृथक्सिद्धविशेषणं द्रव्यं तत् तस्य शरीर-

है कि उस अवस्था में विद्यमान वह पुत्र-शरीर सदा पिता जीव के साथ पिता-पुत्रभाव सम्बन्ध को लेकर ही रहता है। इस अतिव्याप्ति का निराकरण 'धार्यम्' कहने मात्र से हो जाता है, क्योंकि वह पुत्र शरीर पिता के द्वारा धार्य नहीं है। अवशिष्ट अर्थ पूर्ववत् है।

'तथा यस्य' इत्यादि। शरीर का तीसरा लक्षण यह है कि जिस अवस्था में विद्यमान जो द्रव्य सदा जिस चेतन के प्रति शेष बनकर रहता है, तथा अशेष बनने की योग्यता नहीं रखता, उस अवस्था में विद्यमान वह द्रव्य उस चेतन का शरीर है। शरीर आत्मा के लिये होता है, इसलिये वह आत्मा का शेष है। जो वस्तु दूसरे के लिये होती है, वह दूसरे का शेष है। यह सिद्धान्त है। इस लक्षण में 'अशेषतानर्हम्' कहने से पुत्रादि का शरीर पिता इत्यादि के शरीर बनने से पृथक् हैं। यदि 'अशेषतानर्हम्' न कहा जाय, तो पिता का शरीर न बनने के कारण अलक्ष्य बने हुए पुत्रादि शरीरों को लेकर अतिव्याप्ति इस प्रकार आ जाती कि उस अवस्था में विद्यमान पुत्रादि शरीर सदा पितादि जीवों से पिता-पुत्र भाव इत्यादि सम्बन्धों को लेकर ही रहते हैं, उन सम्बन्धों का अभाव उनमें नहीं होता। 'अशेषतानर्हम्' कहने से उपर्युक्त अतिव्याप्ति हट जाती है, क्योंकि जब पिता इत्यादि सशरीर पुत्रादि जीवों को दूसरों के हाथ में बेच देते या दान रूप में दे देते हैं, तब पुत्रादि शरीरों में पिता आदि के प्रति शेषत्व नहीं रहता है, वे उस समय पिता आदि के प्रति अशेष होकर रहते हैं, अत एव वे अशेषता के अर्ह हैं, अनर्ह नहीं। 'अशेषतानर्हम्' कहने से पुत्रादि शरीर में अशेषानर्हत्व घटित लक्षण नहीं रहता है, अत एव अतिव्याप्ति भी दूर हो जाती है। बेंचने इत्यादि के बाद भी पुत्र का शरीर, पुत्र का शरीर ही बनकर रहता है, क्योंकि उस समय में भी वह पुत्र जीव का शेष बन कर ही रहता है, एवं अपने शरीर को यदि जीव दूसरों का दास इत्यादि बनाने के द्वारा दूसरों का शेष बना दे तो भी स्वाभाविक अपना शेषत्व उसमें बना ही रहता है, वह पृथक् नहीं किया जा सकता। भाव यह है कि कोई भी जीव दूसरों का दास भले ही बन जाय, किन्तु उसका शरीर उसीका होकर रहेगा।

'अत्रेदम्' इत्यादि। उपर्युक्त तीन लक्षणों से एक चतुर्थ लक्षण फलित अर्थात् सिद्ध होता है, यह लक्षण भी श्रीभाष्यकार श्रीस्वामी जी को अभिप्रेत ही है। उसकी व्याख्या इस प्रकार की जाती है कि जिस अवस्था में रहने वाला जो द्रव्य जिस चेतन के प्रति अपृथक् सिद्ध विशेषण बन कर रहता है, उस अवस्था में विद्यमान वह द्रव्य उस चेतन का शरी

मिति। यावत्सत्तमसम्बन्धानर्हत्वमपृथक्सिद्धत्वम्। आधेयत्वविधेयत्व-शेषत्वान्यपृथक्सिद्धेरवान्तरभेदा इह विवक्षिताः। व्यवच्छेद्यं तु स्पष्टमेव।

एतेनैदमपि परिहृतं यदुत शरीरशब्दस्यान्यतमं वा? त्रीण्यपि वा? त्रिकं वा प्रवृत्तिनिमित्तम्? न प्रथमः, "आधेयत्वविधे-

है। वह पदार्थ अपृथक्सिद्ध कहा जाता है। जो विद्यमान समय में सदा दूसरे से सम्बन्ध बनाये रक्खे, असम्बन्ध का अर्ह न हो, वह शरीर जब तक शरीर रूप में बना रहता है, तब तक आत्मा से सम्बन्ध बनाये रखता है, आत्मा के असम्बन्ध का वह अर्ह अर्थात् योग्य नहीं होता है। अपृथक् सिद्धि के रूप में कहे जाने वाले सम्बन्ध का अवान्तर भेद ही आधेयत्व, विधेयत्व और शेषत्व है, दूसरा नहीं। अपृथक् सिद्धि का अवान्तर भेद मानकर ही वह उपर्युक्त लक्षणों में कहा गया हैं। इस लक्षण से वे दण्ड इत्यादि द्रव्य—जो "दण्डी देवदत्तः" अर्थात् देवदत्त दण्डवाला है, इस प्रतीति के अनुसार देवदत्त का विशेषण बनने पर भी देवदत्त से पृथक् सिद्ध है, देवदत्त से असम्बन्ध भी रखता है—देवदत्त इत्यादि के शरीर बनने से पृथक् किये जाते हैं। उनका व्यवच्छेद करना यही 'अपृथक्सिद्धविशेषणम्' कहने का फल है।

'एतेन' इत्यादि। चतुर्थ लक्षण से इस शंका का परिहार हो जाता है कि शरीर शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त क्या है, जिस निमित्त को लेकर शरीर शब्द शरीरों में प्रयुक्त होता है। आगे के उत्तर में यही कहना होगा कि श्रीभाष्यकर स्वामी जी ने शरीर का जो लक्षण बताया है, वह लक्षण शरीर शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त है, एवं उसी लक्षण के अनुसार ही शरीर शब्द शरीरों में प्रयुक्त होता है। परन्तु यहाँ पर यह शंका उठती है कि यह अर्थ पहले ही निर्णीत हो गया है कि श्रीभाष्यकार स्वामीजी ने शरीर के तीन लक्षण बताये हैं या तीनों में कोई एक शरीर शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त है? अथवा तीनों अलग-अलग शरीर शब्द के प्रवृत्तिनिमित्त हैं। अथवा तीनों का समुदाय प्रवृत्तिनिमित्त है? प्रथम पक्ष समीचीन नहीं है, क्योंकि "विवक्षितगुणोपपत्तेश्च" इस ब्रह्मसूत्र के श्रीभाष्य में यह कहा गया है कि "आधेयत्वविधेयत्वशेषत्वानि शरीरशब्दप्रवृत्तिनिमित्तानि"। आधेयत्व, विधेयत्व और शेषत्व शरीर शब्द के प्रवृत्तिनिमित्त हैं। इस भाष्य से सिद्ध होता है कि ये तीनों प्रवृत्तिनिमित्त हैं। इससे इनमें किसी एक को प्रवृत्तिनिमित्त मानना अनुचित होने से प्रथम पक्ष खण्डित हो जाता है। दूसरा पक्ष भी समीचीन नहीं हैं, क्योंकि जहाँ एक को प्रवृत्तिनिमित्त मानने से ही निर्वाह हो जाता है, वहाँ तीनों को प्रवृत्तिनिमित्त मानने से गौरव दोष हो जाता है। किन तीनों को प्रवृत्तिनिमित्त मानने पर शरीर शब्द अनेकार्थों का वाचक हो जायगा। इन दोनों दोषों से द्वितीयपक्ष भी खण्डित हो जाता है। वह तृतीय पक्ष भी—जिसमें तीनों के समुदाय को प्रवृत्तिनिमित्त माना जाता है—वह समीचीन नहीं है, क्योंकि एक को ही प्रवृत्तिनिमित्त मानने से निर्वाह हो जाता है, तीनों के समुदाय

यत्वशेषत्वानि शरीरशब्दप्रवृत्तिनिमित्तानीति भाष्यविरोधात् । न द्वितीयः, गौरवादनेकार्थत्वप्रसङ्गाच्च । न तृतीयः, गौरवाद् भिन्नलक्षणपक्षे चास्वारस्यादिति । त्रिभिरुपलक्षितस्यैव चेतनापृथक्सिद्धत्वस्य प्रवृत्तिनिमित्तत्वान्न कश्चिद्दोषः ।

ईश्वरतज्ज्ञानव्यतिरिक्तं द्रव्यं शरीरमिति वा तटस्थलक्षणम् । भाष्ये शरीरत्वस्य पितृत्वादिवत् सप्रतियोगिकत्वसूचनाय देवत्वमनुष्यत्व-

को प्रवृत्तिनिमित्त मानने में गौरव दोष अवश्य होगा। किंतु तीनों के समुदाय को प्रवृत्ति-निमित्त मानना तभी उचित होगा कि यदि तीनों के समुदाय को शरीर लक्षण माना जाय। यह सिद्ध किया गया है कि ये तीनों अलग-अलग शरीर के लक्षण हैं, ऐसी स्थिति में तीनों को अलग-अलग प्रवृत्तिनिमित्त मानना उचित ही प्रतीत होता है, तीनों के समुदाय को प्रवृत्ति-निमित्त मानने पर अस्वारस्य दोष हो जाता है। इस प्रकार तीनों पक्ष खण्डित हो जाते हैं। ऐसी स्थिति में यह शंका उठना स्वाभाविक ही है कि शरीर शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त क्या है? इस शंका का यही समाधान है कि ये तीनों प्रवृत्तिनिमित्त नहीं हैं, किन्तु इन तीनों के द्वारा शाखाचन्द्रन्याय से उपलक्षित अर्थात् सूचित होनेवाला चेतनापृथक्सिद्धद्रव्यत्व ही शरीर शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त है। ऐसा मानने में कोई दोष नहीं होता, उपर्युक्त सभी दोष दूर हो जाते हैं।

'ईश्वर' इत्यादि। शरीर शब्द प्रतिसंबन्धियुक्त अर्थ का वाचक है, क्योंकि शरीर कहने पर "किसका शरीर है" इस प्रकार प्रतिसंबन्धी अर्थात् शरीर से संबन्ध रखने वाले आत्मा के विषय में आकांक्षा होती है। इस बात पर ध्यान रख करके ही शरीर के ऐसे लक्षण—जो प्रतिसंबन्धि से युक्त हैं इस प्रकार बताये गये हैं, जिस चेतन का जो द्रव्य आधेय, विधेय एवं शेष हो, उस चेतन का वह द्रव्य शरीर है। शरीर के दूसरे प्रकार के लक्षण भी होते हैं, जिसमें प्रतिसंबन्धी का उल्लेख नहीं होता है। ऐसे लक्षण तटस्थ लक्षण कहे जाते हैं। शरीर का तटस्थ लक्षण यह है कि ईश्वर एवं उनके धर्मभूतज्ञान को छोड़कर जितने द्रव्य हैं वे शरीर हैं। यह लक्षण समीचीन है, क्योंकि ईश्वर और उसका धर्मभूतज्ञान द्रव्य है, ये दोनों द्रव्य किसी के भी शरीर नहीं हैं, इनको छोड़कर जितने भी द्रव्य हैं, वे किसी न किसी चेतन का—चाहे वह जीव हो या परमात्मा अवश्य शरीर होते हैं। भाष्य में "जिस चेतन का जो द्रव्य" इस प्रकार प्रारम्भ करके ही प्रतिसंबन्धियुक्त लक्षण वर्णित हैं। शरीरत्व धर्म उसी प्रकार प्रतियोगी चेतन की अपेक्षा रखता है जिस प्रकार पितृत्व इत्यादि धर्म पुत्र इत्यादि प्रतियोगियों की अपेक्षा रखते हैं, अत एव शरीरत्व पितृत्वादि के समान सप्रतियोगिक होता है। यह एक अर्थ है। शरीरत्व के लिये देवत्व, मनुष्यत्व, द्विपात्त्व अर्थात् दो चरण वाला होना इत्यादि धर्म अप्रयोजक है, क्योंकि देव इत्यादि ही शरीर नहीं होते हैं, उनसे

द्विपात्त्वाद्यवान्तरभेदानामप्रयोजकत्वसूचनाय च "यस्य चेतनस्य यद् द्रव्यमित्यादिनिर्देशः। प्रतियोगिनिर्देशरहिते लक्षणे यथाप्रमाणं प्रतियोगिविशेषव्यवस्था। यथा वैशेषिकादीनां लक्षणेषु सप्रतिसम्बन्धिकगुणसामान्यविशेषसमवायाभावादीनां प्रतिसंबन्धिनिर्देशरहितेषु च लक्षणेषु "कर्मान्यत्वे सति जातिमात्राश्रयो गुणः, नित्यमेकमनेकसमवायि सामान्यम्, अजातिरेकवृत्तिर्विशेषः, नित्यसम्बन्धः समवायः" इत्यादिषु।

व्यतिरिक्त अनेक पदार्थ अवश्य शरीर हैं, शरीरत्व में प्रयोजक चेतन के प्रति आधेय, विधेय एवं शेष होना ही है। यह दूसरा अर्थ है। इन दोनों अर्थों को सूचित करने के लिये श्रीभाष्यकारस्वामी जी ने "यस्य चेतनस्य यद् द्रव्यम्" इत्यादि वाक्यों से प्रतिसंबन्धिघटित लक्षणों का वर्णन किया है। प्रतियोगि के निर्देश से रहित तटस्थ लक्षण का वर्णन करने पर भी उन-उन प्रमाणों के अनुसार प्रतियोगिविशेष की व्यवस्था माननी होगी। प्रकृत में यह मानना होगा कि शरीरत्व चेतन रूपी प्रतिसम्बन्धी से अपेक्षा रखने वाला धर्म है। वैशेषिक इत्यादि दार्शनिकों ने इस अर्थ को स्वीकार किया है कि प्रतिसम्बन्धिविशेषयुक्त पदार्थों का प्रतिसम्बन्धिनिर्देश रहित लक्षण रहने पर भी प्रमाणानुसार प्रतिसम्बन्धिविशेष की व्यवस्था माननी होगी। उदाहरण—गुण, सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव ये पदार्थ— जो वैशेषिकों द्वारा स्वीकृत हैं—प्रतिसम्बन्धी की अपेक्षा रखने वाले पदार्थ हैं। क्योंकि गुण इत्यादि कहने पर अवश्य यह आकांक्षा होती है कि यह किसका गुण है, किसकी जाति है, किसका विशेष है और किसका समवाय है, एवं किसका अभाव है, इत्यादि। इन सप्रतिसम्बन्धिक पदार्थों के विषय में वैशेषिकों ने ऐसे लक्षणों का—जिनमें प्रतिसम्बन्धी का निर्देश नहीं है—उनका इस प्रकार वर्णन किया है कि जो पदार्थ कार्य से भिन्न हों, तथा जाति मात्र का आश्रय हों वे गुण हैं, जो पदार्थ नित्य हों एक हों तथा अनेकों में समवाय सम्बन्ध से स्थित हों वे सामान्य हैं, जो पदार्थ जाति रहित हों, तथा एक वस्तु में ही विद्यमान हों, वे विशेष हैं। तथा जो पदार्थ नित्य एवं सम्बन्ध युक्त हैं, वे समवाय हैं, जो पदार्थ भाव से भिन्न हैं, वे अभाव हैं इत्यादि। इस प्रकार प्रतिसम्बन्धि साकांक्ष पदार्थों के विषय में प्रतिसम्बन्धि निर्देश रहित लक्षणों का वर्णन करने वाले वैशेषिक इत्यादि दार्शनिकों ने यह स्वीकार किया है कि प्रमाणानुसार इन पदार्थों के विषय में प्रतियोगि (प्रतिसम्बन्धि) विशेष की व्यवस्था माननी होगी। अतः वैसे ही शरीर का उपर्युक्त तटस्थलक्षण—जिसमें प्रतिसम्बन्धी चेतन का उल्लेख नहीं किया गया है—करने पर भी प्रमाणानुसार मानना ही होगा कि शरीर का प्रतियोगी अर्थात् प्रतिसम्बन्धी चेतन है, ऐसे तटस्थलक्षणों को दार्शनिक सम्मति प्राप्त है, अत एव शरीर का उपर्युक्त तटस्थलक्षण कहा गया है।

(अक्षपादवर्णितशरीरलक्षणखण्डनम्)

अन्यैस्तु "चेष्टेन्द्रियार्थाश्रयः शरीरम्" इति सूत्रितम्। तत्रान्त्यावयवित्वे सति चेष्टाश्रयत्वमेकं लक्षणम्। तद्विशेषितेन्द्रियाश्रयत्वभोगायतनत्वे द्वे। तत्र चेष्टाशब्देन क्रियामात्रविवक्षायामतिव्याप्तिर्व्यक्ता। प्रयत्नवदात्मसंयोगासमवायिकारणकक्रियाविवक्षायां प्रयत्नवदीश्वरसंयोगासमवायि-

(अक्षपाद वर्णित शरीर लक्षण का खण्डन)

'अन्यैस्तु' इत्यादि। आगे सिद्धान्त के अनुसार शरीर का लक्षण बताया गया है। जिसमें इतर वादियों द्वारा वर्णित शरीर लक्षणों पर विचार किया गया है। न्यायदर्शनकार अक्षपादमहर्षि ने "चेष्टेन्द्रियार्थाश्रयः शरीरम्" इस सूत्र से शरीर लक्षण का ही प्रतिपादन किया है। इस सूत्र में शरीर के तीन लक्षणों का वर्णन है। उसमें प्रथम लक्षण यह है कि जो द्रव्य अन्तिम अवयवी हो तथा चेष्टा का आश्रय हो वह शरीर है। अन्तिम अवयवी उसे कहते हैं, जो अवयवी दूसरे किसी अवयवी का उत्पादक न हो। हाथ और पाद इत्यादि द्रव्य अवयवों से बनने के कारण अवयवी होने पर भी वे शरीर रूप अवयवी के उत्पादक हैं, अतः वे अन्तिम अवयवी नहीं माने जा सकते। शरीर अन्तिम अवयवी है, क्योंकि वह दूसरे किसी अवयवी का उत्पादक नहीं है। शरीर कहा जाने वाला द्रव्य चेष्टा का आश्रय है। इस प्रकार इस लक्षण का शरीर में समन्वय होता है। हाथ इत्यादि में अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये इस लक्षण में अन्त्यावयवित्व विशेषण, तथा घटादि में अतिव्याप्ति दूर करने के लिये चेष्टाश्रयत्व रूपी विशेष्य कहा गया है। दूसरा लक्षण यह है कि जो द्रव्य अन्तिम अवयवी हो तथा इन्द्रियों का आश्रय हो, वह शरीर है। तीसरा लक्षण यह है कि जो द्रव्य अन्तिम अवयवी हो तथा भोग का स्थान हो, वह शरीर है। अतः आगे इन तीनों लक्षणों पर विचार किया जाता है। प्रथम लक्षण में चेष्टा शब्द से सब तरह को क्रिया यदि विवक्षित है तो घट इत्यादि को लेकर अतिव्याप्ति अवश्य होगी, क्योंकि घट अन्तिम अवयवी है तथा चेष्टा अर्थात् चलन इत्यादि क्रिया का आश्रय है, परन्तु शरीर नहीं। यह अतिव्याप्ति व्यक्त है। शंका—चेष्टा शब्द से सब तरह की क्रिया विवक्षित नहीं है, किन्तु वे सभी क्रियायें विवक्षित हैं, जो प्रयत्न वाले आत्मा के संयोग से उत्पन्न होती हैं। शरीर में होने वाली क्रियायें ही इस प्रकार की हैं, क्योंकि प्रयत्न वाले आत्मा का शरीर के साथ संयोग होने से ही ये क्रियायें उत्पन्न होती हैं। इन क्रियाओं के प्रति प्रयत्न वाले आत्मा का संयोग असमवायिकारण है, क्योंकि वह संयोग समवायिकारण शरीर में रहता हुआ इन क्रियाओं को उत्पन्न करता है। प्रयत्न वाले आत्मा का संयोग जिन क्रियाओं का असमवायिकारण हो, वे क्रियायें ही चेष्टा शब्द से विवक्षित हैं। ऐसा मानने पर घटादि को लेकर कही गई अतिव्याप्ति दूर हो जायगी, क्योंकि घटादि में होने वाली क्रियाओं के लिये प्रयत्न वाले आत्मा का संयोग असमवायिकारण नहीं, किन्तु वायु आदि का संयोग ही असमवायिकारण है। ऐसी स्थिति में घटादि में होने वाली क्रिया चेष्टा नहीं मानी जा सकती, घटादि में चेष्टाश्रयत्व रूप अंश न होने से

कारणकक्रियाश्रयेषु तच्छरीरतया तैरनभ्युपगतेषु भूभूधरादिष्वतिव्याप्तिः। प्रयत्नवज्जीवेतिविशेषणे प्राणादिष्वतिव्याप्तिः । बुद्धिपूर्वकप्रयत्नेतिविशेषणेऽपि बुद्धिपूर्वकाकुञ्चनप्रसारणादिदशायां तेष्वेवातिव्याप्तिः । वाय्वादेरन्त्यावयवित्वं नास्तीति चेत्, कस्य तर्ह्यस्ति ? घटादेरिति चेन्न, तत्राप्यनेकघटपटादिभिर्भित्तिकन्थादिनिर्माणे तदसिद्धेः । तत्र तदारम्भो

अतिव्याप्ति नहीं होती। इस शंका का समाधान यह है कि नैयायिकों ने भूमि और पर्वत इत्यादि को ईश्वर का शरीर नहीं माना है। हम उनको ईश्वर का शरीर मानते हैं। उनके उपर्युक्त मत के अनुसार वे अलक्ष्य हैं, तथा उपर्युक्त लक्षण विद्यमान होने से उनमें अतिव्याप्ति होती है, क्योंकि उनके द्वारा किसी दूसरे अवयवी के उत्पन्न न होने से वे अन्तिम अवयवी हैं, तथा प्रयत्न युक्त ईश्वर के संयोग रूपी असमवायिकारण से होने वाली कम्प इत्यादि क्रियाओं का वे आश्रय हैं। इस प्रकार लक्षण समन्वय होने से उनमें उपर्युक्त लक्षण की अतिव्याप्ति होती है। शंका—उपर्युक्त अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये उस लक्षण में 'प्रयत्नवज्जीव' का विशेषण रूप में निवेश करते हैं। तब यह लक्षण होता है कि जो द्रव्य अन्तिम अवयवी हो तथा प्रयत्न वाले जीव के संयोग रूपी असमवायिकारण से उत्पन्न होने वाली क्रिया का आश्रय हो वह शरीर है। ऐसे लक्षण का परिष्कार करने पर उपर्युक्त अतिव्याप्ति दूर हो जाती है। क्योंकि भूमि और पर्वत इत्यादि में होने वाली कम्प इत्यादि क्रियाओं का असमवायिकारण प्रयत्न युक्त जीव का संयोग नहीं है, किन्तु प्रयत्नयुक्त ईश्वर का संयोग है। इस परिष्कार के अनुसार अतिव्याप्ति दूर होने से उपर्युक्त लक्षण निर्दुष्ट हैं। समाधान—'प्रयत्नवज्जीव' ऐसा विशेषण देने पर भी प्राण आदि में अतिव्याप्ति होती है। नैयायिक और वेदान्ती प्राण आदि को जीव का शरीर नहीं मानते हैं। अत एव वे अलक्ष्य हैं। उनमें उपर्युक्त लक्षण हैं। प्राण के द्वारा किसी अवयवी की उत्पत्ति न होने से वह अन्तिम अवयवी है, प्रयत्न वाले जीव के संयोग रूपी असमवायिकारण से उसमें उच्छ्वास इत्यादि क्रिया होती है, इस प्रकार प्राण आदि में उपर्युक्त लक्षण विद्यमान होने से अतिव्याप्ति होती है। शंका—उपर्युक्त लक्षण में 'बुद्धि पूर्वक प्रयत्न' ऐसा विशेषण दिया जाता है। अतिव्याप्ति इससे दूर हो जाती है, क्योंकि यद्यपि प्राण आदि अन्त्यावयवी हैं, तथा प्रयत्न वाले जीव के संयोग रूपी असमवायिकारण से होने वाली उच्छ्वास आदि क्रिया के आश्रय हैं, तथापि जीव का वह प्रयत्न—जिसके कारण निःश्वास इत्यादि क्रिया होती है—बुद्धि पूर्वक नहीं है, क्योंकि जीव निःश्वास आदि को उत्पन्न करने के लिये सोच समझ कर प्रयत्न नहीं करता। बुद्धि पूर्वक प्रयत्न करने वाले जीव के संयोगरूपी असमवायिकारण से उत्पन्न होने वाली क्रिया का आश्रय न होने से प्राणादि में अतिव्याप्ति नहीं होती। समाधान—ऐसा निवेश करने पर भी बुद्धि पूर्वक जीव प्रयत्न से होने वाली आकुञ्चन और प्रसारण इत्यादि क्रियाओं का आश्रय होने से प्राणादि में अतिव्याप्ति अवश्य होगी। शंका—प्राण वायु इत्यादि अन्तिम अवयवी नहीं हैं, क्योंकि उनसे भी बड़ा

नास्तीति चेत्, अन्यत्रापि तथैव नास्तीत्येव तु सत्यम्। तर्हि अस्तु घटादयो मध्यावयविन इति चेन्न, सर्वत्रापि तथाप्रसङ्गात्, अन्त्यावयवित्वमाकाश-कोरकायितमिति साधु तद्विशेषितं लक्षणम्।

इन्द्रियाश्रयत्वं तत्समवायित्वं तत्संयोगित्वं वा स्यात्। न प्रथमः, अनभ्युपगमात्, इन्द्रियावयवानां तन्मते शरीरत्वप्रसङ्गाच्च। न

अवयवी वायु उत्पन्न हो सकता है, तथा प्राणवायु बाहर निकलने पर बाह्यवायु से मिलकर अवयवी को उत्पन्न करता है। प्राणादि में अन्त्यावयवित्व न होने से उपर्युक्त लक्षण की अतिव्याप्ति दूर हो जाती है। समाधान—तब अन्त्यावयवी कौन माने जा सकते हैं। शंका —घट आदि अन्त्यावयवी माने जा सकते हैं, क्योंकि इनसे दूसरा अवयवी उत्पन्न नहीं होता है। समाधान—अनेक घट आदि से बड़ी भित्ति निर्मित हो सकती है, तथा अनेक वस्त्रों से बड़ी कन्था निर्मित हो सकती है, ऐसी स्थिति में घट पट इत्यादि भी—जिनको अन्त्यावयवी माना जाता है,—अन्त्यावयवी नहीं हो सकते हैं। शंका—अनेक घट और पट आदि से भित्ति और कन्था इत्यादि का आरम्भ नहीं होता है। अतः वे अन्त्यावयवी माने जा सकते हैं। समाधान—प्राण आदि से भी दूसरे अवयवी का आरम्भ न होने से प्राण आदि भी अन्त्यावयवी हैं, अतः उनमें उपर्युक्त अतिव्याप्ति होगी ही। शंका—घट आदि मध्यावयवी हैं, अन्त्यावयवी नहीं। क्योंकि उनसे भित्ति आदि अवयवी उत्पन्न होते हैं। इसी प्रकार प्राण भी मध्यावयवी न होने से उसमें अतिव्याप्ति नहीं होती है। समाधान—ऐसी स्थिति में सभी पदार्थों को मध्यावयवी मानना होगा। कोई भी पदार्थ अन्त्यावयवी नहीं माने जा सकते। अन्त्यावयवित्व आकाशकुसुम के समान है। उसको विशेषण मानकर लक्षण करना कितना सुन्दर है, इस पर विद्वानों को ध्यान देना चाहिये। भाव यह है कि ऐसी स्थिति में कोई भी पदार्थ अन्त्यावयवी न होने से उपर्युक्त लक्षण में असंभव दोष होगा।

'इन्द्रियाश्रयत्वम्' इत्यादि। नैयायिकों ने शरीर का दूसरा लक्षण यह माना है कि जो द्रव्य इन्द्रियों का आश्रय हो वह शरीर है। आगे इस लक्षण पर विचार किया जाता है कि इन्द्रियों का आश्रय किसे मानना चाहिये। जिसमें इन्द्रियों का समवाय हो उसे या जिसमें इन्द्रियों का संयोग हो, वह इन्द्रियों का आश्रय माना जाता है? इनमें प्रथम पक्ष समीचीन नहीं है, क्योंकि इसके अनुसार असंभव दोष होगा, और नैयायिकों ने यह नहीं माना है कि इन्द्रिय शरीर में समवाय सम्बन्ध से रहते हैं, उन्होंने यही माना है कि इन्द्रिय शरीर में संयोग सम्बन्ध से रहते हैं। ऐसी स्थिति में नैयायिक के मतानुसार प्रथम पक्ष में असम्भव दोष अवश्य होगा। किंच इन्द्रियावयवों को उनके मतानुसार शरीर मानना होगा, क्योंकि उनमें इन्द्रिय उनके मतानुसार समवाय सम्बन्ध से रहते हैं। अतः प्रथम पक्ष समीचीन नहीं है। तथा द्वितीय पक्ष भी समीचीन नहीं है, क्योंकि इसके अनुसार घट आदि में इस लक्षण की अति-व्याप्ति होती है, और देखने एवं स्पर्श करने के समय घट आदि में चक्षु इत्यादि इन्द्रियों का

द्वितीयः, घटादिष्वपि तत्संभवात्। यावत्सत्तमिन्द्रियसंयोगो विवक्षित इति चेत्, तदपि न, अनिमेषचक्षुषि प्रेक्षमाणे पुरुषे तदातनोत्पन्नविनष्टबुद्बुदप्रभृतिष्वतिव्याप्तेः, नित्यमनःपक्षे चात्मादिषु, तैः शरीरतया मृतशरीरस्याभ्युपगमाच्च। इन्द्रियसंयुक्तकृत्स्नप्रदेशं शरीरमिति चेन्न, मूर्तयोः शरीरेन्द्रिययोः सप्रतिघत्वविरोधेन कृत्स्नप्रदेश-

संयोग रहता ही है। अतः वे शरीर नहीं हैं, उनमें उपर्युक्त लक्षण से अतिव्याप्ति होगी। इससे सिद्ध होता है कि द्वितीय पक्ष भी ठीक नहीं है। शंका—जब तक जो द्रव्य रहता है तब तक उसमें लगातार होने वाला इन्द्रिय संयोग भी वहाँ विवक्षित है। ऐसे इन्द्रिय संयोग का जो आश्रय है, वह शरीर है। शरीर जब तक बना रहता है, तब तक इन्द्रिय से संयुक्त रहता ही है। अतः उसमें लक्षण समन्वय हो जाता है। परन्तु घट आदि जब तक बने रहते हैं, तब तक इन्द्रिय संयुक्त रहते हों ऐसी बात नहीं। क्योंकि इन्द्रिय संयोग रहित होकर के भी घटादि विद्यमान रहते हैं। अतः उनमें भी अतिव्याप्ति नहीं होती है। समाधान—मान लिया जाय कि निर्निमेष दृष्टि से पुरुष देखता है, देखते समय में जो बुद्बुद इत्यादि उत्पन्न होकर नष्ट हो जाते हैं, वे जब तक बने रहते हैं, तब तक इन्द्रिय संयोग का आश्रय बनकर ही रहते हैं। ऐसी अवस्था में उनमें उपर्युक्त लक्षण की अतिव्याप्ति अवश्य होगी। किंच, नैयायिकों ने मन इन्द्रिय को नित्य माना है। एवं वह विभु आत्मा से नित्य संयुक्त रहता है। अतः आत्मा शरीर नहीं है, उसमें सदा मन इन्द्रिय का संयोग होने से अतिव्याप्ति होगी। किंच, नैयायिकों ने मृत्यु के बाद भी शरीर को शरीर ही माना है। वेदान्ती ऐसा नहीं मानते हैं, वे कहते हैं कि मृत्यु के बाद उस शरीर का रूप नहीं रहता है। परन्तु नैयायिक मृत्यु के बाद भी उसे शरीर ही मानते हैं। उनके मत के अनुसार मृत्यु के बाद शरीर बना रहता है, परन्तु उसमें इन्द्रिय संयोग न रहने से उपर्युक्त लक्षण नहीं रहता है, अतः उनमें अव्याप्ति दोष होता है। शंका—इन्द्रियाश्रयत्व का यह परिष्कार किया जाता है कि शरीर वह होता है, जिसके सम्पूर्ण प्रदेशों में इन्द्रियों का संयोग हो। यही शरीर का लक्षण है। बुद्बुद के सभी अंशों में चक्षुरिन्द्रिय का संयोग नहीं है, क्योंकि उसके भीतरी अंशों में चक्षुरिन्द्रिय का संयोग नहीं होता है। अतः उसमें अतिव्याप्ति नहीं होगी। शरीर के सभी प्रदेशों में कम से कम त्वगिन्द्रिय संयोग होने से शरीर में लक्षण समन्वय होता है। समाधान—शरीर के सभी प्रदेशों में इन्द्रिय संयोग नैयायिक मतानुसार नहीं माना जा सकता है। क्योंकि उनके मत में इन्द्रिय भौतिक होने के कारण तत्रापि त्वगिन्द्रिय वायवीय होने से स्पर्श वाला तथा मूर्त है, एवं शरीर भी स्पर्श वाला तथा मूर्त है, अतः शरीर का अवयव भी ऐसे ही है। मूर्त शरीर और इन्द्रियों के संयोग में प्रतिघात अवश्यम्भावी है, क्योंकि मूर्त पदार्थों के संयोग में प्रतिघात को अवश्यम्भावी उन्होंने भी माना है। प्रतिघात अवश्यम्भावी होने के कारण शरीर के सभी प्रदेशों का संयोग हो ही नहीं सकता। अतः उनके मतानुसार उपर्युक्त लक्षण में असम्भव दोष होता है। किंच, शरीर के अन्तर्गत ऐसे भी प्रदेश हैं, जहाँ इन्द्रियों की गति नहीं है। इस कारण से उपर्युक्त

संयोगाभावस्य युष्माभिरेवाभ्युपगन्तव्यत्वात्, निरिन्द्रियशरीरान्तःप्रदेश-विशेषस्य प्रामाणिकत्वाच्च। युगपदनेकेन्द्रियावस्थितिदेशः शरीरमिति चेन्न, अवस्थितिरिति संयोगमात्रविवक्षायामाकाशादीनामीश्वरस्य चास्मदादीन् प्रति शरीरत्वप्रसङ्गात्, अपृथक्सिद्धिविवक्षायामसिद्धेः, ईश्वरस्यास्मत्पक्षेण शरीरत्वप्रसङ्गाच्च। उपष्टम्भकत्वादिविवक्षायां

लक्षण में असम्भव दोष होता है। अतः यह परिष्कार भी समीचीन नहीं है। शंका—हम उपर्युक्त लक्षण का यह परिष्कार करते हैं कि एक साथ अनेक इन्द्रियों के रहने का जो देश है, अर्थात् जिस देश में एक साथ एक समय में अनेक इन्द्रियाँ विद्यमान हों, वह शरीर है। इस परिष्कार में दोष नहीं है। समाधान—इस परिष्कार में अनेक इन्द्रियों के रहने की जो बात कही गई है। यदि वह संयोग सम्बन्ध से होने वाली स्थिति को लेकर है, तो आकाश इत्यादि पदार्थ तथा ईश्वर में—जो हम लोगों को शरीर न होने के कारण अलक्ष्य है—यहाँ अतिव्याप्ति होगी, क्योंकि उनमें अनेक इन्द्रिय एक काल में संयोग सम्बन्ध से रहते हैं, तथा वे एक काल में अनेक इन्द्रियों के रहने के स्थान हैं। शरीर लक्षण संगत होने से वे हम लोगों के शरीर बन जायेंगे। यह तो उचित नहीं, क्योंकि वे हमारे शरीर नहीं है। अतः उनमें उपर्युक्त लक्षण की अतिव्याप्ति अवश्य होगी। यदि उपर्युक्त परिष्कार में अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध से रहने की बात विवक्षित है, तो नैयायिक के मतानुसार आकाशादि में अतिव्याप्ति दूर हो जायगी, क्योंकि आकाश आदि में इन्द्रिय अपृथक् सिद्धि सम्बन्ध से नहीं रहते हैं। वेदान्तियों ने जहाँ अपृथक्सिद्धि को सम्बन्ध माना है, वहाँ नैयायिक समवाय सम्बन्ध मानते हैं। जिन दोनों में एक दूसरे को छोड़कर न रह सके वहाँ दोनों में वेदान्ती अपृथक्सिद्धि नामक स्वरूप सम्बन्ध, तथा नैयायिक स्वरूपातिरिक्ति समवाय सम्बन्ध मानते हैं। यहाँ नैयायिक यह भी कह सकते हैं कि एक काल में अनेक इन्द्रिय जिस देश में अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध से अर्थात् समवाय सम्बन्ध से रहते हों, वह देश भी शरीर है। परन्तु आकाश आदि में इन्द्रिय संयोग सम्बन्ध से रहते हैं, अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध से नहीं। और शरीर में भी इन्द्रिय अपृथक्-सिद्धि सम्बन्ध से रहते हैं। इसलिए आकाश आदि में आपादित अतिव्याप्ति दूर हो जाती है। नैयायिकों का यह कथन भी समीचीन नहीं है, क्योंकि नैयायिक मत में भी शरीर और इन्द्रियों में अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध नहीं माना जाता है, क्योंकि उन लोगों ने मृत शरीर को भी शरीर माना है अतः उसमें इन्द्रिय होने से अपृथक्सिद्धि नहीं हो सकती। शरीर माने हुए पदार्थ में अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध से अर्थात् उनके मत के अनुसार समवाय सम्बन्ध से इन्द्रियों की स्थिति न होने से असम्भव दोष अवश्य होगा। किंच, हमारे मत के अनुसार एक काल में अनेक इन्द्रिय ईश्वर में अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध से रहते हैं, क्योंकि वे ईश्वर को छोड़ कर नहीं रह सकते हैं। ऐसी स्थिति में ईश्वर रूपी अलक्ष्य में इस शरीर की अतिव्याप्ति होगी, अथवा हम लोगों के प्रति ईश्वर को भी शरीर मानना होगा। दोनों अनुचित हैं। इससे सिद्ध होता है कि उपर्युक्त परिष्कार समीचीन नहीं है। किंच, शंका—जो पदार्थ इन्द्रियों की

प्राणेऽतिव्याप्तिः। यावत्सत्त्वमिन्द्रियासंयोगायोग्यं शरीरमित्यपि दत्तोत्तरम्, ईश्वरादिष्वतिव्याप्तेर्दुष्परिहरत्वात्। इन्द्रियव्यतिरिक्तं प्राणव्यापाराधीनप्रवृत्तिनिवृत्त्यादिकं शरीरमिति चेन्न, आत्मनि मलादिषु च प्रसङ्गात्। सर्वप्रवृत्तिषु तादधीन्यं विवक्षितमिति चेन्न, असंभवात्। नहि वाय्वाद्याकृष्यमाणशरीरादिप्रवृत्तिः प्राणाधीना।

कार्यजनन शक्ति को बढ़ाता हुआ एक समय में अनेक इन्द्रियों के रहने का स्थान बना हुआ हो वह शरीर है---और शरीर इन्द्रियों का उपष्टम्भक अर्थात् इन्द्रियों की कार्यजनन शक्ति को बढ़ाते हुए इन्द्रियों का स्थान है, इसलिए उसमें लक्षण समन्वय हो जाता है, आकाश आदि इन्द्रियों के रहने का स्थान होने पर भी वह उनकी शक्ति को बढ़ाता नहीं है, अतः उसमें अतिव्याप्ति नहीं है। समाधान---इस प्रकार उपष्टम्भकत्व की विवक्षा करने पर प्राण में अतिव्याप्ति होती है, क्योंकि प्राण इन्द्रिय शक्ति का वर्धक है, और प्राण का ही आश्रय लेकर इन्द्रिय रहते हैं। अतः अनेक इन्द्रियों के रहने का स्थान भी वही है। परन्तु प्राण शरीर नहीं है, इसमें लक्षण है, अतः अतिव्याप्ति होगी। शंका---शरीर के इस लक्षण का परिष्कार इस प्रकार किया जाता है कि पदार्थ वह शरीर है जो रहते समय में भी सदा इन्द्रियों के असंयोग के योग्य नहीं होता। इस लक्षण में क्या दोष है? समाधान---इस लक्षण में जो दोष है वह यह है कि नैयायिकों ने मृतशरीर को शरीर माना है, क्योंकि मरने के बाद वह शरीर रहता है, अतः उसमें इन्द्रिय संयोग न होने से वह इन्द्रियों के असंयोग का योग्य बन गया है, इसलिए शरीर में लक्षण न रहने के कारण नैयायिक मतानुसार अव्याप्ति होगी। किंच, ईश्वर इत्यादि सदा नैयायिकों के मतानुसार मन नित्य होने के कारण मन से संयुक्त ही रहते हैं, असंयुक्त कभी नहीं होते, ऐसी स्थिति में अलक्ष्य ईश्वरादि में उपर्युक्त लक्षण होने से अतिव्याप्ति होगी। इस का परिहार अशक्य है। शंका--शरीर का लक्षण यह है कि जो द्रव्य इन्द्रिय से भिन्न हो, तथा प्राण व्यापार के अनुसार प्रवृत्ति और निवृत्ति इत्यादि रखता हो, वह शरीर है। इस लक्षण में इन्द्रियों में अतिव्याप्ति को हटाने के लिये इन्द्रियभिन्नत्व कहा गया है। इन्द्रिय भी प्राण के व्यापार के अनुसार प्रवृत्ति और निवृत्ति इत्यादि रखता है। परन्तु वह शरीर नहीं है। उसमें अतिव्याप्ति होती है, इन्द्रियभिन्नत्व कहने से वह दूर हो जाती है, क्योंकि इन्द्रिय इन्द्रियों से भिन्न नहीं है। इस लक्षण में क्या दोष है? समाधान---इस लक्षण की आत्मा और मल आदि में अतिव्याप्ति होगी। आत्मा और मल इत्यादि शरीर नहीं हैं, परन्तु वे इन्द्रियों से भिन्न हैं, तथा उनकी प्रवृत्ति और निवृत्ति इत्यादि व्यापार प्राणव्यापार के अधीन है। अतः उनमें अतिव्याप्ति होती है। शंका---यहाँ यह अर्थ विवक्षित है कि सभी प्रवृत्तियाँ प्राणव्यापार के अधीन हैं, आत्मा और मल इत्यादि की सभी प्रवृत्तियाँ प्राणव्यापार के आधीन नहीं हैं। क्योंकि जीवनयोनिप्रयत्न प्राणाधीन नहीं है। अतः उनसे अतिव्याप्ति दूर हो जाती है। समाधान---ऐसा

भोगायतनत्वमपि यदि भोगस्थानत्वमात्रम्, तदा गृहादिष्वतिव्याप्तिः। यदाश्रित्यैवात्मा भोगवान् भवति तद्भोगायतनमिति विवक्षितमिति चेन्न, अस्मन्मतेन लक्षणासंभवात्, अशरीरस्यापि मुक्तस्य भोगविशेषाभ्युपगमात्। दुःखात्मको भोगो विवक्षित इति चेत्, तथापीन्द्रियेष्वतिव्याप्तिः, ईश्वरमुक्तादिभिरिच्छागृहीतशरीरेष्वव्याप्तिश्च। स्वभ्रमवशेन भोगाश्रय इत्यपि न, तत्तद्वादिभेदैरात्मतया बुध्यमानेष्वि-

मानने पर इस लक्षण में असंभव दोष होता है। क्योंकि यह लक्षण शरीर में नहीं जाता है। और शरीर के सभी व्यापार प्राण के अधीन नहीं होते, इसलिये जिस शरीर को वायु खींचकर बहुत दूर ले जाता है, तथा जल प्रवाह बहा ले जाता है, उस शरीर में होने वाली वह प्रवृत्ति प्राण के अधीन नहीं है। अतः असंभव दोष होगा। इस विचार से यही सिद्ध होता है कि नैयायिक वर्णित यह लक्षण भी समीचीन नहीं है।

'भोगायतनत्वम्' इति। नैयायिकों ने शरीर का तीसरा लक्षण यह कहा है कि जो भोग भोगने का स्थान है, वह शरीर है, अब इस लक्षण पर विचार किया जाता है। यदि भोग का स्थान होना यही शरीर का लक्षण है, तो गृह इत्यादि में अतिव्याप्ति होगी, क्योंकि जीव गृह इत्यादि में रहकर भोग भोगते हैं। परन्तु गृह इत्यादि शरीर नहीं हैं। इन अलक्ष्य गृह इत्यादि में भोगस्थानत्वरूप लक्षण है, अतः उनमें अतिव्याप्ति होगी। शंका—इस लक्षण का यह परिष्कार है कि जिसका आश्रय लेकर ही आत्मा भोगवाला बनता है, वह पदार्थ लक्षणवाक्य में भोगायतन माना गया है। लोक में जिसे हमलोग शरीर कहते हैं, उसका आश्रय लेकर ही जीव भोग भोगता है, उसको छोड़ने पर नहीं। परन्तु गृह इत्यादि को छोड़ने पर भी जीव सुख दुःख भोगता है। यह परिष्कृतलक्षण गृहादि में नहीं है, अत एव अतिव्याप्ति भी नहीं है। इस परिष्कार में क्या दोष है? समाधान—हमारे मत के अनुसार यह लक्षण नहीं हो सकता, क्योंकि नैयायिक भले शरीर रहित होने से मुक्तों को भोग नहीं मानें, परन्तु हम वेदान्ती मानते हैं कि शरीर रहित मुक्तों को भी ब्रह्मानुभवरूप भोग होता है। ऐसी स्थिति में यह कैसे कहा जा सकता है कि जीव शरीरशब्दवाच्यपदार्थ का आश्रय लेकर ही भोग भोगता है, तथा शरीरशब्दवाच्य पदार्थ का आश्रय लिये बिना ही मुक्त भोग भोगते हैं। यह अर्थ वेदान्तियों के सिद्धान्त में माना जाता है। अतः उपर्युक्त लक्षण वेदान्तियों के मत के अनुसार नहीं हो सकता है। शंका—लक्षण में भोगशब्द से दुःखात्मक भोग विवक्षित है। वेदान्ती भी यह मानते ही हैं कि जीव शरीरशब्दवाच्य पदार्थ का आश्रय लेकर ही दुःख भोगता है। यह अर्थ वेदान्ती को इष्ट है। यह परिष्कृत लक्षण वेदान्ती के मतानुसार युक्त ही है। इसमें क्या दोष है? समाधान—जिसका आश्रय लेकर ही जीव दुःख भोगता है वह शरीर है। इस प्रकार लक्षण करने पर भी इन्द्रियों में अतिव्याप्ति होगी। क्योंकि इन्द्रियों का आश्रय लेकर ही जीव दुःख भोगता है। इन्द्रिय शरीर नहीं।

न्द्रियमनःप्राणेष्वतिव्याप्तेः, ईश्वरमुक्तादिशरीरेष्वव्याप्तेश्च । शिरःपाणिपादादिमयं शरीरमिति चेत्, शिलापुत्रकादिष्वपि तत्सम्भवात् । प्राणादिमत्त्वे सतीति चेन्न, मृतशरीराद्यव्याप्तेः । यदा कदाचित्प्राणादिसम्बन्धमात्रं विवक्षितमिति चेत्, तथापि स्थावरादिशरीरेष्वव्याप्तिः, तेषु प्राणादिसत्त्वेऽपि पाणिपादादिसंस्थानाभावात् । [५५]एवं लक्षणान्तराण्यपि दूष्याणि । तत्र श्रुत्याद्यनुरोधेन पूर्वोक्तमेव लक्षणम् ।

अतः अलक्ष्य इन्द्रियों में उपर्युक्त लक्षण संगत होने से अतिव्याप्ति अवश्य होगी। किं च, ईश्वर और मुक्त इत्यादि स्वेच्छा से जिन शरीरों का परिग्रह करते हैं उनमें यह लक्षण कि जिसका आश्रय लेकर ही आत्मा दुःख भोगता है, वह शरीर है—न होने से अव्याप्ति भी है। शंका - अपने भ्रम के अनुसार जो भोग का आश्रय प्रतीत होता है, वह शरीर है। इस प्रकार लक्षण का परिष्कार किया जाता है। यह निश्चित है कि देहात्माभिमान में पड़े हुए जीव भ्रम से शरीर को आत्मा समझते हैं, तथा भ्रम से यह भी समझते हैं कि शरीर ही भोग भोग रहा है। इस प्रकार भ्रम के अनुसार शरीर शब्दवाच्य पदार्थ ही भोगाश्रय प्रतीत होता है। और इस लक्षण का शरीर में समन्वय हो जाता है। इसमें क्या दोष है? समाधान—जिस प्रकार देहात्माभिमानी चार्वाक भ्रम से देह को भोगाश्रय मानता है। इन्द्रियात्मवादी मन, आत्मवादी और प्राणात्मवादी इन्द्रिय मन और प्राण को आत्मा मानते हुए भ्रम से इनको भोगाश्रय मानते हैं। परन्तु ये शरीर नहीं हैं, इनमें उपर्युक्त लक्षण विद्यमान हैं। अतः अतिव्याप्ति दोष होता है। किंच, ईश्वर इत्यादि के शरीरों में अव्याप्ति है, क्योंकि ईश्वर और मुक्त भ्रम से देह को भोगाश्रय नहीं समझते हैं। किसी ने शरीर का यह लक्षण कहा है कि जो पदार्थ शिर हाथ और चरण इत्यादि अङ्गों से युक्त हो, वह शरीर है। यह लक्षण भी समीचीन नहीं है, क्योंकि शिला से निर्मित प्रतिमा इत्यादि में यह लक्षण है, वे शरीर नहीं हैं अतः अतिव्याप्ति नहीं है। शंका—इस लक्षण का यह परिष्कार है कि जिस पदार्थ में प्राण आदि हो, तथा पाणि और पाद इत्यादि अंग हों, वह शरीर है। इस परिष्कार में क्या दोष है? समाधान—मृतशरीर इत्यादि में प्राणादि न होने से इस लक्षण की अव्याप्ति होगी। शंका—यहाँ यह अर्थ विवक्षित नहीं है कि उसमें सदा प्राण रहे, किंतु किसी भी समय में प्राण रहे, यही अर्थ विवक्षित है, मृत कहा जाने वाला शरीर भी जीवित रहते समय प्राण से युक्त ही था, अतः उसमें लक्षण समन्वय हो जाता है। अव्याप्ति नहीं है। समाधान—ऐसा कहने पर भी स्थावरादि शरीरों में अव्याप्ति अवश्य होगी, क्योंकि उनमें प्राणादि रहने पर भी पाणिपादादिमय संनिवेश नहीं है। इसी प्रकार अन्यान्य [५५]वादियों द्वारा वर्णित शरीरलक्षण दूषणीय है।

---

५५. "एवं लक्षणान्तराण्यपि दूष्याणि" इति। सांख्योंने "यस्य पुण्यादिफलसुखादिभोगसाधनमिन्द्रियाश्रयः पञ्चवृत्तिप्राणाधनधीरणः पृथिव्यादिभूतसङ्घातविशेषो यो येनैवाधिष्ठितः, तत्तस्य शरीरम्" कह कर शरीर का यह लक्षण बतलाया है कि वह

(शरीरविभागप्रतिपादनम्)

तदेतच्छरीरं द्विविधं नित्यमनित्यं चेति । तत्र नित्यं त्रिगुणद्रव्य-

सिद्धान्तानुसार वर्णित लक्षण ही समीचीन है, क्योंकि वह श्रुति आदि के अनुकूल है। अन्तर्यामी ब्राह्मण में जिन पदार्थों को अन्तर्यामी का शरीर कहा गया है, उनमें सिद्धान्त सम्मत लक्षण ही संगत होते हैं।

(शरीर में अवान्तर विभाग का वर्णन)

'तदेतत्' इत्यादि। उपर्युक्त लक्षणों से युक्त शरीर दो प्रकार के होते हैं। नित्य एवं अनित्य। प्रकृति द्रव्य, काल, जीव,

---

पृथिवी इत्यादि भूतों का संघात विशेष उस जीव के प्रति शरीर होता है, जिस जीव से ही वह अधिष्ठित है, तथा पुण्य इत्यादि का फल बनने वाले सुखादि भोग का जो साधन हो, इन्द्रियों का आश्रय हो, एवं जिसका धारण पञ्चवृत्ति प्राण के आधीन हो। यह सांख्यादि सम्मत शरीर लक्षण है। इसमें प्रयोजन का वर्णन किया जाता है। यदि इतना ही शरीर का लक्षण माना जाय कि—जो भूतसंघातविशेष जिससे अधिष्ठित है, वह उसका शरीर है—तो बढ़ई इत्यादि से अधिष्ठित वासी इत्यादि साधनों में अतिव्याप्ति होगी, क्योंकि वासी इत्यादि पदार्थ बढ़ई इत्यादि से अधिष्ठित हैं, परन्तु बढ़ई इत्यादि का शरीर नहीं है। इस अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये "इन्द्रियाश्रय" ऐसा कहा गया है। वासी इत्यादि पदार्थ इन्द्रियों के आश्रय नहीं हैं। अतः अतिव्याप्ति दूर हो जाती है। "य इन्द्रियाश्रयो भूतसङ्घातविशेषो येनाधिष्ठितः स तस्य शरीरम्" इतना लक्षण करने पर भी इन्द्रियों के आधारभूत शरीरावयवों में अतिव्याप्ति होती है। उदाहरण—चक्षुरिन्द्रिय नेत्रगोलक में रहता है। अत एव नेत्रगोलक इन्द्रिय का आश्रय है, वह गोलक पंचभूतों का संघातविशेष है। वह चेतन से अधिष्ठित भी है। परन्तु वह चेतन का शरीर नहीं है। अत एव उसमें उपर्युक्त शरीर लक्षण की अतिव्याप्ति होती है। इस अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये "पञ्चवृत्तिप्राणाधीनधारणः" ऐसा कहा गया है। नेत्र गोलक इत्यादि का धारण पञ्चवृत्ति प्राण के आधीन नहीं है। अत एव उसमें आई हुई अतिव्याप्ति दूर हो जाती है। इतना कहने पर भी दास के शरीर में अतिव्याप्ति होती है, क्योंकि दास का शरीर भूतसंघातविशेष है, उसका धारण पञ्चवृत्तिप्राण के आधीन है, वह इन्द्रियों का आश्रय है। वह स्वामी के द्वारा अधिष्ठित है, क्योंकि वह स्वामी से प्रेरित होता है। परन्तु वह स्वामी का शरीर नहीं है। परन्तु उसमें उपर्युक्त शरीर लक्षण विद्यमान है। अतः उसमें उपर्युक्त शरीरलक्षण की अतिव्याप्ति होती है। अन्यथा उसे स्वामी का शरीर मानना होगा। इस अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये लक्षण में "यस्य पुण्यादिफलसुखादिभोगसाधनम्" ऐसा कहा गया है। वह शरीर स्वामी के पुण्यादि फल सुखादि के भोगने का साधन नहीं है। स्वामी का जो शरीर है, वह ही उसके

पुण्यादिफल सुखादि के भोगने का साधन है। दास का शरीर दास के पुण्यादिफल सुखादि के भोग का साधन है। इस विशेषण का निवेश करने से दास शरीर में प्राप्त उपर्युक्त अतिव्याप्ति दूर हो जाती है। ऐसा कहने पर भी पिता इत्यादि के पुण्य अर्जित पुत्रादि शरीरों में अतिव्याप्ति होती है। अथवा उन पुत्रादि शरीरों को पिता इत्यादि का शरीर मानना होगा। इस अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये "येनैवाधिष्ठितः" ऐसा एवकारार्थ अवधारण का निवेश किया गया है। पुत्रादि का शरीर पिता इत्यादि से ही अधिष्ठित होता हो, ऐसी बात नहीं है। वह पुत्र इत्यादि से भी अधिष्ठित होता है। अवधारण का निवेश करने से उपर्युक्त अतिव्याप्ति दूर हो जाती है। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि उपर्युक्त शरीर लक्षण निर्दुष्ट है। अत एव यही शरीर का लक्षण है। यह सांख्यों का कथन है। परन्तु सांख्य वर्णित यह शरीर लक्षण भी समीचीन नहीं है। इसमें बहुत से दोष विद्यमान हैं। तथाहि मुक्त पुरुष एवं परमात्मा पुण्यपाप कर्मों से रहित हैं। मुक्त के विषय में "तथा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति" इस श्रुतिवचन से यह कहा गया है कि ब्रह्मविद्यानिष्ठ साधक पुण्य एवं पाप को त्याग कर निर्दोष बनकर परमात्मा के परम साम्य को प्राप्त होता है। इस वचन से सिद्ध होता है कि मुक्त पुरुष में कर्म नहीं है। तथा परमात्मा के विषय में "अपहतपाप्मा" कह कर श्रुति में सिद्ध किया गया है कि परमात्मा भी कर्म रहित है। इन मुक्त पुरुष एवं परमात्मा के शरीर होते हैं। उपनिषद् में "स एकधा भवति त्रिधा भवति" इत्यादि कह कर वह बतलाया गया है कि मुक्त पुरुष एक शरीरधारी होता है, त्रिशरीरधारी होता है इत्यादि। अन्तरादित्यविद्या में "हिरण्यश्मश्रुर्हिरण्यकेशः" इत्यादि वचनों से परमात्मा का शरीर वर्णित है। मुक्त पुरुष एवं परमात्मा के ये शरीर उनके पुण्यादिफल सुखादि के भोग का साधन नहीं है। अत एव इनमें उपर्युक्त शरीरलक्षण की अव्याप्ति होती है। किंच, परमात्मा का शरीर भूतसंघात रूप नहीं है, क्योंकि "न भूतसंघसंस्थानो देहोऽस्य परमात्मनः" इस वचन से यह कहा गया है कि परमात्मा का शरीर भूतसंघात रूप नहीं है। इस कारण से भी परमात्मशरीर में अव्याप्ति होती है। किंच, स्थावरवृक्षादि शरीर पञ्चवृत्तिसंपन्न प्राण से धृत नहीं होते हैं। अत एव उनमें भी अव्याप्ति होती है। इन दोषों के कारण सांख्यवर्णित उपर्युक्त शरीरलक्षण भी त्याज्य सिद्ध होता है। इस प्रकार नयद्युमणिग्रन्थ में सांख्यवर्णित शरीरलक्षण का अनुवाद एवं खण्डन किया गया है।

दूसरे वादियों ने "स्वनामार्हं शरीरम्" कह कर शरीर का यह लक्षण बतलाया है कि आत्मा के नाम से जो व्यवहृत होता है, आत्मा के नाम को जो प्राप्त करने योग्य हैं, वह शरीर है। देवदत्त इत्यादि नाम नामकरण संस्कार में आत्मा के लिये रक्खा जाता है। उन नामों से लक्षणावृत्ति से शरीर व्यवहृत होता है।

कालजीव[५६]शुभाश्रयात्मकमीश्वरशरीरम्, नित्यानां च स्वाभाविकगरुड-भुजगादिरूपम्। अनित्यं च द्विविधमकर्मकृतं कर्मकृतश्चेति। प्रथममीश्वरस्य [५७]महदादिरूपं तथाऽनन्तगरुडादीनां मुक्तानां चेच्छाकृततत्तद्रूपम्। कर्म-

और [५६]शुभाश्रय, अर्थात् श्रीभगवान् का श्रीविग्रह ये सब नित्य शरीर हैं। ये नित्य द्रव्य हैं, तथा ये ईश्वर के सदा शरीर बनकर रहते हैं। इसी प्रकार नित्यसूरियों का स्वाभाविक गरुड़ और भुजंग अर्थात् सर्प इत्यादि शरीर भी नित्य हैं। इनमें गरुड़ नामक नित्यसूरि का गरुड़ पक्षी शरीर है, आदि शेष नामक नित्यसूरि का सर्प शरीर है। इसी प्रकार अन्यान्य नित्यसूरियों के भी नाना प्रकार के शरीर होते हैं। ये सभी शरीर इनके स्वाभाविक हैं, कर्मकृत नहीं। अनित्य शरीर दो प्रकार के हैं। (१) अकर्मकृत अर्थात् कर्म के बिना ही उत्पन्न और (२) कर्मकृत अर्थात् कर्म से उत्पन्न। इनमें प्रथम अर्थात् अकर्मकृत शरीर वे हैं जो प्रकृति से महद् [५७]इत्यादि तत्त्व उत्पन्न होते हैं, इस प्रकार उत्पन्न होने वाले सभी द्रव्य ईश्वर के शरीर हैं, कर्म के कारण ईश्वर इन शरीरों को प्राप्त नहीं होते हैं, किन्तु स्वेच्छा से प्राप्त होते हैं, अत एव ये शरीर अकर्मकृत माने जाते हैं। तथा नित्यसूरिगण केवल स्वेच्छा से जिन नूतन शरीरों को धारण करते हैं, वे भी अकर्मकृत ही हैं। कर्मकृत

अत एव "स्वनामार्हत्व" लक्षण शरीर में संगत होता है। परन्तु यह लक्षण समीचीन नहीं है, क्योंकि इसमें अव्याप्ति दोष होता है। कारण सभी चेतनाचेतन पदार्थ अन्तर्यामी ब्राह्मण में परमात्मा के शरीर कहे गये हैं। परन्तु वे पदार्थ परमात्म-वाचक ब्रह्म इत्यादि शब्दों से व्यवहृत नहीं होते हैं। इस लक्षण का अनुवाद एवं खण्डन नयद्युमणि नामक ग्रन्थ में है। इस प्रकार अन्यान्य शरीर लक्षणों के खण्डन को ध्यान में रखकर ही मूल में "एवं लक्षणान्तराण्यपि दूष्याणि" ऐसा कहा गया है।

५६. श्रीविष्णुपुराण षष्ठांश के सप्तमाध्याय में "समस्ताः शक्तयश्चैता नृप यत्र प्रतिष्ठिताः" इत्यादि से श्रीभगवान् के दिव्य विग्रह को प्रस्तुत करके उसके विषय में "शुभाश्रयः स चित्तस्य सर्वगस्याचलात्मनः" इस वचन से यह स्पष्ट किया गया है कि व्यापक सर्वगत अचलात्मा श्रीभगवान् का वह विग्रह मन का शुभाश्रय है। जो पदार्थ अनायास चित्त का आलम्बन हो सके तथा मंगलकारी हो, वही शुभाश्रय कहलाता है। ऐसे शुभाश्रय बनने योग्य पदार्थ को एकमात्र श्रीभगवद्विग्रह ही मानना चाहिये। अन्यान्य प्रापञ्चिक स्थूल पदार्थ मन का आलम्बन होने योग्य रहने पर भी शुभ नहीं है। परिशुद्ध जीवात्मस्वरूप एवं परमात्मस्वरूप शुभ होने पर भी मन का आलम्बन नहीं हो सकते है। शुभत्व और आश्रयत्व ये दोनों विशेषतायें मिलकर एकमात्र श्रीभगवद्विग्रह में ही विद्यमान रहते हैं। अत एव श्रीसंप्रदाय में श्रीभगवद्विग्रह शुभाश्रय माना जाता है।

५७. "महदादिरूपम्" यहाँ पर आदि शब्द से अहंकार इत्यादि तत्त्व लिये जाते हैं। इसमें सभी विद्वान् सहमत हैं। कई विद्वान् यहाँ आदि शब्द से वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न और

कृतमपि द्विविधं स्वसंकल्पसहकृतकर्मकृतं केवलकर्मकृतं चेति । पूर्वं महतां सौभरिप्रभृतीनाम्, उत्तरं चान्येषां क्षुद्राणाम् ।

पुनः शरीरं सामान्यतो द्विधा जङ्गममजङ्गमं चेति । काष्ठादीनां शिलादीनां चाजङ्गमत्वमेव, यथा वृक्षगुल्मलतावीरुत्तृणानां तमोमोहमहामोहतामिस्रान्धतामिस्रसंज्ञानाम् । शिलादिशरीरिणोऽपि जीवा विद्यन्त इत्यहल्यादिवृत्तान्तश्रवणात् सिद्धम् ।

शरीर भी दो प्रकार के हैं। (१) अपने संकल्प के सहित कर्म के द्वारा उत्पन्न और (२) केवल कर्म से उत्पन्न। सौभरि इत्यादि महापुरुषों के शरीर प्रथम कोटि में आते हैं। पुराणों में यह कथा वर्णित है कि सौभरि नामक महर्षि ने अपने योगशक्तियुक्त संकल्प से पचासों शरीरों को धारण किया है, ये शरीर संकल्पयुक्त कर्म से उत्पन्न हैं, क्योंकि उतने शरीरों को प्राप्त करने के लिये उनका संकल्प था, तथा वैसे कर्म भी थे। इसलिये उनको उतने शरीर प्राप्त हुए। केवल कर्म से उत्पन्न होने वाले शरीर वे हैं, जो संसारी क्षुद्र जीवों को प्राप्त होते हैं।

'पुनः' इत्यादि। सामान्य रूप से भी पुनः शरीरों का इस प्रकार विभाग किया जा सकता है कि शरीर के दो प्रकार हैं। (१) जंगम अर्थात् चलने फिरने वाले और (२) अजंगम अर्थात् न चलने फिरने वाले। काष्ठ तथा शिला इत्यादि भी शरीर हैं। ये अजंगम शरीर हैं। जिस प्रकार पुराणों में तम, मोह, महा-मोह, तामिस्र और अन्धतामिस्र नामों से वर्णित वृक्ष, गुल्म, लता, वीरुत् और तृण इत्यादि अजंगम शरीर हैं, उसी प्रकार काष्ठ और शिला इत्यादि भी अजंगम शरीर हैं, इनमें भी अत्यन्त पापकर्म वाले जीव रहते हैं, तथा कर्मफल भोगते हैं। अहल्या इत्यादि के चरित्र सुनने पर यह विदित होता है कि जीव शिला इत्यादि शरीरों को भी धारण करते हैं। वेदार्थसंग्रह से यह अर्थ भी विदित होता है कि सांसारिक सभी द्रव्य—जिनका शब्द से प्रतिपादन होता है—वे जीवों के शरीर हैं, उनमें जीव रहते हैं।

अनिरुद्ध ऐसे व्यूह-भगवान् के विग्रहों का तथा मत्स्य और कूर्म इत्यादि विभवावतारों के विग्रहों का भी ग्रहण मानते हुए यह कहते हैं कि श्रीभगवान् के परस्वरूप के विषय में शास्त्रों में यह कहा गया है कि "एतन्नानावताराणां निधानं बीजमव्ययम्"। यह पररूप नाना अवताररूपों का अव्यय बीज है, तथा अन्तर्भूत होकर उनके रहने का स्थान है। इससे प्रतीत होता है कि परविग्रह अनादि हैं। इतर विग्रह उससे प्रकट होते हैं। अतः यहाँ आदि शब्द से उनका ग्रहण उचित ही है। दूसरे विद्वान् यह कहते हैं कि "सर्वे नित्याः शाश्वताश्च देहास्तस्य महात्मनः" इस प्रमाण वचन से यह सिद्ध होता है कि श्रीभगवान् के सभी विग्रह शाश्वत एवं नित्य हैं। अतः यहाँ आदि शब्द से उनका ग्रहण नहीं हो सकता है। आदिशब्द से अहंकार आदि तत्त्वों का ही ग्रहण करना चाहिये।

तथा च वेदार्थसंग्रहे प्रोक्तम्—"अतो देवो मनुष्यो यक्षो राक्षसः पक्षी वृक्षो लता काष्ठं शिला तृणं घटः पट इत्यादयः सर्वे प्रकृतिप्रत्यययोगेनाभिधायकतया प्रसिद्धाः शब्दा लोके तत्तद्वाच्यतया प्रतीयमानतत्तत्संस्थानवस्तुमुखेन तदभिमानिजीवतदन्तर्यामिपरमात्मपर्यन्तस्यैव वाचकाः" इति। इदं च व्यष्टिनामरूपाणां सर्वेषां जीवानुप्रवेशश्रुतिबलावलम्बेनोक्तम्। उक्तं च श्रीमद्गीताभाष्ये—"जघन्यगुणवृत्तिस्था अधोगच्छन्ति तामसाः" इति—"अथ तामसास्तु जघन्यगुणवृत्तिस्थाः—उत्तरोत्तरनिकृष्टतमोवृत्तिषु स्थिता अधो गच्छन्त्यन्त्यत्वं ततस्तिर्यक्त्वम्, ततः कृमिकीटादिजन्म,

तथा देव, मनुष्य, यक्ष, राक्षस, पक्षी, वृक्ष, लता, काष्ठ, शिला, तृण और घट, पट इत्यादि शब्द—जो प्रकृति और प्रत्यय के योग से बने हैं, वे लोक में किसी न किसी अर्थ के वाचक प्रसिद्ध हैं—इनके वाच्यार्थ के रूप में लोक में प्रसिद्ध सन्निवेशविशेषविशिष्ट जड़पदार्थरूपी शरीरों को बतलाते हुए उनमें अभिमान रखने वाले तथा उनके अन्दर रहने वाले जीवात्माओं का भी वर्णन करते हुए उन जीवों में अन्तर्यामी के रूप से विराजमान परमात्मा तक के वाचक होते हैं। सभी जड पदार्थों में जीवों के सद्भाव और उनमें ईश्वर के सद्भाव को मानकर ही यह बात कही गई है। तथा उपनिषद् में भी यह अर्थ वर्णित है कि ईश्वर ने समष्टि तत्त्वों की सृष्टि करने के बाद व्यष्टि नामरूपों का निर्माण करने के पूर्व ही यह संकल्प किया कि "अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि"। इस जीवात्मा से विशिष्ट होकर हम इन जड पदार्थों में प्रवेश करके इनके नामरूप व्याकरण स्थित करेंगे। इससे सिद्ध होता है कि जड पदार्थों में आत्मा के रूप में जो जीव रहते हैं, उन जीवों भी अन्तरात्मा के रूप में परमात्मा रहते हैं। इससे फलित होता है कि शिला और काष्ठ इत्यादि भी जीव के ही शरीर हैं। किंच, श्रीमद्गीताभाष्य में "जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः" इस गीता श्लोकखण्ड की व्याख्या में यह कहा गया है कि तामस जीव उत्तरोत्तर निकृष्ट तमोवृत्तियों में रहते हैं, और वे अधोगति को प्राप्त होते हैं। तामस जीव चाण्डाल इत्यादि अन्त्य जाति में जन्म लेते हैं, उसके बाद तिर्यग्योनि में जन्म लेकर पुनः कृमि, कीट आदि के रूप में जन्म लेते हैं, उसके बाद स्थावरों में, उसके बाद गुल्म और लता में, पुनः शिला, काष्ठ और लोष्ट आदि के रूप को प्राप्त होते हैं। यहाँ पर काष्ठ, शिला और लोष्ट के रूप में जीवों के जन्म ग्रहण के इस वर्णन से यह सिद्ध होता है कि शिला इत्यादि भी जीवों के शरीर हैं। गुल्म और लता स्थावर हैं। यहाँ गुल्म और लता का स्थावर से पृथक् उल्लेख किया गया है, वह किस अभिप्राय से किया गया है ? ऐसे प्रश्न का उत्तर यह है कि गुल्म और लता स्थावर होने पर भी यहाँ वृक्षों को बतलाने के लिये स्थावर शब्द प्रयुक्त हुआ है, स्थावर शब्द का अर्थ यहाँ गुल्म और लता को छोड़कर वृक्ष इत्यादि होते हैं। जिस प्रकार गौ और बैल गोशब्द का अर्थ होने पर भी "गौ को लाओ, बैल को लाओ" इस वाक्यों में बैल का अलग

ततः स्थावरत्वम्, ततोऽपि गुल्मलतात्वम्, ततश्च शिलाकाष्ठलोष्टादित्वं गच्छन्तीत्यर्थः" इति। अत्र स्थावरशब्दो गोबलीवर्दनयाद् वृक्षादिस्थावराख्यविशेषविषयो ज्ञेयः।

जङ्गमं चतुर्धा देवमनुष्यतिर्यङ्नारकिसंस्थानभेदात्। असुरयक्षराक्षसादयोऽपि देवयोनयः। भूलोकवर्तिब्रह्मक्षत्रियविट्शूद्रादयो मनुष्ययोनयः। तेषां तु श्रुतिस्मृत्युक्तविधिनिषेधविषयता। देवादीनामपि साऽस्त्येव, प्रायश्चित्ताध्वरतपश्चर्याब्रह्मविद्यादिश्रवणात्। मृगपक्षिसरीसृपादयस्तिर्यग्योनयः। नारकिणस्तु रौरवादिषु दुःखैकाश्रयदुस्त्यजविग्रहाः। जङ्गमं पुनर्द्विविधम्—योनिजमयोनिजं चेति। इदं देवादिषु त्रिष्वपि संभवति, प्रजापतिमधुकैटभधृष्टद्युम्नैरावतस्वेदजादि-

उल्लेख होने से ही गो शब्द बैल व्यतिरिक्त गो का वाचक माना जाता है। उसी प्रकार उस "गोबलीवर्दन्याय" के अनुसार यहाँ स्थावर शब्द गुल्म और लता से व्यतिरिक्त वृक्षों का वाचक होता है।

'जङ्गमम्' इत्यादि। जंगम शरीर—जो चलने फिरने वाला है, वह चार प्रकार का है। (१) देव (२) मनुष्य (३) तिर्यक् और (४) नारकि। इस प्रकार अवयव सन्निवेश में भेद होने से जंगम चार प्रकार का है। उनमें असुर, यक्ष और राक्षस इत्यादि देवयोनि हैं। भूलोक में विद्यमान ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र इत्यादि मनुष्ययोनि हैं। इन मनुष्य शरीर वाले जीवों को श्रुति और स्मृति से प्रतिपादित विधि और निषेध को पालन करने में अधिकार है। देवता इत्यादि को भी वैसा अधिकार है, क्योंकि उनके द्वारा प्रायश्चित्त, याग, तपश्चर्या और ब्रह्मविद्या इत्यादि के अनुष्ठान करने की बात शास्त्रों में वर्णित है। मृग, पक्षी और सर्प इत्यादि तिर्यग्योनि हैं। नारकि वे शरीर हैं जो रौरव इत्यादि नरकों में प्राप्त होते हैं, जिनसे दुःख ही भोगा जाता है, तथा जो इच्छा होने पर त्यागे नहीं जा सकते। जंगम शरीर पुनः प्रकारान्तर से दो प्रकार का है। (१) योनिज, अर्थात् योनि से उत्पन्न होने वाले और (२) अयोनिज, अर्थात् योनि से न उत्पन्न होने वाले। ये उभयविध शरीर देव इत्यादि सब में होते हैं, क्योंकि देवों में प्रजापति अर्थात् ब्रह्मा, मधु और कैटभ इत्यादि मनुष्यों में धृष्टद्युम्न इत्यादि, तिर्यक् में ऐरावत और स्वेदज मशक इत्यादि अयोनिज हैं। यह अर्थ शास्त्रसिद्ध है। नारकिशरीर अयोनिज ही हैं। उन योनिजों में ही पञ्चमाहुति की अपेक्षा होती है। उपनिषद् में पञ्चाग्निविद्या में द्युलोक, पर्जन्य, पृथिवी, पुरुष और स्त्री इन पाँच अग्नियों में श्रद्धा, सोम, वृष्टि, अन्न और रेत इन पाँच आहुतियों के हवन की बात कही गई है। उनमें स्त्री में पुरुष के द्वारा रेत का समर्पण पंचमाहुति कही गई है। योनिज शरीरों में ही इसकी आवश्यकता है। योनिप्राप्ति के पूर्व जीव को इन आकाश, वायु, धूम, अभ्र, मेघ, वृष्टि, व्रीह्यादि और रेतस्सिक् अर्थात् रेत का सेक करने वाले पितृशरीर में—जो दूसरे जीवों के शरीर हैं—संसर्गमात्र होता है। यह नहीं कि जीव आकाश आदि

दर्शनात्। तत्रयोनिजेष्वेव पञ्चमाहुत्यपेक्षा। योनिप्राप्तेः पूर्वमाकाश-वायुधूमाभ्रमेघवृष्टिव्रीह्यादिरेतस्सिक्षु अन्यशरीरेषु संसर्गमात्रम्। तत्र व्रीह्यादिप्राप्तेः पूर्वं शीघ्रमेव निष्क्रमणम्। ततः परं दुर्निष्प्रपतनम्। द्युपर्जन्यपृथिवीपुरुषानन्तरं पञ्चमे योषिदग्नौ हुतस्य [५८]तत्तत्कालप्रति-नियतपरिणामविशेषादय आयुर्वेदयोगादिशास्त्रेषु विशदमवसेयाः। सप्तधातूनां शुक्रशोणितसंभवत्वप्रकारः प्रकृतिविकृतिभावनियतवात-पित्तकफादिप्रपञ्चो नाड्यादिविशेषतत्परिमाणादयश्च तेष्वेवावसेयाः। एवं जरायुजाण्डजोद्भिज्जस्वेदजभेदोऽपि भाव्यः।

शरीर वाला बनता हो। व्रीहि आदि को प्राप्त करने के पूर्व जीव जिन आकाश आदि में अवस्थित रहता है, उनसे शीघ्र निकल कर दूसरे में पहुँच जाता है। व्रीहि आदि में पहुँचने के बाद तो उनसे विलम्ब से ही जीव को निकलना पड़ता है। यह अर्थ "अतो वै खलु दुर्निष्प्रपतनम्" इस श्रुति वाक्य से प्रमाणित है। द्युलोक, पर्जन्य, पृथिवी और पुरुष में—जो अग्नि के रूप में हैं—हवन होने के बाद पाँचवें स्त्री रूपी अग्नि में भूतसूक्ष्म-विशिष्ट जीव का हवन होने पर वह हुत द्रव्य उन उन [५८]कालों में होने वाले जिन जिन परिणाम विशेषों को प्राप्त होता है, वे परिणाम विशेष आयुर्वेद और योगादिशास्त्रों में विशद वर्णित हैं, उन शास्त्रों के अनुसार वे जानने योग्य हैं। शुक्र एवं शोणित से सप्तधातुओं की उत्पत्ति का प्रकार; प्रकृतिविकृतिभाव में रहने वाले वात, पित्त और कफ इत्यादि का प्रपञ्च; नाड़ी इत्यादियों की विशेषतायें तथा उनका परिमाण इत्यादि अर्थ उन उपर्युक्त शास्त्रों से ही जानने योग्य हैं। इस प्रकार भी शरीरों का विभाग होता है कि शरीर चार प्रकार के हैं—(१) जरायुज जो गर्भ कोश से उत्पन्न होते हैं, (२) अण्डज

५८. गर्भोपनिषद् में कहा गया है कि "ऋतुकाले संप्रयोगादेकरात्रोषितं कलिलं भवति। सप्तरात्रोषितं बुद्बुदं भवति। अर्धमासाभ्यन्तरेण पिण्डो भवति। मासाभ्यन्तरेण कठिनो भवति। मासद्वयेन शिरः कुरुते। मासत्रयेण पादप्रवेशो भवति। अथ चतुर्थे मासेऽङ्गुलिजठरकटिदेशो भवति। पञ्चमे मासे पृष्ठवंशो भवति। षष्ठे मासे नासाक्षिश्रोत्राणि भवन्ति। सप्तमे मासे जीवेन संयुक्तो भवति। अष्टमे मासे सम्पूर्णो भवति।" अर्थ—ऋतुकाल में शुक्र और शोणित का संयोग होने पर गर्भ में एक रात्रि में ही शुक्र और शोणित कलिल के रूप में परिणत हो जाते हैं। ये ही सात रात्रि में बुद्बुद एवं अर्धमास के अन्तर्गत पिण्ड बन जाते हैं। तथा पुनः एक मास में कठिन होकर दूसरे मास में शिर को उत्पन्न करते हैं। और तीन मासों में पाद प्रवेश होकर चतुर्थ मास में अंगुलि, उदर और कटि प्रदेश का आविर्भाव होता है। इसी क्रम से पञ्चम मास में पृष्ठवंश उत्पन्न होकर षष्ठ मास में नासिका, नेत्र और श्रोत्र उत्पन्न होते हैं। तथा सप्तम मास में जीव से संयुक्त होकर अष्टम मास में पूर्णाङ्ग से सम्पूर्ण होता है। इस प्रकार गर्भोपनिषद् में तत्तत्कालों में होने वाले परिणाम वर्णित हैं।

(व्यष्टिजीवशरीराणामीश्वरशरीरत्वविषयेमतभेदवर्णनम्)

एषां च व्यष्टिजीवशरीराणामीश्वरं प्रति शरीरत्वं सद्वारकमद्वारकं चेत्येकः संप्रदायः। अद्वारकमेवेत्यन्यः। प्रथमस्तु पक्षः प्राचुर्येण भाष्यकारव्यवहारैः सूच्यते। तत्त्वरत्नाकरेऽपि स एवोक्तः, "चेतनाचेतनयोरविशिष्टं तं प्रति शरीरत्वम्" इत्यादिवचनात्। द्वितीयस्तु[५९] पक्षो

जो पक्षी इत्यादि अण्डों से उत्पन्न होते हैं, (३) उद्भिज्ज जो वृक्ष इत्यादि भूमि को फोड़कर निकलते हैं, और (४) स्वेदज जो मशक इत्यादि स्वेद से अर्थात् पसीने से उत्पन्न होते हैं। शरीर का यह विभाग भी ध्यान देने योग्य है।

(व्यष्टि जीव शरीरों में यह ईश्वर शरीरता के विषय में मतभेद)

पञ्चीकरण के बाद ब्रह्माण्ड निर्माण होकर होने वाली सृष्टि व्यष्टिसृष्टि कहलाती है। इस व्यष्टिसृष्टि में जीवों को जो शरीर मिलते हैं, वे ईश्वर के शरीर हैं। वे ईश्वर के शरीर कैसे होते हैं? इस विषय में दो संप्रदाय हैं। एक संप्रदाय यह मानता है कि वे जीव के द्वारा तथा स्वयं भी ईश्वर के शरीर होते हैं। दूसरा संप्रदाय यह है कि वे जीव के द्वारा ही ईश्वर के शरीर बनते हैं। इन दोनों संप्रदायों में प्रथम संप्रदाय को श्रीभाष्यकार स्वामीजी के वचनों से विशेष समर्थन प्राप्त है। तथा श्रीभाष्यकार ने कई स्थानों में यह भी कहा है कि शरीर वाचक सभी शब्द जीव द्वारा परमात्मा में पर्यवसान पाते हैं। इस कथन से यही सिद्ध होता है कि जीव का शरीर जीव के द्वारा परमात्मा का ही शरीर है। अन्य प्रसङ्गों में भी श्रीभाष्यकार ने यह कहा है कि चेतन और अचेतन दोनों परमात्मा के शरीर हैं और इस कथन से यह स्पष्ट है कि जीव का शरीर साक्षात् परमात्मा का शरीर होता है। अतः इन उभयविध वचनों के अनुसार यह मानना पड़ता है कि श्रीभाष्यकारस्वामीजी जीव शरीरों को जीव द्वारा तथा स्वयं दोनों प्रकारों से परमात्मा का शरीर मानते हैं, तत्त्वरत्नाकर में भी इस प्रकार वर्णित है कि चेतन और अचेतन समान रूप से ईश्वर के शरीर होते हैं। [५९]दूसरा पक्ष विवरणकार के द्वारा स्वीकृत है और षडर्थसंक्षेप में शंका समाधान

---

५९. द्वितीय पक्ष को स्वीकार करने वाले विवरणकार यह कहते हैं कि यदि अचेतन पदार्थ जीव और ईश्वर के साक्षात् शरीर हैं तो इस न्याय के—कि शरीरवाचक शब्द शरीरी आत्मा तक के वाचक होते हैं—अनुसार यह प्रश्न उठता है, कि क्या अचेतनवाचक शब्द अचेतनों के शरीरी बने हुए जीव और ईश्वर को एक काल में बताते हैं, अथवा क्रम से बताते हैं? इनमें प्रथम कल्प समीचीन नहीं है क्योंकि यदि अचेतनवाचक शब्दों से अचेतनों के आत्मा बने हुए जीवात्मा और परमात्मा का एक काल में प्रतिपादन होता तो यह सिद्धान्त—कि शरीरवाचक शब्द परमात्मा में पर्यवसान पाते हैं, जीव में नहीं—खण्डित हो जाता है, क्योंकि अचेतन शरीरवाचक शब्दों से अचेतन शरीरक जीवात्मा एवं अचेतन शरीरक परमात्मा का एक साथ प्रतिपादन

विवरणकाराङ्गीकृतः । षडर्थसंक्षेपे ह्यचितो जीवेश्वरयोर्देहत्वात्तद्वाचिशब्दजनितधियामुभयत्र पर्यवसानम्, भयोरपि स्वयमेव भानाउद् द्विर्भानं चाशङ्क्योक्तम् "नाचितो जीवाद्वरा ब्रह्मशरीरत्वात्" इति । विवरणेऽप्ययमेवार्थः प्रपञ्चितः ।

के रूप में यह अर्थ वर्णित है। शंका—अचेतन शरीर और जीव ईश्वर का ही शरीर है तथा यह प्रसिद्ध है कि शरीर वाचक शब्द आत्मा का भी वाचक है। अचेतन शरीर वाचक शब्दों के विषय में यह मानना होगा कि वे उन अचेतन शरीरों के आत्मा बने हुए जीव ईश्वर के वाचक हैं। इसलिये उनसे होने वाले बोध का जीव और ईश्वर में पर्यवसान होता है। जिस प्रकार पुष्पवन्त शब्द से बताये जाने वाले चन्द्र और सूर्य परस्पर में विशेष्यविशेषणभाव के विना ही समान रूप से विशेष्यरूप से बताये जाते हैं, उसी प्रकार अचेतन शरीर वाचक शब्दों द्वारा आत्मा के रूप में बताये जाने वाले जीव और ईश्वर परस्पर में विशेष्यविशेषणभाव को न लेकर समान रूप से विशेष्य रूप से बताये जायेंगे। मनुष्य शब्द से मनुष्य शरीरक जीव और मनुष्य शरीरक ईश्वर ऐसा बोध होगा। अतः इसी प्रकार इतर शब्दों के विषय में भी समझना चाहिये। यह एक प्रकार की प्रतिपादन रीति है। दूसरी यह है कि अचेतन शरीर वाचक शब्द उस शरीर के आत्मा जीवात्मा का बोध कराता हुआ उस जीवात्मा के आत्मा

होने पर अचेतनशरीरवाचक शब्दों का जीवात्मा में भी पर्यवसान सिद्ध होता है। जिस प्रकार पुष्पवन्त शब्द से प्रतिपादित सूर्य और चन्द्र में परस्पर विशेष्यविशेषणभाव नहीं होता है, उसी प्रकार अचेतनशरीरवाचक शब्दों द्वारा प्रतिपादित जीवात्मा और परमात्मा में भी विशेष्यविशेषणभाव नहीं होगा। ऐसी स्थिति में जीवात्मा में भी शब्दों का पर्यवसान अपरिहार्य है। और भी उपर्युक्त सिद्धान्त में बाधा अवश्य पड़ेगी। अचेतनशरीर वाचक शब्दों से बोधित शरीरी जीवात्मा और परमात्मा परस्पर में विशेष्यविशेषणभाव को न लेकर जब स्वतन्त्ररूप में प्रतीत होते हैं, तब यह नहीं कहा जा सकता है कि इसमें ही पर्यवसान होता है, दूसरे में नहीं। यदि यह द्वितीय कल्प—कि अचेतनशरीर वाचक शब्द क्रम से शरीरी जीवात्मा और परमात्मा का प्रतिपादन करते हैं—माना जाय तो शब्द व्यापार की आवृत्ति माननी होगी। तथा यह भी मानना होगा कि शब्द एक अर्थ अर्थात् जीवात्मा का प्रतिपादन करने के बाद परमात्मा का प्रतिपादन करता है। ऐसी स्थिति में शब्द में "विरम्य व्यापार" दोष उपस्थित होगा। अतः दोनों ही कल्प दोषाक्रान्त हैं, ऐसी आशंका करके विवरणकार ने यह कहा है कि अचेतनद्रव्य जीव द्वारा ही परमात्मा का शरीर माना जाता है, साक्षात् नहीं। अचेतनद्रव्यों का परमात्मा के प्रति शरीरत्व सद्वारक ही है, अद्वारक नहीं। अत एव अचेतन शरीरवाचक शब्द अचेतन द्रव्यों के द्वारा आत्मा जीवात्मा को बतलाते हुए उन जीवात्माओं के आत्मा परमात्मा तक का बोध करा कर विश्रान्त हो जाते हैं। इस पक्ष में उपर्युक्त दोषों की सम्भावना ही नहीं है। यह विवरणकार का मत है।

अयं च विवादो देवमनुष्यादिव्यष्टिदेहविषयः, दिव्यमङ्गलविग्रहाद्यचित्सु सद्वारकत्वायोगात्। विवरणेऽपि हि तमःप्रभृतीनामपि शरीरत्वनिर्देशविरोधपरिहाराय "आदिसृष्टौ तु" इत्यादिना समष्टितत्त्वानां साक्षात् परशरीरत्वमुक्तम्। तेजोऽबन्नसृष्टिसमनन्तरभाविदेवमनुष्यादिनामरूपव्याकरणमात्र एव "अनेन जीवेन" इत्यादिश्रुत्यनुसारेण सद्वारकत्वम्। तत्राप्यद्वारकं सद्वारकं च शरीरत्वे न कश्चिद्दोषः। उभयपर्यवसानमपि विशेषमूलप्रयोगभेदप्रतिनियमात् परिहृतम्। अत एव न द्विर्भानमपि।

परमात्मा तक का बोध करा कर विश्रान्त होता है, क्योंकि जीवात्मा परमात्मा का शरीर होने के कारण जीवात्मवाचक शब्द वह परमात्मा का बोध कराने में समर्थ है। इस प्रकार मनुष्य इत्यादि शब्दों से परमात्मा का—मनुष्यशरीरक परमात्मा और मनुष्यशरीरक जीवशरीरक परमात्मा का दो बार बोध होगा, तथा उनके साथ जीव का भी होगा। परन्तु यह उचित नहीं कि कोई भी शब्द किसी भी अर्थ का दो बार ज्ञान नहीं कराता है। इसका उत्तर क्या है? इस प्रकार आशंका करके षड्र्थसंक्षेपकार ने यह उत्तर दिया है कि अचेतन जीव द्वारा ही परमात्मा का शरीर होता है, किन्तु साक्षात् नहीं। शरीरवाचक शब्द आत्मा तक का वाचक है। इस न्याय के अनुसार मनुष्य आदि शब्द मनुष्यादिशरीरक जीवशरीरक परमात्मा का बोध कराते हैं। परमात्मा का बोध दो बार होने की संभावना नहीं है। इससे सिद्ध होता है कि षडर्थसंक्षेपकार द्वितीय संप्रदाय को मानते हैं। विवरण ग्रन्थ में भी यह अर्थ विस्तार से वर्णित है।

'अयं च' इत्यादि। ये जड़ पदार्थ क्या जीव के द्वारा परमात्मा के शरीर होते हैं? अथवा साक्षात् भी शरीर होते हैं? देव, मनुष्य आदि व्यष्टि देहों से संबन्ध रखते हैं, क्योंकि श्रीभगवान् के दिव्यमंगलविग्रह तथा प्रकृति इत्यादि समष्टितत्त्व साक्षात् परमात्मा के ही शरीर हैं, ये जीव के द्वारा परमात्मा के शरीर नहीं बन सकते, क्योंकि उन शरीरों में जीव आत्मा के रूप में है ही नहीं, अत एव इन शरीरों में सद्वारकत्व का प्रश्न ही नहीं उठता। अत एव विवरण ग्रन्थ में "आदिसृष्टौ तु" इत्यादि पंक्तियों से यही कहा गया है कि प्रकृति इत्यादि समष्टि तत्त्व साक्षात् परमात्मा के शरीर हैं, जीव के द्वारा नहीं, क्योंकि उनमें आत्मा के रूप में जीवों की अवस्थिति नहीं है। वे तत्त्व अन्तर्यामीब्राह्मण में परमात्मा के शरीर कहे गये हैं। उनसे विरोध न हो एतदर्थ यही मानना चाहिये कि वे तत्त्व साक्षात् ईश्वर के ही शरीर हैं, जीव के द्वारा नहीं। तेज, जल, पृथिवी की सृष्टि के बाद होने वाले देव मनुष्य इत्यादि के नामरूपव्याकरण में "अनेन जीवेन" इत्यादि श्रुतियों से यह फलित होता है कि देव और मनुष्य इत्यादि शरीर जीव के द्वारा परमात्मा का शरीर बनते हैं। व्यष्टिसृष्टि में भी देव मनुष्यादि शरीरों के विषय में यदि यह कहा जाय—कि वे साक्षात् एवं जीव के

न चैकस्य युगपदनेकं प्रति शरीरत्वमनुपपन्नम्, तल्लक्षणयोगेन तदुपपत्तेः, अनेकं प्रति शेषत्वादिवत्। न च स्वतो जीववच्छरीरभूतस्य त्रिगुणद्रव्यस्य जीवानुप्रविष्टसंघातविशेषदशामात्रेणेश्वरं प्रति शरीरत्वमपसरति। न च तदन्यद् द्रव्यं द्रव्याभेदात्, व्याकृतभूतत्वगादीन् प्रति चेश्वरस्यान्त-

द्वारा भी परमात्मा के शरीर होते हैं—तो कोई दोष नहीं। जिन दोषों को लेकर शंका की गई है, उन दोषों का समाधान इस प्रकार किया जा सकता है—दोनों में पर्यवसान होने की जो शंका की गई है उसका परिहार यह है कि जहाँ पर अनन्यथासिद्ध परमात्मलिङ्ग के आधार पर परमात्मा की उपस्थिति अनिवार्य रूप से होती है, वहाँ जीव उन जड़ शरीरों का—जिनका उल्लेख शब्दों से होता है—आत्मा होने पर भी जीवात्मा का स्वतन्त्ररूप में भान नहीं हो सकता है, किन्तु परमात्मा का विशेषण बनकर ही वहाँ जीव, बुद्धयारूढ़ होता है। जहाँ परमात्मा का सूचक लिङ्ग नहीं है, वहाँ विवक्षा के अनुसार जीव स्वतन्त्ररूप में बुद्धयारूढ़ हो सकता है। और जहाँ परमात्मा को सूचित करने वाले लिङ्ग हैं, वहाँ परमात्मा के प्रति विशेषण रूप में ही जीव शब्द से बोधित होता है। इस प्रकार मानने से जीव और ईश्वर को दो बार प्रतिभासित होने की शंका दूर हो जाती है, क्योंकि परमात्मलिङ्ग वाले प्रसङ्गों में जीवात्मा विशेषण रूप में तथा ईश्वर विशेष्य रूप में एक बार ही शब्द के द्वारा प्रतिपादित होते हैं।

'न चैकस्य' इत्यादि। शंका—जड़ पदार्थ एक समय में ही जीव और ईश्वर के शरीर कैसे हो सकते हैं? क्योंकि यह कहीं नहीं देखा गया है कि एक शरीर दोनों जीवों के शरीर बने हों। भले विभिन्न काल में एक जड़ पदार्थ दोनों चेतनों के शरीर बनें, परन्तु एक ही समय में दोनों चेतनों के शरीर नहीं बन सकते। एक प्रकार से यह माना जाता है कि जिस समय में यह जड़ पदार्थ जीव का शरीर बन कर रहता है, उसी समय में वह ईश्वर का भी शरीर है। परन्तु यह कैसे संगत हो? समाधान—एक ही जड़ पदार्थ यदि दोनों चेतनों के आधेय, विधेय एवं शेष हो तो शरीर लक्षण के घट जाने के कारण वह दोनों चेतनों का शरीर भी हो सकता है, क्योंकि देव मनुष्य इत्यादि शरीर एक ही समय में जीव और ईश्वर के आधेय, विधेय एवं शेष बनकर रहते हैं। अतः वे दोनों के शरीर माने जा सकते हैं। लोक में यह देखा जाता है कि जिस एक वस्तु में दोनों का स्वामित्व है, वह वस्तु दोनों की होकर रहती है, उसी प्रकार एक शरीर जीव और ईश्वर का होकर रह सकता है। किंच, जिस प्रकार चेतन जीव परमात्मा का शरीर है, उसी प्रकार अचेतन प्रकृति द्रव्य भी परमात्मा का शरीर है। वही प्रकृतिद्रव्य विलक्षणसंघातविशेष दशा को प्राप्त करके शरीर बन जाता है, जिसमें जीव अनुप्रविष्ट रहता है। इस दशा को प्राप्त करने के कारण ही प्रकृतिद्रव्य ईश्वर

र्यामित्वात्। तत एव च तेषां तच्छरीरत्वं श्रूयते। सुषुप्तिमूर्च्छाद्यवस्थासु च स्वाभाविकमीश्वरनियाम्यत्वमेव देहदेहिनोर्दृश्यते। अत इदमद्वारकनियमनं तत्पक्षे न स्यात्। जीवसत्तामात्रं च न देहनियमनौपयिकम्, तदानीं ज्ञानेच्छारहिततया तस्य गगनादिसत्तातुल्यत्वात्। अतः सर्वावस्थानां सर्वद्रव्याणामीश्वरं प्रत्येव स्वतः शरीरत्वम्, जीवं प्रति तु तत्कर्मकृतमिति समीचीनोऽयं पन्थाः।

एनामात्मतिरस्क्रियायवनिकामिच्छाविहारस्थलीं
निर्व्यापारविभावरीसहचरीं निद्रामनिद्रात्मनः।

शरीरत्व को त्याग दे, यह संभव नहीं। अतः जो प्रकृति द्रव्य ईश्वर का शरीर है, वही सदा ईश्वर का शरीर होकर रहेगा, किसी दशा विशेष को प्राप्त करने पर भी उससे शरीरत्व नहीं हट सकता, पाञ्चभौतिक शरीर इत्यादि प्रकृतिद्रव्य से भिन्न द्रव्य नहीं हैं, किन्तु प्रकृतिद्रव्य और शरीर इत्यादि एक ही वस्तु हैं। शरीरादि रूप में बनने पर भी प्रकृति द्रव्य साक्षात् ईश्वर का शरीर है। किंच, अन्तर्यामिब्राह्मण में नामरूप व्याकरण के बाद बनने वाले भूत और त्वचा इत्यादि को परमात्मा का शरीर तथा परमात्मा को इनका अन्तर्यामी कहा गया है। इससे यही सिद्ध होता है कि ये सभी साक्षात् ईश्वर के शरीर हैं। किंच, सुषुप्ति और मूर्च्छा इत्यादि अवस्थाओं में जीव और उसके शरीर दोनों स्वभावतः ईश्वर के नियाम्य होकर रहते हैं। यह अर्थ स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है। उस समय जीव शरीर का नियमन नहीं करता किन्तु परमात्मा ही साक्षात् शरीर पर नियमन करते हैं। यह साक्षात् नियमन उनके मत में नहीं संगत होगा, जो देव और मनुष्य इत्यादि शरीरों को जीव के द्वारा ही भगवान् का शरीर मानते हैं। यद्यपि सुषुप्ति और मूर्च्छा इत्यादि प्रसङ्गों में जीव उन शरीरों में रहते हैं, किन्तु उतने ही मात्र से नियमन नहीं हो सकता है, नियमन के लिये ज्ञान और इच्छा अपेक्षित है। उन प्रसङ्गों में जीव ज्ञान एवं इच्छा से रहित होकर आकाश के समान पड़े रहते हैं, अतः उतने मात्र से भी नियमन नहीं हो सकता। इससे यही मानना पड़ता है कि उन प्रसङ्गों में शरीर साक्षात् ईश्वर का नियाम्य होकर रहता है। उन शरीरों को साक्षात् ईश्वर का शरीर मानना चाहिये। इससे यही उत्तम निष्कर्ष निकलता है कि सब तरह की अवस्थाओं में रहने वाले सभी द्रव्य स्वभावतः ईश्वर के शरीर बनकर रहते हैं। उनका जीवों के प्रति जो शरीरत्व होता है, वह कर्म के ही कारण है। यही निर्णय समीचीन है।

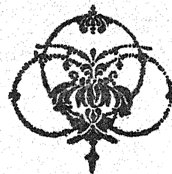
'एनाम्' इत्यादि। यह जड़ द्रव्य प्रकृति यथावस्थित आत्मानुभव पर प्रतिबन्ध डालने वाली है और श्री भगवान् की स्वेच्छा से लीला करने का स्थान भी है। परमात्मा प्रलय काल में निर्व्यापार होकर रहते हैं, वह काल उनके लिये रात्रि के समान है, उस प्रलयरूपी रात्रि में यह प्रकृति परमात्मा की सहचरी बन कर साथ

ब्रह्मस्तम्बमहेन्द्रजालरचनापिञ्छावलीं　श्रीमतो
विष्णोर्लोहितशुक्लकृष्णशबलां　विद्यामविद्यातनुम् ॥२७॥

इति श्रीकवितार्किकसिंहस्य सर्वतन्त्रस्वतन्त्रस्य श्रीमद्वेङ्कटनाथस्य
वेदान्ताचार्यस्य कृतिषु　न्यायसिद्धाञ्जने
जडद्रव्यपरिच्छेदः प्रथमः ॥

रहती है। तथा प्रकृति निद्रा शून्य सर्वज्ञ परमात्मा की योगनिद्रा कही जाती है। परमात्मा ब्रह्मा से लेकर स्तम्ब पर्यन्त की सृष्टि करते हैं, यह सृष्टि इन्द्रजाल के समान है, इन्द्रजाल में जिस प्रकार मयूर पिच्छ महान् उपकरण है, उसी प्रकार सृष्टि में परमात्मा की यह प्रकृति महत् उपकरण है। यह प्रकृति "लोहितशुक्लकृष्णा" कह कर उपनिषत् में वर्णित है, क्योंकि यह लोहित रूप वाले तेज के रूप में, शुक्ल रूपवाले जल के रूप में तथा कृष्ण रूपवाली पृथिवी के रूप में परिणत होती है। प्रकृति विद्या अर्थात् आत्म-परमात्म ज्ञान का विरोधी होने से अविद्या कहलाती है, तथा यही प्रकृति श्रीमन्नारायण भगवान् की प्रिय वस्तु भी है। अतः इस प्रकृति को हम अच्छी तरह से जान लें।

इस प्रकार कवितार्किकसिंह सर्वतन्त्रस्वतन्त्र श्रीमान् वेंकटनाथ वेदान्ताचार्य
की कृतियों में न्यायसिद्धाञ्जन का प्रथम जड़द्रव्य परिच्छेद सम्पूर्ण हुआ।



जीवपरिच्छेदः

(जीवस्य लक्षणं देहातिरेकश्च)

अथ जीवः। अल्पपरिमाणत्वे सति ज्ञातृत्वम्, 'शेषत्वे सति ज्ञातृत्व-

(जीव का लक्षण)

आगे जीव का निरूपण किया जाता है। जीवात्मा के बहुत से लक्षण हैं। उनमें से दो लक्षणों का उल्लेख किया जाता है। (१) जो अल्पपरिमाण वाला तथा ज्ञाता हो वह जीव है। इस लक्षण में ईश्वर में अतिव्याप्ति दोष को दूर करने के लिये 'अल्प परिमाण वाला' ऐसा कहा गया है। जड परमाणु आदि में अतिव्याप्ति को दूर करने के लिए 'ज्ञाता' ऐसा कहा गया है। (२) जो शेष अर्थात् दूसरे के लिये होता हुआ ज्ञाता हो वह जीव है। जीव ईश्वर के लिये हुआ करता है, तथा ज्ञाता है। इस प्रकार उसमें लक्षण का समन्वय है। इस लक्षण में ईश्वर में अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये 'शेषत्व' का निवेश किया गया है। ईश्वर किसी का शेष नहीं है। प्रकृत्यादि अचेतन पदार्थों में अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये इस लक्षण में 'ज्ञातृत्व' का निवेश किया गया है। प्रकृत्यादि पदार्थ ईश्वर का शेष[1] होने पर भी ज्ञाता नहीं है। अतः अतिव्याप्ति दूर हो जाती है।

---

१. 'शेषत्वे सति ज्ञातृत्वम्' ऐसा जो जीव का लक्षण कहा गया है। उसके विषयमें यह शङ्का है कि इस लक्षण में अतिव्याप्ति दोष है। सिद्धान्त में श्री महालक्ष्मी जी ईश्वर कोटि में मानी जाती हैं। इसी ग्रन्थकार ने इतर ग्रन्थों में श्री महालक्ष्मी जी का अन्तर्भाव ईश्वर कोटि में माना है। महालक्ष्मी जी ईश्वरकोटि में अन्तर्भूत हैं, जीवकोटि में नहीं। अत एव वह अलक्ष्य हैं। उनमें उपर्युक्त लक्षण विद्यमान हैं, क्योंकि महालक्ष्मी जी श्रीनारायण भगवान् का शेष हैं, तथा ज्ञान का आश्रय हैं। इस प्रकार अलक्ष्य महालक्ष्मी जी में उपर्युक्त लक्षण विद्यमान हैं। अत एव अतिव्याप्ति होती है। इसे कैसे दूर करना होगा ? समाधान—कई सिद्धान्ती एकदेशी श्री महालक्ष्मी जी को जीवकोटि में मानते हैं। उनके मतानुसार महालक्ष्मी जी भी लक्ष्य हैं। उनमें लक्षण रहें, यह उचित ही है। अतः अतिव्याप्ति नहीं होगी। ग्रन्थकार इत्यादि सिद्धान्ती महालक्ष्मी जी का ईश्वर कोटि में अन्तर्भाव मानते हैं। उनके मत के अनुसार जो अतिव्याप्ति होती है, उसे दूर करने के लिये लक्षण का यह भाव मानना चाहिये कि ईश्वरतापर्याप्त्यधिकरण के प्रति शेष होता हुआ जो ज्ञाता हो, वह जीव है। यही लक्षणवाक्य का तात्पर्य है। सिद्धान्त में ईश्वरत्व श्री महालक्ष्मी जी एवं श्री नारायण भगवान् में माना जाता है। ईश्वरता

मित्यादि तल्लक्षणम्। स तावन्न देहः, प्रत्येकसमुदायचैतन्यादिविकल्पानुपपत्तेः, शरीरभेद इवाभिप्रायभेदप्रसङ्गात्, ममेति व्यतिरेकप्रत्ययात्, [२]सङ्घातत्वादिहेतुभिश्च, अवयविनश्च दूषितत्वात्, सिद्धावपि तद्गुणस्य कारणगुणपूर्वकत्वप्रसङ्गात्। पाकजगुणवत् परिणामविशेषाभ्युपगमेऽपि प्रत्यवयवं चैतन्यप्रसङ्गो दुष्परिहरः। अत एव "तेभ्यश्चैतन्यं किण्वादिभ्यो

(जीव देह नहीं है)

चेतन बनने वाला वह जीव देह नहीं है, क्योंकि उसके विषय में विकल्प करने पर कोई भी पक्ष उपपन्न नहीं होता। शरीर के विषय में यह विकल्प है कि क्या शरीर का प्रत्येक अवयव चेतन है? या उन अवयवों का समुदाय चेतन है? अथवा शरीर रूपी अवयवी चेतन है? इस प्रकार विकल्प करने पर तीनों पक्ष दोषयुक्त होने से अनुपपन्न सिद्ध होते हैं। इनमें यह प्रथम पक्ष—कि शरीर के प्रत्येक अवयवों में चैतन्य है—समीचीन नहीं है, क्योंकि विभिन्न शरीरों में विद्यमान चेतनों में जिस प्रकार कभी कभी अभिप्रायभेद एवं विवाद उपस्थित होता है, उसी प्रकार एक शरीर में विद्यमान प्रत्येक अवयव के चेतन होने पर भी कभी कभी इसमें अभिप्रायभेद तथा विवाद इत्यादि उपस्थित होना चाहिये। किन्तु वैसा नहीं होता। इससे सिद्ध होता है कि शरीर का प्रत्येक अवयव चेतन नहीं है।

किंच, जिस प्रकार 'यह मेरा वस्त्र है, यह मेरा गृह है' ऐसी प्रतीतियों से आत्मा और वस्त्र आदि में भेद प्रमाणित होता है, उसी प्रकार 'यह मेरा शिर है, यह मेरा हाथ है, यह मेरा शरीर है' इत्यादि अबाधित प्रतीतियों से जीवात्मा एवं शिर इत्यादि में भेद भी प्रमाणित होता है। अतः इससे फलित होता है कि शरीर एवं उसके अवयवों को आत्मा मानना उचित नहीं है।

किंच, शरीरावयवों के समुदाय में चैतन्य है, यह पक्ष अनुमान से खण्डित हो जाता है। [२]अनुमान यह है कि शरीरावयवों का यह समुदाय चेतन नहीं है, क्योंकि यह

की पर्याप्ति उन दोनों में है, एक एक में नहीं। अतः वे दोनों ईश्वरतापर्याप्ति के अधिकरण हुए। उन दोनों के प्रति शेष होना यही लक्षण शरीर में अनुप्रविष्ट है। महालक्ष्मी जी भले ईश्वरता के अधिकरण श्री भगवान् के प्रति शेष हों, परन्तु ईश्वरतापर्याप्त्यधिकरण के प्रति शेष नहीं हैं। क्योंकि श्रीलक्ष्मी जी भी ईश्वरता की पर्याप्ति की अधिकरण हैं। श्रीमहालक्ष्मी जी के प्रति महालक्ष्मी जी शेष नहीं हैं, क्योंकि कोई भी अपने प्रति शेष नहीं हो सकता है। कारण यह है कि शेष और शेषी में भेद होने पर ही शेषशेषीभाव संगत होता है। ईश्वरता पर्याप्त्यधिकरण के प्रति शेषत्व ही लक्षणकोटि में निविष्ट है। अतः महालक्ष्मी जी में अतिव्याप्ति नहीं है। लक्षण निर्दुष्ट है। आदि शब्द से "अणुत्वे सति ज्ञातृत्वम्" यह लक्षण संगृहीत होता है।

२. अवयव समुदाय में चैतन्य मानने वाले चार्वाकानुयायियों को समुदाय शब्दार्थ की व्याख्या करनी होगी। वे समुदाय किसे मानते हैं? ऐसा प्रश्न उपस्थित होने

मदशक्तिवत्" इति प्रलापो निरस्तः, सङ्घातदशायां प्रत्यवयवं मदशक्तेः,

समुदायात्मक है, रूप वाला है, तथा बाह्येन्द्रिय से ग्राह्य है। जिस प्रकार समुदायात्मक रूपवान् एवं बाह्येन्द्रिय से ग्राह्य होने से घट आदि पदार्थ चेतन नहीं है, उसी प्रकार शरीरावयवों का समुदाय भी चेतन नहीं हो सकता।

शरीररूपी अवयवी चेतन है, यह तृतीय पक्ष भी समीचीन नहीं है, क्योंकि सिद्धान्त में अवयवी नहीं माना जाता। जडद्रव्य परिच्छेद में अवयवी का खण्डन विस्तार से किया गया है। वही द्रष्टव्य है। 'तुष्यतु' न्याय से अवयवी को मानने पर भी दोष उपस्थित होता है। अवयविवादियों ने यह माना है कि अवयवों से अवयवी उत्पन्न होता है, अवयवों में विद्यमान गुणों से अवयवी में गुण उत्पन्न होते हैं। शिर, हाथ और चरण इत्यादि शरीरावयवों में चैतन्य होने पर ही उनसे शरीररूपी अवयवी में चैतन्य उत्पन्न हो सकता है। शिर इत्यादि अवयवों में चैतन्य होने पर उनमें अभिप्रायभेद और विवाद इत्यादि अनिवार्य हैं। एतदर्थ मानना पड़ता है कि उनमें चैतन्य नहीं है। उनमें चैतन्य न होने पर शरीररूपी अवयवी में चैतन्य कैसे हो सकता है?

प्रश्न—पिठरपाक प्रक्रिया और पीलुपाक प्रक्रिया वैशेषिकादि दार्शनिकों को मान्य है। विजातीय तेजस्संयोगरूपी पाक से अवयवी में पूर्व गुण नष्ट होकर नूतन गुण उत्पन्न होते हैं। यह पिठरपाक प्रक्रिया है। पाक से परमाणुओं में पूर्व गुणों का नाश एवं नूतन गुणों की उत्पत्ति होना पीलुपाक प्रक्रिया है। इनमें पिठरपाक प्रक्रिया के अनुसार यह माना जा सकता है कि शरीररूपी अवयवी में चैतन्यरूपी आगन्तुक धर्म उत्पन्न होता है। इसमें क्या दोष है? उत्तर—पाकज गुणों की तरह शरीररूपी अवयवी में चैतन्य की उत्पत्ति होने पर भी शरीर के प्रत्येक अवयव में चैतन्य की उत्पत्ति माननी होगी, क्योंकि यह देखा

पर उन्हें समुदाय शब्दार्थ को स्पष्ट बतलाना होगा। यदि वे शिर और हाथ इत्यादि अवयवों के पारस्परिक संयोग को समुदाय शब्दार्थ मानते हैं, तो यह दोष उपस्थित होता है कि संयोग एक गुण है, उसमें चैतन्य हो ही नहीं सकता। यदि वे परस्पर मिले हुए हाथ इत्यादि अवयवों को ही समुदाय शब्दार्थ मानते हैं, तो वे ही दोष यहाँ पर उपस्थित होंगे, जो प्रत्येक अवयवों के चैतन्य मानने के पक्ष में दिये गये हैं। यहाँ अनुमान से जो यह सिद्ध किया गया है कि समुदाय चेतन नहीं है। इसके विषय में यह शंका होती है कि चार्वाकानुयायी विद्वान् केवल प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानते हैं, वे अनुमान को प्रमाण नहीं मानते हैं। ऐसी स्थिति में उनके समक्ष अनुमान को प्रमाण रूप में उपस्थित करना कैसे उचित होगा? समाधान—कई चार्वाकानुयायी विद्वान् 'लोकायतम्' इसमें आयत शब्द के द्वारा अनुमान का भी ग्रहण करते हैं, एवं अनुमान का प्रत्यक्ष में अन्तर्भाव करके उसे भी प्रमाण रूप में मानते हैं। भले वे अनुमान को प्रत्यक्ष से बहिर्भूत न मानें, परन्तु उसे प्रत्यक्ष में अन्तर्भूत कराकर प्रमाण मानते हैं। ऐसी स्थिति में उनके प्रति अनुमान को प्रमाण रूप में उपस्थित करने में कोई दोष नहीं है।

[3]रसविशेषादिवत्। अस्तु तर्हि भूतावयवविशेषः शीघ्रसंचारी स्थायी वा ज्ञातेति चेत्, प्रकारान्तरेणायमभ्युपगतो वैदिकः पक्षः, देहाख्यपिण्डातिरेके

गया है कि पाक से घटरूपी अवयवी में जो गुण उत्पन्न होते हैं, वैसे गुण घट के अवयवों में भी उत्पन्न होते हैं। अतः शरीर में यदि चैतन्य उत्पन्न होता तो शरीर के अवयवों में भी वह अवश्य उत्पन्न होगा। उन अवयवों में अभिप्राय भेद इत्यादि अनिवार्य हैं। अभिप्रायभेद इत्यादि तो होते नहीं, अतः मानना पड़ता है कि शरीर के अवयवों में चैतन्य नहीं है, शरीर के अवयवों में चैतन्य न होने पर शरीर में चैतन्य होना असम्भावित है। इस विवेचन से चार्वाकमतानुयायियों का यह प्रलाप भी—जो वे यह कहते हैं कि "पृथिव्यापस्तेजोवायुरिति तत्त्वानि, तेभ्यश्चैतन्यं किण्वादिभ्यो मदशक्तिवत्"—निरस्त हो जाता है। उनके इस कथन का यह भाव है कि पृथिवी, जल, तेज और वायु ये चार ही तत्त्व हैं। उनसे चैतन्य उसी प्रकार उत्पन्न होता है, जिस प्रकार किण्व आदि से मदशक्ति उत्पन्न होती है। जिन अंकुरविशेषों से मद्य का निर्माण होता है, वे किण्व कहलाते हैं। चार्वाकानुयायियों का उपर्युक्त कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि शरीर के प्रत्येक अवयव में चैतन्य माने बिना शरीर में चैतन्य माना नहीं जा सकता। प्रश्न—जिस प्रकार किण्व आदि से समुदाय में मदशक्ति उत्पन्न होती है, उसी प्रकार शरीररूपी समुदाय में चैतन्य की उत्पत्ति मानने पर क्या आपत्ति है? उत्तर—दृष्टान्त में किण्वों से उत्पन्न होने वाली मदशक्ति समुदाय दशा में प्रत्येक अवयवों में उसी प्रकार उत्पन्न होती है, जिस प्रकार प्रत्येक अवयवों में [3]रसविशेष इत्यादि उत्पन्न होते हैं। जब दृष्टान्त में यह स्थिति है, तब प्रकृत में भी यही मानना होगा कि चारों तत्त्वों के संसर्ग से शरीररूपी समुदाय में उत्पन्न होने वाला चैतन्य शरीर के प्रत्येक अवयवों में भी उत्पन्न होगा। शरीर के प्रत्येक अवयवों में चैतन्य मानने पर ही यह दोष दिया गया है कि उनमें अभिप्रायभेद एवं विवाद इत्यादि अनिवार्य हैं। चैतन्य अवयवों में न होकर अवयवी और समुदाय में उत्पन्न नहीं हो सकता है।

'अस्तु तर्हि' इत्यादि। यहाँ पर यह शंका होती है कि यहाँ पर ऐसा माना जा सकता है कि देहस्थ भूतावयवविशेष ही ज्ञाता है, वही आत्मा है, वह नैयायिकों द्वारा स्वीकृत मन के

---

३. अवयवों में विद्यमान गुणों को छोड़कर अवयवी में दूसरे गुण नहीं होते हैं। उदाहरण—नाना वर्ण वाले तन्तुओं से उत्पन्न वस्त्र में उन रूपों के बिना—जो उन तन्तुओं में विद्यमान हैं—दूसरा रूप नहीं होता है। आम्रफल के विभिन्न अवयवों में विद्यमान मधुर अम्ल इत्यादि विभिन्न रसों से विलक्षण दूसरा कोई रस आम्रफल में नहीं होता। एक पान के पत्ते के अतिपक्व एक भाग में दुर्गन्ध रहती है, अल्प पक्व दूसरे भाग में सुगन्ध रहती है। अवयवों में विद्यमान इन दोनों गन्धों से व्यतिरिक्त दूसरा कोई गन्ध पान के पत्ते में नहीं हुआ करता है। कदलीदल के एक भाग में कठिन स्पर्श है, दूसरे भाग में मृदु स्पर्श है। इन दोनों स्पर्शों को छोड़कर कदली दल में तीसरा कोई स्पर्श नहीं होता। वृक्ष के मूल भाग में महान् परिमाण है, मध्य आदि भागों में अल्प परिमाण है, इन परिमाणों को छोड़-

कर अवयवी वृक्ष में दूसरा कोई परिणाम नहीं होता है। इन उदाहरणों के अनुसार प्रकृत में यह सिद्ध होता है कि अवयवों में विद्यमान चैतन्यों को छोड़कर अवयवी में दूसरा कोई चैतन्य हो नहीं सकता। प्रश्न—अनेक रूप वाले तन्तुओं से उत्पन्न वस्त्र में चित्र नामक दूसरे रूप को मानना होगा। न मानने पर अवयवी रूप शून्य हो जायगा और रूप शून्य होने पर वह अचाक्षुष हो जायगा, क्योंकि जो द्रव्य चक्षुर्ग्राह्य होगा उसमें समवाय सम्बन्ध से रूप का सद्भाव अवश्य अपेक्षित है। नाना रूपवाले तन्तुओं से उत्पन्न वस्त्र में चित्ररूप न मानने पर उसके चाक्षुषत्व का निर्वाह कैसे होगा? उत्तर—उस वस्त्र में चित्र रूप न मानने पर भी वस्त्र का चाक्षुषत्व इस प्रकार उपपन्न होता है कि रूप जिन तन्तुओं में समवाय सम्बन्ध से रहता है, उन्हीं तन्तुओं में वस्त्र भी नैयायिक मतानुसार समवाय सम्बन्ध से रहता है। इस प्रकार रूपैकार्थ समवाय सम्बन्ध के अनुसार उस वस्त्र के चाक्षुषत्व का निर्वाह हो जाता है। तदर्थ चित्ररूप मानने की आवश्यकता नहीं। किंच, "चित्रं चेदेकता न स्यादेकं चेत् चित्रता कथम्। एकं च तच्च चित्रं च तत्तु चित्रान्तरं भवेत्॥" कहकर विद्वानों ने चित्ररूप का खण्डन किया है। उनके इस कथन का भाव यह है कि वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक नाना रूप वाले तन्तुओं से उत्पन्न वस्त्र में चित्र नामक जो एक रूप मानते हैं, यह समीचीन नहीं है, क्योंकि चित्र शब्द से अनेकत्व का बोध होता है। यदि वह रूप चित्र है तो रूप में अनेकत्व सिद्ध होता है, ऐसी स्थिति में उस रूप में एकत्व कैसे रहेगा? यदि वह रूप एक है, तो उसमें चित्रत्व अर्थात् अनेकत्व कैसे हो सकेगा? उस रूप को चित्र एवं एक मानना यह एक विचित्र बात ही होगी। किंच, यहाँ पर चार्वाकानुयायियों ने देह के अवयवों में चैतन्य न होने पर भी देह में चैतन्य का सद्भाव अनेक दृष्टान्तों से सिद्ध किया है। उन लोगों ने यह कहा है कि अम्ल एवं कपूर में विषशक्ति नहीं रहती है, किन्तु अम्ल एवं कपूर को मिलाने पर उसमें विषशक्ति उत्पन्न होती है। चूना तथा हरिद्रा में रक्त रूप नहीं रहता है, उनको मिलाने पर उस समुदाय में रक्त रूप उत्पन्न होता है। उसी प्रकार शरीर के प्रत्येक अवयवों में चैतन्य न होने पर भी उन अवयवों के समुदाय में अथवा उन अवयवों से बने हुए अवयवी में चैतन्य उत्पन्न हो सकता है, उनका यह कथन समीचीन नहीं है क्योंकि अम्ल और कपूर को मिलाने पर उस समुदाय के अन्तर्गत एक २ कण में भी विषशक्ति उत्पन्न होती है। तथा चूना एवं हरिद्रा को मिलाने पर उस समुदाय के एक एक अवयव में तथा उस अवयवी के एक एक अवयव में रक्तरूप उत्पन्न होता है। परन्तु प्रकृत में शरीर के अवयवों को मिलानेपर उस समुदाय के अन्तर्गत अथवा उस अवयवी के अन्तर्गत प्रत्येक अवयव में चैतन्य का उत्पत्ति चार्वाकानुयायियों को भी मान्य नहीं है। ऐसी स्थिति में उपर्युक्त दृष्टान्तों से शरीर में उस चैतन्य की—जो शरीर के प्रत्येक अवयव में नहीं रहता है—उत्पत्ति सिद्ध नहीं की जा सकती।

सिद्धेऽनित्यत्वादिवादस्यायत्नवार्यत्वात् । [४]आगमेनैवास्य देहव्यतिरेक-सिद्धिरित्येके। यथोक्तमात्मसिद्धौ—"आनुमानिकीमप्यात्मसिद्धिमश्रद्दधानाः श्रौतीमेव तां श्रोत्रियाः संगिरन्ते" इति ।

समान शीघ्र संचार करने वाला है। अथवा 'हृदय में स्थित पित्तविशेष का प्रकाशक है' ऐसे वैद्यागम के कथन के अनुसार स्थिर है। देहस्थ इस भूतावयवविशेष को ज्ञाता जीवात्मा मानने में क्या आपत्ति है ? इस शंका का समाधान है कि इस प्रकार मानने पर एक प्रकार से वैदिक पक्ष ही अपनाया जायगा। शंका करने वाले के मतानुसार देहस्थ भूतावयवविशेष यदि आत्मा है, तो वह देह से भिन्न सिद्ध होता है। वैदिकों के मत में भी आत्मा देह से भिन्न ही है। इस प्रकार दोनों मतों में भी आत्मा देह से भिन्न सिद्ध होता है। अन्तर इतना ही है कि शंका करने वाले के मतानुसार वह देहस्थ भूतावयवविशेष—जो देह से भिन्न है—ज्ञानानन्द स्वरूप नहीं है ? वह अनित्य वैदिक मतानुसार आत्मा ज्ञानानन्द स्वरूप तथा नित्य है। इस प्रकार अन्तर रहने पर भी दोनों मतों में आत्मा देह से भिन्न सिद्ध होता है, इसमें अन्तर नहीं है। अतः यह कहना उचित ही है कि शंका करने वाले के मतानुसार भी देहातिरिक्त आत्मा ही सिद्ध होता है, इस प्रकार उसे वैदिक पक्ष को ही स्वीकार करना होगा। यदि देहातिरिक्त आत्मा मान्य हो जाय तो उस आत्मा के विषय में अनित्यत्व इत्यादि वाद का अनायास ही निराकरण किया जा सकता है। तथा ज्ञानानन्दस्वरूपत्व भी अनायास में सिद्ध किया जा सकता है। कई विद्वान् यह मानते हैं कि[४] शास्त्र प्रमाण से ही आत्मा देह से व्यतिरिक्त सिद्ध होता है, प्रत्यक्ष अथवा अनुमान प्रमाण से नहीं। अत एव आत्मसिद्धि ग्रन्थ में श्रीयामुनाचार्य स्वामी जी ने यह कहा है कि वैदिक विद्वान् इस बात पर श्रद्धा नहीं रखते हैं कि अनुमान प्रमाण से देहातिरिक्त आत्मा सिद्ध होता है। वे यही मानते हैं कि श्रुति प्रमाण से ही आत्मा देहातिरिक्त सिद्ध होता है।

---

४. जो वादी यह मानते हैं कि शास्त्र से ही देहातिरिक्त आत्मा सिद्ध होता है, वह प्रत्यक्ष एवं अनुमान प्रमाण से सिद्ध नहीं हो सकता है, उनका यह भाव है कि सभी विद्वानों ने यह न्याय माना है कि "नहि दृष्टेऽनुपपन्नं नाम।" अर्थ—प्रत्यक्ष से सिद्ध होने वाले पदार्थ में अनुपपत्ति नहीं होती। प्रत्यक्ष से जो पदार्थ जैसे सिद्ध होता है उस, पदार्थ को वैसे ही मानना चाहिये। इस न्याय के अनुसार प्रत्यक्ष से देह ही आत्मा सिद्ध होता है, क्योंकि सब को ऐसा प्रत्यक्ष अनुभव होता है कि मैं स्थूल हूं, मैं कृश हूँ इत्यादि। देह ही स्थूल एवं कृश होता है। इस प्रत्यक्ष से देह ही आत्मा सिद्ध होता है। इसमें अनुपपत्ति की शंका करना अयुक्त है। प्रत्यक्ष से आत्मा देह सिद्ध होता है, अतः देह को ही आत्मा मानना चाहिये। 'मैं स्थूल हूँ' इत्यादि प्रतीति अबाधित है। उसके अनुसार देह को आत्मा मानना ही उचित है। यह जो कहा गया है कि 'मेरा देह है' इत्यादि प्रतीतियों से देहातिरिक्त आत्मा सिद्ध होता है।

(जीवात्मनो बाह्येन्द्रियव्यतिरेकः)

[5]न चासौ बाह्येन्द्रियाणि; तेषां बहुत्वात् प्रतिनियतविषयत्वाच्च परस्परानुभूतार्थप्रतिसन्धानपरस्पराविवादनियमाद्यनुपपत्तेः । न च तेस्वन्यतमः, नियामकाभावात् । तत्समुदायः, 'समुदायोऽहमिति प्रत्ययाभावादन्ततः

(जीवात्मा बाह्य इन्द्रियों से व्यतिरिक्त है)

[5]'न चासौ' इत्यादि । यह आत्मा चक्षु इत्यादि बाह्य इन्द्रिय नहीं है, किन्तु उनसे भिन्न है । इसमें ये हेतु हैं—(१) चक्षुरादि इन्द्रिय अनेक हैं । यदि इन्द्रिय आत्मा है तो अनेक इन्द्रिय होने से आत्मा को भी अनेक मानना होगा । इन्द्रिय पाँच हैं । अतः आत्मा भी पाँच होंगे । प्रत्येक शरीर में पाँचों इन्द्रियों को आत्मा मानने पर उन पाँचों आत्माओं में कभी न कभी विवाद अवश्य उठना चाहिये, क्योंकि एक ग्राम में रहने वाले मनुष्यों में जिस प्रकार कभी-कभी विवाद उठता है, उसी प्रकार इन पाँच इन्द्रियरूपी आत्माओं में विवाद अवश्य उठना चाहिये । किन्तु वैसा विवाद इनमें कभी नहीं होता है, प्रत्युत नियम से ही विवादाभाव देखा जाता है । अतः इन्द्रियों को आत्मा मानने पर यह अविवाद नियम अनुपपन्न हो जाता है (२) किंच, प्रत्येक इन्द्रिय व्यवस्थित विषय को ग्रहण करती है । उदाहरण— जैसे चक्षु रूप का ही ग्रहण करता है । उसी इन्द्रिय के द्वारा अनुभूत अर्थ का स्मरण इस इन्द्रियात्मवाद में उसी इन्द्रिय को होगा । एक इन्द्रिय के द्वारा अनुभूत अर्थ का स्मरण दूसरे

यह कथन समीचीन नहीं, उपर्युक्त प्रतीति 'मेरे आत्मा है' इस प्रतीति के समान है । 'मेरे आत्मा है' इस प्रतीति के अनुसार कोई भी विद्वान् अहमर्थव्यतिरिक्त आत्मा को मानने के लिये तैयार नहीं, उसी प्रकार 'मेरा देह है' इस प्रतीति से भी देहातिरिक्त आत्मा को मानना उचित है । यदि आत्मा देहातिरिक्त होता तो 'मैं स्थूल नहीं हूँ', 'मैं ब्राह्मण नहीं हूँ', 'मेरा स्थूल है', 'मेरा ब्राह्मण है' इस प्रकार भेद प्रतीति होनी चाहिये । परन्तु वैसी भेद प्रतीति किसी को भी होती नहीं । इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि देह और आत्मा में ऐक्य शास्त्र को छोड़कर दूसरे किसी प्रमाण से भी खण्डित नहीं हो सकता । शास्त्रप्रमाण से ही देहातिरिक्त आत्मा सिद्ध हो सकती है ।

५. कई चार्वाकमतानुयायी विद्वान् इन्द्रियों को आत्मा मानते हैं । वे अपने मत का इस प्रकार उपपादन करते हैं कि सुषुप्ति के समय देह बना रहता है, इन्द्रिय उपरत हो जाते हैं, उस समय ज्ञान नहीं होता । इससे सिद्ध होता है कि ज्ञान प्रबुद्ध-इन्द्रियों का धर्म है, देह का धर्म नहीं । तथा इससे मानना पड़ता है कि इन्द्रिय ही आत्मा है । किंच, चक्षुरादि इन्द्रिय विद्यमान होने पर ज्ञान होता है, विद्यमान न होने पर ज्ञान नहीं होता । इस प्रकार चक्षुरादि इन्द्रियों के अन्वय एवं व्यतिरेक के अनुसार अन्वय और व्यतिरेक रखनेवाले रूपादि ज्ञान चक्षुरादि इन्द्रियों में रहें यही उचित है । इस युक्ति से भी इन्द्रिय आत्मा सिद्ध होता है । किंच,

न च समुदायिषु पर्यवसानाच्च। यच्च स्वप्नदशायामुपरतबाह्येन्द्रियस्य च व्याघ्रादिरूपात्मदर्शनम्, तदपि बाह्येन्द्रियवर्गाद्देहाच्चात्मनो भेदं व्यनक्ति।

इन्द्रिय को नहीं हो सकता। ऐसी स्थिति में इस इन्द्रियात्मवाद में सबको होने वाला यह अनुसंधान–कि जो मैं इस पदार्थ को स्पर्श कर रहा हूँ वही मै इस पदार्थ को पहले देख रहा था–यह अनुपपन्न हो जाता है। आदि शब्द से यह (२) हेतु विवक्षित है कि इस इन्द्रियात्मवाद में सबको होने वाला अनुसंधान—कि मैं सब इन्द्रियों से सब विषयों का अनुभव करता हूँ–यह भी अनुपपन्न हो जाता है। इन तीनों हेतुओं से यह मत—कि जिसमें पाँचों बाह्येन्द्रिय आत्मा माने जाते हैं–खण्डित हो जाता है।

'न च तेषु' इत्यादि। यदि इन्द्रियात्मवादी उपर्युक्त दोषों से स्वमत को बचाने के लिये यह कहें—कि इन पाँचों इन्द्रियों में कोई ही एक इन्द्रिय आत्मा है, इतर इन्द्रिय अनात्मा हैं—तो इसका उत्तर यह है कि इन इन्द्रियों में अमुक इन्द्रिय ही आत्मा है। इसमें कोई नियामक प्रमाण नहीं है। किस इन्द्रिय को आत्मा माना जाय ? इसमें न होने से एकेन्द्रियात्मवाद खण्डित हो जाता है।

'न च तत्समुदायः' इत्यादि। बाह्य इन्द्रियों का समुदाय आत्मा ही हो, यह समीचीन नहीं, क्योंकि 'इन्द्रियों का समुदाय मैं हूँ' ऐसा अनुभव किसी को भी नहीं होता है। किंच, इकट्ठे होने वाले पदार्थ ही समुदाय कहलाते हैं, उन पदार्थों से व्यतिरिक्त समुदाय अप्रामाणिक हैं। समुदाय माने जाने वाले ये इन्द्रिय आत्मा नहीं हो सकते। यह अर्थ पहले ही सिद्ध किया गया है। अतः समुदाय को आत्मा मानना भी उचित नहीं है।

'यच्च' इत्यादि। किंच, स्वप्नावस्था में मनुष्य के सभी बाह्येन्द्रिय उपरत हो जाते हैं, उस समय मनुष्य व्याघ्र आदि के रूप में अपने को देखने लगता है। यह दर्शन किसको होता है ? बाह्येन्द्रियों को तो हो नहीं सकता, क्योंकि वे उस समय उपरत अर्थात् निर्व्यापार रहते हैं, वे ऐसा समझ ही नहीं सकते। उस समय शरीर भी ऐसा नहीं समझ सकता, क्योंकि जाग्रच्छरीर को तो उस समय भान होता ही नहीं, अतः वह 'अहम्' ऐसा समझा नहीं जा सकता। स्वाप्न व्याघ्रादि शरीर तो उस समय हैं ही नहीं, अतः वे भी समझ में नहीं आ सकते। उपर्युक्त दर्शन से यह व्यक्त होता है कि स्वप्न में 'अहम् अहम्' ऐसा समझने वाला आत्मा बाह्येन्द्रिय वर्ग एवं शरीर से भिन्न है।

'अतः' इत्यादि। पूर्वपक्षी का तो यह अभिप्राय है कि इन्द्रिय तथा शरीर सकल

लोग यह कहा करते हैं कि यह आँख देखती है, यह हवा त्वगिन्द्रिय को सुख देती है, यह शब्द श्रोत्रेन्द्रिय को कटु लगता है। इन व्यवहारों से भी इन्द्रिय आत्मा सिद्ध होते हैं। किंच, इन्द्रिय विकल होने पर मनुष्य कहता है कि मैं विकल हूँ, इन्द्रिय सम्पूर्ण होने पर मनुष्य कहता है कि मैं सम्पूर्ण हूँ, इस व्यवहार से भी इन्द्रिय आत्मा सिद्ध होते हैं। इन हेतुओं से वे विद्वान् इन्द्रियों को आत्मा सिद्ध करते हैं।

अत इन्द्रियेषु शरीरे च सकले विकले च सकलोऽहं विकलोऽहमित्यादिबोधो भ्रमात्, तद्वैशिष्ट्यविवक्षया वा[६]।

(जीवस्य मनःप्राणव्यतिरेकः)

नापि मनः, कर्तुरात्मनः करणतयैव श्रुतेरनुमानतो वा तत्सिद्धेः,

अर्थात् पुष्ट रहने पर मनुष्य समझता है कि मैं सकल हूँ अर्थात् पुष्ट हूँ, तथा इन्द्रिय और शरीर विकल होने पर मनुष्य समझता है कि मैं विकल हूँ। इससे सिद्ध होता है कि इन्द्रिय और शरीर ही आत्मा है। पूर्वपक्षी का यह अभिप्राय समीचीन नहीं है, यहाँ दो प्रकार का समाधान है। (१) मनुष्य को उपर्युक्त ज्ञान देहात्मभ्रम इत्यादि के कारण होता है, वह ज्ञान भी भ्रम ही है। उससे देहात्मवाद और इन्द्रियात्मवाद सिद्ध नहीं हो सकता। (२) अथवा 'मैं सकल हूँ', 'विकल हूँ' इस बोध का भाव यही है कि मैं सकल इन्द्रिय से विशिष्ट हूँ, तथा मैं विकल इन्द्रिय से विशिष्ट हूँ। ऐसी स्थिति में उपर्युक्त बोध से देहात्मवाद और इन्द्रियात्मवाद सिद्ध नहीं हो सकता[६]।

(जीवात्मा मन एवं प्राण से भिन्न है)

आत्मा मन नहीं है, किन्तु मन से भिन्न है, क्योंकि आत्मा कर्ता है, मन करण है। "मनसा ह्येव पश्यति" (मन से ही आत्मा देखता है) इस श्रुतिप्रमाण से मन करण रूप में सिद्ध होता है। यदि अनुमान प्रमाण से मन की सिद्धि मानी जाय, तो करण रूप में भी मन ही सिद्ध होता है। अनुमान यह है कि सुखादि की प्रतीति करण-विशेष से उत्पन्न होती है, क्योंकि वह क्रिया है, जिस प्रकार छेदनादि क्रिया कुठारादि करणों से उत्पन्न होती है, उसी प्रकार सुखादि प्रतीति को भी करण विशेष से उत्पन्न होना चाहिये, वह करण विशेष मन है। चाहे श्रुतिप्रमाण से मन की सिद्धि हो, अथवा अनुमान से हो, दोनों पक्षों में भी मन करणरूप में ही सिद्ध होता है, कर्ता के रूप में नहीं। इससे सिद्ध होता है कि कर्ता आत्मा करण मन से भिन्न है। किंच, मन अहंकार से उत्पन्न होने वाला पदार्थ है। यह अर्थ श्रुति और स्मृति से प्रमाणित है। आत्मा अहंकार से उत्पन्न नहीं होता है। इससे भी आत्मा मन से भिन्न सिद्ध होता है।

---

६. इन्द्रियात्मवादी के द्वारा इन्द्रियों को आत्मा सिद्ध करने के लिये वर्णित इतर युक्तियों का निराकरण इस प्रकार से होता है कि 'चक्षु देखता है' इत्यादि व्यवहार औपचारिक है। इससे इन्द्रियों का आत्मत्व सिद्ध नहीं होगा। चक्षुरादि इन्द्रिय ज्ञान का करण है, कर्ता नहीं। करण होने से ही ज्ञान इन्द्रियों के अन्वय एवं व्यतिरेक का अनुसरण करता है। इससे भी इन्द्रियों का आत्मत्व सिद्ध नहीं होगा। करण इन्द्रिय सुषुप्ति में उपरत रहते हैं, अत एव सुषुप्ति में ज्ञान नहीं होता है। करण इन्द्रिय जाग्रद्दशा में सव्यापार रहते हैं। इन्द्रिय करण ही है, कर्ता नहीं। अतः इन्द्रियों को आत्मा मानना उचित नहीं।

आहङ्कारिकत्वश्रवणाच्च । [७]नापि प्राणाः, तेष्वपि[८] देहोक्तयुक्ति-साम्यात् ।

७ 'नापि प्राणाः' इत्यादि। प्राण भी आत्मा नहीं है, किन्तु आत्मा प्राणों से भिन्न है, क्योंकि जिन युक्तियों से देह में आत्मत्व का निराकरण होता है, उन युक्तियों से प्राण में भी आत्मत्व का निराकरण हो जाता है। जिस प्रकार अनेक अवयवों के संघात रूप शरीर के अन्तर्गत प्रत्येक अवयवों में चैतन्य है, अथवा समुदाय से चैतन्य है, इस प्रकार विकल्प उपस्थित होने पर दोनों पक्षों में दोष होने से शरीरात्मवाद त्याज्य हो जाता है। अनेकों वाय्ववयवों के संघात रूप प्राण के विषय में या प्रत्येक अवयवों में चैतन्य है, अथवा समुदाय में चैतन्य है? ऐसा विकल्प उपस्थित होने पर दोनों पक्षों में दोष होने से प्राणात्मवाद भी त्याज्य हो जाता है। किंच, जिस प्रकार 'यह मेरा शरीर है' इस प्रतीति से अहमर्थ आत्मा शरीर से भिन्न सिद्ध होता है, उसी प्रकार 'यह मेरा प्राण है' इस प्रतीति से अहमर्थ आत्मा प्राण से भिन्न सिद्ध होता है[८]।

---

७. प्राण को आत्मा मानने वाले कई चार्वाकानुयायी विद्वानों ने इन युक्तियों से प्राण को आत्मा सिद्ध करने की चेष्टा की है कि प्राण ही आत्मा है, क्योंकि देह इन्द्रिय और मन की प्रवृत्ति प्राण के आधीन है, प्राण की स्थिति को जानकर यह कहा जाता है कि यह जीवित है। तथा प्राण न रहने पर यह कहा जाता है कि यह मर गया है। इसी प्रकार शास्त्रों में जहाँ तहाँ आत्मा के विषय में प्राण शब्द का प्रयोग तथा प्राण के विषय में आत्मा शब्द का प्रयोग देखने में आता है। तथा श्रुति में "प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा" ऐसा कहा गया है। जिसका यह अर्थ है कि मैं प्रज्ञात्मा प्राण हूँ। इन युक्तियों से प्राण का आत्मत्व सिद्ध होता है। यह प्राणात्मवादियों का कथन है।

८. देह के आत्मत्व का खण्डन करने वाली युक्तियों से प्राण का आत्मत्व खण्डित हो जाता है, तथा 'मेरे प्राण हैं' इस प्रतीति से भी प्राण का आत्मत्व खण्डित हो जा है। यह अर्थ मूल में वर्णित है। प्राणात्मवाद को सिद्ध करने के लिये प्राणात्म-वादियों द्वारा जो जो युक्तियाँ वर्णित हैं, उनका खण्डन भी मूल में अभिप्रेत है। उन युक्तियों का खण्डन इस प्रकार है कि प्राण देहादि व्यापार का हेतु है। इस हेतु से प्राण का आत्मत्व जो सिद्ध किया गया है, यह समीचीन नहीं, क्योंकि प्राण आत्मा न होने पर भी उससे देहादि की प्रवृत्ति हो सकती है। देहादि प्रवर्त-नार्थ उसे आत्मा बनने की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि देहात्मवाद खण्डक युक्तियों से प्राणात्मवाद का भी खण्डन सिद्ध हो जाता है। आत्मशब्द और प्राणशब्द अनेकार्थक हैं। अत एव प्राणशब्द का आत्मा में प्रयोग तथा आत्मशब्द का प्राण में प्रयोग उपपन्न हो जाता है। इससे प्राण का आत्मत्व सिद्ध नहीं होगा। प्राण

(जीवस्य प्रसिद्धज्ञानव्यतिरेकः)

[१]नापि धीः, [१०]ज्ञातृधर्मतया नश्वरतया च स्फुरणात् स एवा-

(जीवात्मा ज्ञान से भिन्न है)

[१] 'नापि धीः' इत्यादि । बौद्ध और अद्वैत वेदान्ती लोकप्रसिद्ध ज्ञान को आत्मा मानते हैं। प्रथमतः बौद्धमत का निराकरण किया जाता है। लोकप्रसिद्ध ज्ञान आत्मा नहीं है, किन्तु आत्मा लोकप्रसिद्ध ज्ञान से भिन्न है, क्योंकि लोकप्रसिद्ध ज्ञान 'मैं जानता हूँ' इस प्रकार ज्ञाता अहमर्थ धर्म के रूप में प्रतीत होता है, तथा वह प्रतिक्षण उत्पन्न एवं विनष्ट होता रहता है। ज्ञान प्रतिक्षण भिन्न-भिन्न होता है। ज्ञान के विषय में ऐसा ही अनुभव है कि ज्ञान ज्ञाता के धर्म के रूप में तथा नश्वर स्फुरित होता है। आत्मा अपने विषय में 'वही मैं हूँ' ऐसा प्रतिसन्धान अर्थात् प्रत्यभिज्ञा करता है। इस प्रतिसन्धान से आत्मा ज्ञाता एवं स्थिर सिद्ध होता है। [११]ज्ञान ज्ञाता का धर्म

आत्मा न हो, तो भी प्राण की स्थिति में जीवित रहने का व्यवहार तथा प्राण निकलने पर मरने का व्यवहार उपपन्न हो जाता है, क्योंकि जब जीवात्मा शरीर में रहता है, तब प्राण भी शरीर में रहता है, एवं जब जीवात्मा शरीर से निकल जाता है, तब प्राण भी उसके साथ निकल जाता है। यह अर्थ "तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनूत्क्रामति" इत्यादि श्रुतियों से सिद्ध है। जीवात्मा और प्राण दोनों शरीर में साथ रहते हैं तथा दोनों शरीर से साथ ही निकलते हैं। अत एव जीव की स्थिति और गति के अनुसार होने वाला जीवन-मरण-व्यवहार भ्रम से ही प्राण की स्थिति एवं गति से होने वाला समझा जाता है। "प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा" का यह अर्थ है कि मैं प्राण विशिष्ट प्रज्ञात्मा हूं। अर्थान्तर में तात्पर्य रखने वाले ऐसे वचनों से प्राण का आत्मत्व सिद्ध होगा। किंच, सुषुप्ति में उच्छ्वासनिश्वासरूपी प्राणव्यापार चलते रहते हैं, प्राण निर्व्यापार नहीं रहता है, ऐसी स्थिति में भी सुषुप्ति में ज्ञान नहीं होता है। इससे सिद्ध होता है कि ज्ञान प्राण का धर्म नहीं है, किन्तु प्राण व्यतिरिक्त दूसरे किसी का ही धर्म है। वह दूसरा पदार्थ ही आत्मा है। इन युक्तियों से प्राणात्मवाद खण्डित हो जाता है।

९. बौद्ध एवं अद्वैतवेदान्ती लोक प्रसिद्ध ज्ञान को आत्मा सिद्ध करने के लिये जिन युक्तियों को उपस्थित करते हैं, वे युक्तियाँ यहाँ अभिप्रेत हैं। वे युक्तियाँ ये हैं कि लोक में देखा जाता है कि जो जो आत्मभिन्न पदार्थ हैं, वे सब जड़ हैं, अर्थात् स्वयं प्रकाशित होने वाले नहीं है, किन्तु दूसरे से प्रकाशित होने वाले हैं। ज्ञान स्वयंप्रकाश वस्तु है, अतः ज्ञान आत्मा सिद्ध होता है। किंच, जो वादी ज्ञानव्यतिरिक्त ज्ञाता को आत्मा मानते हैं, वे भी ज्ञानपदार्थ का अपलाप नहीं कर सकते। इससे सिद्ध होता है कि ज्ञान दोनों वादियों द्वारा स्वीकृत वस्तु है। उभयवादिस्वीकृत ज्ञान को आत्मा मानना ही उचित है, क्योंकि इसमें लाघव है। ज्ञान को भी स्वीकार करके ज्ञाना-तिरिक्त ज्ञाता को आत्मा मानने में गौरव है, क्योंकि ज्ञानात्मवादी को ज्ञान एवं

हमिति प्रतिसन्धानानुपपत्तेः। न चेदं प्रतिसन्धानं भ्रान्तिः, अबाधात्, क्षणभङ्गहेतूनां प्रागेव निरस्तत्वात्। भ्रान्तिरूपं वा आत्मप्रतिसन्धानं विषयप्रत्यभिज्ञानं स्मृतिमात्रं च संस्काराधारं स्थिरमात्मानमन्तरेण कथञ्चिदपि न घटते।

है, ज्ञाता नहीं, तथा नश्वर है, स्थिर नहीं। वह ज्ञान आत्मा नहीं बन सकता, जो इस प्रतिसंधान से ज्ञाता एवं स्थिर सिद्ध होता है। उपर्युक्त प्रतिसंधान भ्रान्ति हो, ऐसी बात नहीं है, क्योंकि उपर्युक्त प्रतिसन्धान का कभी बाध नहीं होता है। अबाधित ज्ञान को भ्रान्ति मानना सर्वथा अनुचित है। प्रश्न—"यत् सत् तत् क्षणिकम्" (जो सत् है, वह क्षकिण है) इस व्याप्ति के अनुसार सत्त्वहेतु से पदार्थ क्षणिक अर्थात् एक क्षण रहने वाले तथा द्वितीय क्षण में नष्ट होने वाले सिद्ध किये गये हैं। अतः आत्मा भी क्षणिक ही है, आत्मा में स्थिरत्व का ग्रहण करने वाले उपर्युक्त प्रतिसन्धान को भ्रम ही मानना चाहिये। उत्तर—जड़द्रव्य परिच्छेद में ही क्षणिकत्व साधक हेतुओं का खण्डन किया गया है, जो वहाँ द्रष्टव्य है। अतः उपर्युक्त प्रतिसन्धान को भ्रम नहीं माना जा सकता।

'भ्रान्तिरूपम्' इत्यादि। किंच, पूर्वानुभावों से होने वाले संस्कारों का आधार बनने वाला स्थिर आत्मा न माना जाय तो उपर्युक्त आत्मप्रतिसन्धान—चाहे वह

ज्ञाता ऐसे दो पदार्थों को स्वीकार करना पड़ता है। वह ज्ञान का अपलाप नहीं कर सकता, क्योंकि यदि ज्ञान न हो तो ज्ञाता भी न हो सकेगा, क्योंकि ज्ञान का आश्रय पदार्थ ही ज्ञाता कहलाता है। इससे यही फलित होता है कि ज्ञान को आत्मा मानने में ही लाघव है। अतः ज्ञान ही आत्मा है।

१०. ज्ञानात्मवादियों द्वारा वर्णित युक्तियों का यह खण्डन भी यहाँ अभिप्रेत है। खण्डन इस प्रकार है कि 'मैं जानता हूँ' इस प्रतीति से ज्ञानरूपी धर्म एवं ज्ञान का आश्रय अहमर्थरूपी धर्मी भिन्न भिन्न पदार्थ सिद्ध होते हैं। परन्तु ज्ञानात्मवादी ज्ञान भिन्न ज्ञाता अहमर्थ की कल्पना नहीं करते, क्योंकि वह प्रत्यक्षानुभव से सिद्ध है। प्रत्यक्षसिद्ध अर्थ का अपलाप नहीं किया जा सकता। अत एव ज्ञानात्मवाद में गौरव दोष नहीं होता। ज्ञानात्मवाद में लाघव गुण भी नहीं होता। हाँ ज्ञानात्मवाद में प्रत्यक्षानुभव सिद्ध ज्ञाता का अपलाप करना पड़ता है, जो महान् दोष है। ज्ञान और ज्ञाता एक पदार्थ हो नहीं सकते, क्योंकि धर्मधर्मिभाव से इनमें भेद प्रमाणित होता है। ज्ञान और ज्ञाता दोनों अजड़ हैं, अर्थात् दोनों स्वयंप्रकाश पदार्थ हैं। इस अजड़त्व से ज्ञान आत्मा सिद्ध नहीं हो सकता है। धर्मी अहमर्थ ज्ञाता को ही आत्मा मानना उचित है। दो अजड़ पदार्थों को मानने में गौरव दोष हो, ऐसी बात नहीं, क्योंकि धर्मधर्मिभाव के अनुसार विभिन्न सिद्ध होने वाले ज्ञान एवं ज्ञाता दोनों स्वयं प्रकाशित रहते हैं, क्योंकि इनके विषय में कभी किसी को भी यह सन्देह नहीं होता है कि मैं इस समय हूं या नहीं, हमको इस समय ज्ञान होता है या नहीं। इनके विषय में इस प्रकार सन्देह न होने से सिद्ध होता है कि ये दोनों स्वयंप्रकाश हैं।

ततश्चोपायानुष्ठानतत्फलानुभवादयोऽपि दुरुपपादाः[११]। यत् पुनराहुः—"यस्मिन्नेव हि सन्ताने आहिता कर्मवासना। फलं

भ्रम हो अथवा प्रमा हो—हो ही नहीं सकता, तथा यह विषय प्रत्यभिज्ञान—जो इस प्रकार होता है कि जिस विषय को मैंने पहले देखा था वह यही है—भी हो नहीं सकता, तथा स्मरण भी नहीं हो सकता, क्योंकि ये सब संस्कारों से उत्पन्न होते हैं। ज्ञानात्मवाद में ज्ञान क्षणिक होने से वह संस्कार का आधार नहीं बन सकता, ज्ञान नष्ट होते ही संस्कार भी नष्ट हो जायेंगे। उपर्युक्त प्रतिसन्धान प्रत्यभिज्ञा और स्मृति सबको होते रहते हैं। ये संस्काराधार स्थिर आत्मा को मानने वालों के मत में ही संगत होते हैं। इससे स्थिरात्मवाद ही प्रमाणित होता है।

'ततश्च' इत्यादि। किंच, यदि यह क्षणिक ज्ञान आत्मा होता तो उपायानुष्ठान और उसके फल का अनुभव इत्यादि में उपपत्ति नहीं होती। यह सर्वमान्य नियम है कि जो उपाय करता है, वह फल भोगता है। यह नियम क्षणिक ज्ञानात्मवाद में उपपन्न नहीं होता, क्योंकि उपाय करने वाला क्षणिक ज्ञानरूपी आत्मा एक है, उसका फल भोगने वाला क्षणिक ज्ञानरूपी आत्मा दूसरा है।[११]

'यत्पुनराहुः' इत्यादि। उपर्युक्त दोष का परिहार करने के लिये बौद्ध यह जो कहते हैं कि क्षणिकवाद में यह माना जाता है कि प्रत्येक पदार्थ क्षणिक है, वह द्वितीय क्षण में दूसरे पदार्थ को उत्पन्न करके नष्ट हो जाता है, और वह दूसरा पदार्थ भी तृतीय क्षण में वैसे ही पदार्थ को उत्पन्न करके नष्ट हो जाता है। इस प्रकार क्षणिक घटादि पदार्थों का सन्तान तथा क्षणिक ज्ञानों का सन्तान बन जाता है, जिस सन्तान में अन्तर्गत पूर्वज्ञान से उत्तरज्ञान में वासना अर्थात् संस्कार उत्पन्न होता है, वह संस्कार उस

---

११. बौद्ध सम्मत क्षणिक ज्ञानात्मवाद में यह महान् दोष है कि "उदासीनानामपि चैवं सिद्धिः" इस सूत्र के अनुसार किसी भी कर्म में प्रवृत्ति न हो सकेगी, क्योंकि कर्मकर्ता आत्मा को फल मिलने वाला नहीं है। कारण, क्षणिक ज्ञानात्मवाद में कर्मकर्ता आत्मा और फलभोक्ता आत्मा भिन्न भिन्न हैं। यहाँ पर बौद्ध यह उत्तर देते हैं कि कर्मकर्ता आत्मा उत्तर काल में होने वाले फलभोक्ता आत्मा के साथ अपना अभेद समझ कर अपने को फलभोक्ता मानकर कर्म में प्रवृत्त होता है। परन्तु यह उत्तर समीचीन नहीं, क्योंकि अपने को क्षणिक मानने वाला कर्मकर्ता आत्मा उत्तरकालभावी फलभोक्ता आत्मा के साथ अपने को अभिन्न कैसे समझता है। अपने को स्थिर समझने वाला भले ही अपने को उत्तरकाल भावी फलभोक्ता से अभिन्न समझ सके, परन्तु अपने को निस्सन्दिग्ध रूप में क्षणिक समझने वाला कभी भी उत्तर काल भावी के साथ अभिन्न नहीं समझ सकता। अत एव कर्म में उसकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती। इस पर बौद्ध यह कहते हैं कि भले कर्मकर्ता आत्मा अपने एवं फलभोक्ता आत्मा में भेद समझे, परन्तु कार्य में उसकी प्रवृत्ति इस प्रकार हो सकती है कि जिस प्रकार यह ज्ञान—कि हम फल भोगने वाले नहीं हैं—रहने पर भी पितामह इत्यादि

तत्रैव बध्नाति कार्पासे रक्तता यथा ॥" इति; तदप्यसत्, तत्र

सन्तान में अन्तर्गत ज्ञानान्तर में स्मरण को उत्पन्न करता है, तथा जिस संतान में अन्तर्गत पूर्वज्ञान से उपायानुष्ठान संपन्न हुआ हो, उस सन्तान में अन्तर्गत उत्तरज्ञान उस उपाय के फल को भोगता है। इस प्रकार व्यवस्था मानी जाती है। यहाँ कार्पासरक्तता दृष्टान्त है। कार्पासबीज लाक्षारस इत्यादि से सिद्ध होता है, उससे कार्पासबीज रक्त हो जाता है। वह कार्पासबीज अंकुर को उत्पन्न करके नष्ट हो जाता है। परन्तु क्रम से अंकुर, काण्ड, शाखा, पत्र और पुष्प इत्यादि उत्पन्न होने पर कार्पासपुष्प में रक्तिमा प्रकट हो सकती है। जिस प्रकार कार्पासबीज की रक्तता संस्कार रूप में बीज कार्य अंकुर आदि में अनुवृत्त होकर उस कार्यसन्तान में होने वाले पुष्प में प्रकट होती है, उसी प्रकार ज्ञानजन्य संस्कार भी उस सन्तान में होने वाले ज्ञान व्यक्ति विशेष में स्मरणादि रूप फल को उत्पन्न करता है, इतर व्यक्ति में नहीं। ऐसा मानने पर उपर्युक्त दोष का समाधान निकल आता है। बौद्धों का यह कथन भी समीचीन नहीं, क्योंकि यहाँ दृष्टान्त एवं दार्ष्टान्तिक में वैषम्य है। दृष्टान्त कार्पासबीज में वृक्षायुर्वेद और दोहद शास्त्र इत्यादि से यह अर्थ प्रमाणित है कि बीज में लगे हुए लाक्षारस

वृद्ध पुरुष यह समझ कर—कि हमारे पुत्र और पौत्र इत्यादि फल भोगेंगे—के उन कर्मों में—जो दीर्घकाल बीतने पर फल देने वाले हैं—प्रवृत्त होते हैं, उसी प्रकार क्षणिक कर्मकर्ता ज्ञानरूपी आत्मा यह समझने पर भी—कि क्षणिक होने से हम फल भोगने वाले नहीं हैं—यही समझकर—कि हमारी परम्परा में आने वाला कोई क्षणिक ज्ञानात्मा इस कर्म के फल को भोगेंगे—विलम्ब में फल देने वाले कार्य में प्रवृत्त होता है। क्योंकि कार्यकारणभाव ही इसमें नियामक है। परन्तु बौद्धों का यह कथन भी समीचीन नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर अतिप्रसङ्ग होगा, कारण भाव होने से अपने ज्ञानसंतान में पूर्वज्ञानरूपी आत्मा के अनुभव से उत्पन्न संस्कार के फलस्वरूप उत्पन्न होने वाली स्मृति उस सन्तान के अन्तर्गत उत्तर ज्ञानात्मा को हुआ करती है, उसी प्रकार पिता और पुत्र में कार्यकारणभाव होने से ही पितृकृत कर्मों का फल पुत्र एवं पौत्र इत्यादि को प्राप्त होना चाहिये, तथा पिता के अनुभव का फल स्मरण भी पुत्र-पौत्रादि को होना चाहिये। परन्तु वैसा होता नहीं। अत एव उपर्युक्त बौद्ध कथन अतिप्रसंगावह होने से त्याज्य है। इस अतिप्रसंग दोष का समाधान करने के लिये बौद्ध यह कहते हैं कि पिता कहा जाने वाला ज्ञानसन्तान पुत्र कहा जाने वाला ज्ञान संतान एवं पौत्र कहा जाने वाला ज्ञान सन्तान भिन्न भिन्न हैं। अत एव पिता के कर्म एवं अनुभव का फल सुख-दुःख तथा स्मरण इत्यादि पुत्रादि को नहीं होता, क्योंकि नियम यही है कि एक ज्ञानसन्तान के अन्तर्गत पूर्व ज्ञानात्मा के कर्म एवं अनुभव का फल उसी सन्तान के अन्तर्गत उत्तर ज्ञानात्मा को प्राप्त होगा। पिता और पुत्र इत्यादि में सन्तानभेद होने से उपर्युक्त अतिप्रसंग दूर हो जाता है। बौद्धों के इस कथन का खण्डन 'निरन्वयविनाशिषु' इत्यादि पंक्ति से हो जाता है।

वासनाधारस्थिरावयवानुवृत्तेः । निरन्वयविनाशिषु जगति सर्वक्षणेषु सन्तानैक्यभेदादयोऽपि दुर्वचाः, नष्टं सर्वं क्षणं प्रति जायमानस्य सर्वस्यापि क्षणस्योत्तरत्वाविशेषात्, देशविशेषस्यापि क्षणि-

के सूक्ष्मकण—जो रक्तिमा के आधार हैं—अंकुर, काण्ड, शाखा और प्रशाखा इत्यादि में अनुवृत्त होकर आते हैं, तथा पुष्प में अपनी रक्तिमा को उत्पन्न करते हैं। इस प्रकार वासनाधार स्थिर अवयव की अनुवृत्ति होने से कार्पासपुष्प में रक्तिमा उत्पन्न हो सकती है। परन्तु दार्ष्टान्तिक ज्ञानात्मा में ऐसा कोई वासनाधार स्थिर अवयव उत्तरोत्तर ज्ञानों में अनुवृत्त नहीं होता, जिससे उस सन्तान के अन्तर्गत दूसरे ज्ञान में स्मरण एवं फलानुभव हो सके। यदि दार्ष्टान्तिक में वासनाधार स्थिर अवयव की अनुवृत्ति मानी जाय तो क्षणिकात्मवाद को त्यागना पड़ेगा।

'निरन्वय' इत्यादि। किंच, बौद्ध मत में यह सिद्ध नहीं किया जा सकता है कि इन इन घट व्यक्तियों को लेकर एक सन्तान तथा इन इन घट व्यक्तियों को लेकर भिन्न भिन्न सन्तान बनते हैं, पुनः इन इन ज्ञान व्यक्तियों को लेकर एक ज्ञान-सन्तान तथा इन इन ज्ञान व्यक्तियों को लेकर भिन्न भिन्न ज्ञानसन्तान बनते हैं, क्योंकि बौद्ध मत में सभी पदार्थ निरन्वयविनाशी माने जाते हैं, अर्थात् सभी एक क्षण भर रह कर अगले क्षण में पूर्ण रूप से नष्ट हो जाते हैं, उनका कुछ भी अंश बचता नहीं। वे पदार्थ पूर्वावस्था को छोड़कर दूसरी अवस्था को प्राप्त होते हों, ऐसी भी बात नहीं, क्योंकि ऐसी अवस्था में तो पदार्थों को अनेक क्षणस्थायी मानना होगा। क्षणिक-वाद में वैसा नहीं माना जा सकता। जगत् में जब सभी पदार्थ एकक्षण रहकर दूसरे क्षण में पूर्ण रूप से नष्ट हो जाते हैं, तो दूसरे क्षण में नष्ट होने से सभी पदार्थ 'क्षण्यते हिंस्यते' इस व्युत्पत्ति के अनुसार क्षण ऐसा माने जाते हैं, वैसी स्थिति में किन क्षणिक व्यक्तियों को लेकर एक सन्तान तथा किन क्षणिक व्यक्तियों को लेकर दूसरा संतान ऐसा सन्तान भेद माना जा सकता है। यदि कहा जाय कि उत्तरोत्तर क्षणों में होने वाले व्यक्तियों को लेकर एक सन्तान माना जाय—तो यह भी नहीं हो सकता, क्योंकि नष्ट होने वाले सभी क्षणिक व्यक्तियों के प्रति जगत् में जहाँ तहाँ अनन्तर क्षण में होने वाले सभी क्षणिक व्यक्ति उत्तर ही हैं, ऐसी स्थिति में यह निर्णय ही नहीं किया जा सकता कि किन उत्तर व्यक्तियों को लेकर एक सन्तान माना जाय, तथा किन उत्तर व्यक्तियों को लेकर भिन्न सन्तान माना जाय। यदि कहा जाय कि जिस देश में पूर्व क्षणिक व्यक्ति रहा हो, उस देश में उत्तर क्षण में होने वाले क्षणिक व्यक्तियों को पूर्व व्यक्ति के साथ लेकर एक सन्तान माना जाय, तथा भिन्न-भिन्न देशों में होने वाले क्षणिक व्यक्तियों को लेकर भिन्न-भिन्न सन्तान माने जाँय, तो यह कथन भी समीचीन नहीं, क्योंकि बौद्धों के मत में देश भी क्षणिक हैं, यदि देश स्थिर होता तो यह माना जा सकता कि उस देश में पूर्वोत्तर क्षणों में होने वाले विभिन्न क्षणिक व्यक्तियों को लेकर एक सन्तान माना जा सकता है। परन्तु बौद्धों के मत में देश भी क्षणिक हैं, पूर्व क्षण एवं उत्तर क्षणों में एक स्थिर देश रहता ही नहीं, जब देश में

कत्वेन तदैक्यासिद्धेः । अत एव [१२]चित्तविज्ञानालयविज्ञानसंतान-भेदोऽपि निरस्तः। ज्ञानमात्रात्मवादे च प्रागुक्तप्रतिसन्धानाद्यनुपपत्तिभिः सन्तानैक्यग्रहीतुरभावाच्च न सन्तानसिद्धिः । अतो यच्चाहुः— "अविभागोऽपि बुद्ध्यात्मा विपर्यासितदर्शनैः । ग्राह्यग्राहकसंवित्तिभेदवानिव लक्ष्यते ॥" इति; तच्च तेषामेव विपर्यासितदर्शनत्वफलम् ।

एकता है ही नहीं, ऐसी अवस्था में उस देश को लेकर सन्तानैक्य कैसे सिद्ध किया जा सकता है। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि बौद्ध मत की मान्यता के अनुसार सन्तानैक्य और सन्तानभेद सिद्ध नहीं किये जा सकते। अतएव "यस्मिन्नेव हि सन्ताने" इत्यादि अर्थ सिद्ध नहीं हो सकते।

'अत एव' इत्यादि। बौद्धों की मान्यता के अनुसार सन्तानैक्य और सन्तानभेद सिद्ध नहीं किया जा सकता। यह अर्थ उपर्युक्त विवेचन से निष्पन्न होता है। ऐसी स्थिति में बौद्धों का यह कथन भी—[१२]कि 'अहमहम्' ऐसे समझे जाने वाले विज्ञान आलयसन्तान कहलाते हैं, तथा नीलादि पदार्थों का ग्रहण करने वाला नील ज्ञान इत्यादि ज्ञान चित्तविज्ञान कहलाता है। यह दोनों प्रकार का विज्ञान क्षणिक है। उन-उन क्षणिक विज्ञानों को लेकर आलयविज्ञानसन्तान तथा चित्तविज्ञानसन्तान माने जाते हैं, आलयविज्ञान के प्रति चित्तविज्ञान धर्म के रूप में भासित होता है। अत एव 'मैं जानता हूँ' ऐसा अनुभव सबको होता है—खण्डित हो जाता है, क्योंकि बौद्ध मतानुसार सन्तान दुःसाध्य होने से आलयविज्ञानसन्तान तथा चित्तविज्ञानसन्तान की कल्पना नहीं हो सकती।

'ज्ञानमात्रात्मवादे च' इत्यादि। किंच, बौद्धों के ज्ञानमात्रात्मवाद में यह दोष पहले ही दिया गया है कि लोक में ज्ञान ज्ञाता के धर्मरूप में नश्वर प्रतीत होता है, आत्मा अहमर्थ 'वही मैं हूँ' इस प्रकार स्थिर एवं एक अनुभूत होता है। ज्ञाता का धर्म बना हुआ ज्ञान ज्ञाता अहमर्थ आत्मा नहीं बन सकता, तथा नश्वर ज्ञान स्थायी आत्मा नहीं बन सकता। बौद्धों के ज्ञानमात्रात्मवाद में उपर्युक्त 'वही मैं हूँ' ऐसा प्रतिसन्धान अर्थात् प्रत्यभिज्ञा अनुपपन्न हो जाती है। बौद्धमत में प्रत्यभिज्ञा न करने वाला अहमर्थ अनुपपन्न होने से सन्तान में ऐक्य का ग्रहण कौन कर सकता है। यदि अहमर्थ स्थिर आत्मा माना जाय तो वह सन्तान में ऐक्य को ग्रहण कर सकता है। बौद्धों के ज्ञानमात्रात्मवाद में अहमर्थ का आत्मत्व एवं स्थिरत्व मान्य न होने से सन्तानैक्य का ग्रहण करने वाले का सर्वथा अभाव सिद्ध होता है। सन्तानैक्य के ग्रहण करने वाले का ही जब अभाव है, तब सन्तान कैसे सिद्ध होगा? बौद्धमत के अनुसार संतान को सिद्ध करना ही अशक्य है, अतः 'यस्मिन्नेव हि सन्ताने' इत्यादि अर्थ सिद्ध ही नहीं हो सकता।

---

१२. यहाँ पर—

तत्स्यादालयविज्ञानं यद्भवेदहमास्पदम् ।
तत्स्याद्धि चित्तविज्ञानं यन्नीलादिकमुल्लिखेत् ॥

यह बौद्धवचन प्रमाण रूप में अभिप्रेत है।

(अद्वैतवेदान्तिसम्मतस्य ज्ञानात्मवादस्य निरासः)

एतेन बौद्धगन्धिवेदान्तिनामपि सिद्धान्तोऽपक्रान्तः; केवलज्ञप्तेरहं-प्रत्ययाविषयत्वात् स्थिरत्वाभ्युपगमेऽप्यनुभवितृसापेक्षत्वाद् भ्रान्तिरूप-

'अतो यच्चाहुः' इत्यादि। योगाचार बौद्ध 'अविभागोऽपि' इस श्लोक से यह जो कहते हैं कि भेदशून्य ज्ञानरूपी आत्मा भ्रान्त पुरुषों द्वारा ऐसा समझा जाता है कि मानों वह ज्ञान ग्राह्य, ग्राहक और ग्रहण ऐसा भेद रखता है। यह भेदज्ञान भ्रान्तिमूलक है, वास्तव में ज्ञान में ऐसा भेद है ही नहीं। बौद्धों का यह कथन भी उनके भ्रान्तिज्ञान का ही फल है, क्योंकि ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान ऐसा भेद प्रामाणिक है। यहाँ तक के ग्रंथ से बौद्धों के ज्ञानात्मवाद का निराकरण किया गया है। क्योंकि 'मैं इसे जानता हूँ' इस प्रकार अबाधित प्रतीति से उनमें क्रिया कर्म और कर्ता रूप में भेद सिद्ध है।

(अद्वैतिसम्मत ज्ञानात्मवाद का निराकरण)

'एतेन' इत्यादि। उपर्युक्त बौद्धसम्मत ज्ञानात्मवाद के निराकरण के अनुसार अद्वैतिसम्मत ज्ञानात्मवाद सिद्धान्त का भी निराकरण हो जाता है। बौद्धों के ज्ञानात्मवाद को ही अद्वैत वेदान्तियों ने वैदिकरूप देकर अपनाया है। अत एव अद्वैत वेदान्ती बौद्ध-गन्धि अर्थात् बौद्ध गन्ध वाले वेदान्ती कहलाते हैं। यद्यपि बौद्धों के ज्ञानात्मवाद तथा अद्वैतियों के ज्ञानात्मवाद में यह अन्तर है कि बौद्ध क्षणिक ज्ञान को आत्मा मानते हैं, तथा अद्वैती स्थिर ज्ञान को आत्मा मानते हैं, इतना अन्तर होने पर भी बौद्ध मत में वर्णित दोष अद्वैत मत में समानरूप से संगत होता है। अत एव अद्वैतियों के ज्ञानात्मवाद का भी निराकरण हो जाता है। अद्वैती विद्वान् यह मानते हैं कि ज्ञान विषय और आश्रय से शून्य है, वह स्थिर है, तथा वही आत्मा है। उपर्युक्त अद्वैतियों का मत समीचीन नहीं है, क्योंकि लोक में जो ज्ञान अनुभूत होता है, वह 'अहं जानामि' (मैं जानता हूँ) इस प्रकार विषय और आश्रय से युक्त ही अनुभूत होता है। विषयाश्रयों से शून्य कोई भी ज्ञान अनुभूत नहीं होता है, अत एव वह अप्रामाणिक है, वह अहं प्रतीति का विषय नहीं हो सकता है, तथा आत्मा भी नहीं हो सकता है। भले अद्वैती विद्वान् विषयाश्रय शून्य केवल ज्ञान को स्थिर मान कर उसे आत्मा माने, तथापि विषयाश्रय शून्य केवल ज्ञान अप्रामाणिक होने से वह अहंप्रतीति विषय आत्मा नहीं बन सकता। किंच, अहं प्रतीति विषय आत्मा ज्ञाता है, अर्थात् ज्ञान का आश्रय है, वह केवल ज्ञान नहीं बन सकता। किंच, लोक में 'मैं जानता हूँ' इस प्रकार ज्ञाधात्वर्थ के रूप में जो ज्ञान अनुभूत होता है, वह ज्ञातृत्व एवं स्थिरत्व से रहित है, वह अस्थिर ज्ञान 'वही मैं हूँ' इसका प्रतिसन्धान नहीं कर सकता है, अत एव वह आत्मा नहीं हो सकता। प्रश्न—लोक में ज्ञान की उत्पत्ति और नाश नहीं होता है, अन्तःकरणवृत्ति का ही उत्पत्ति एवं नाश होता है, अन्तःकरण वृत्ति में होने वाली उत्पत्ति एवं नाश को ज्ञान में आरोपित करके लोक में व्यवहार होता है, वास्तव में ज्ञान स्थिर है, तथा उत्पत्ति विनाशशून्य है, इस ज्ञान को प्रतिसन्धान करने वाला आत्मा मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—ज्ञान को स्थिर

स्यापि प्रतिसन्धानादेज्ञातृत्वस्यापि भ्रान्त्यन्तरसिद्धत्वेऽनवस्थानात्। न चासौ कारणानवस्थितिरिति न दोषः, दोषाधिष्ठानयोरपि तथाभूतयोरेव सर्वत्र सम्भवेनाविद्याऽनादित्वाधिष्ठानसत्यत्वयोरपि परित्यागप्रसङ्गात्।

मानने पर भी ज्ञान से प्रतिसंधान सम्पन्न नहीं हो सकता है, क्योंकि 'वही मैं हूँ' इस प्रतिसन्धान के अनुसार पूर्वोत्तर कालवर्ती ज्ञाता सिद्ध होता है, ज्ञान ज्ञाता सिद्ध नहीं हो सकता है। यह ज्ञान वह ज्ञाता अहमर्थ आत्मा नहीं हो सकता, जो उपर्युक्त प्रतिसन्धान के अनुसार पूर्वोत्तर कालवर्ती ज्ञाता के रूप में सिद्ध होता है, उपर्युक्त प्रतिसन्धान भी ज्ञाता की अपेक्षा रखता है, क्योंकि वह ज्ञाता को ही होता है। प्रश्न—उपर्युक्त प्रतिसन्धान भ्रम है, विषय की अपेक्षा न रख कर जैसे भ्रम होते हैं, वैसे आश्रय की अपेक्षा न रखकर भी भ्रम हो सकते हैं, उपर्युक्त प्रतिसन्धान रूप भ्रम आश्रय निरपेक्ष है। उससे पूर्वोत्तर कालवर्ती ज्ञाता सिद्ध नहीं होगा। उत्तर—भले ही भ्रम विषयनिरपेक्ष हो, परन्तु आश्रयनिरपेक्ष नहीं हो सकता, क्योंकि सब तरह के भ्रम आश्रय ज्ञाता अहमर्थ को ही होते हैं। ऐसा कोई भी भ्रम नहीं है जो ज्ञाता को न होता हो। अतः उपर्युक्त प्रतिसन्धान पूर्वोत्तर कालवर्ती ज्ञाता अहमर्थ को सिद्ध करेगा ही। वही आत्मा हो सकता है, ज्ञान आत्मा नहीं हो सकता। जो प्रतिसन्धान कर ही नहीं सकता है। प्रश्न—ज्ञान के लिये भले ज्ञाता की अपेक्षा हो, अद्वैतियों के मत में भ्रान्ति-सिद्ध ज्ञाता मान्य है, उस भ्रान्तिसिद्ध ज्ञाता से निर्वाह हो सकता है, तदर्थ सत्य ज्ञाता को मानने की आवश्यकता नहीं है। उत्तर—भ्रान्तिसिद्ध ज्ञाता से निर्वाह हो नहीं सकता, क्योंकि जिस भ्रान्ति से ज्ञाता की सिद्धि मानी जाती है, वह भ्रान्ति भी ज्ञाता की अपेक्षा अवश्य रखेगी। क्योंकि वह ज्ञाता को ही होगी, यदि वह ज्ञाता भ्रान्त्यन्तर सिद्ध होता, तो वह भ्रान्त्यन्तर भी ज्ञाता की अपेक्षा रखेगा, क्योंकि वह भी ज्ञाता को होता है, यदि वह ज्ञाता भी भ्रान्त्यन्तर सिद्ध हो, तो उस भ्रान्ति को भी ज्ञाता मानना चाहिये, इस प्रकार अनवस्था दोष प्राप्त होगा। सत्य ज्ञाता को मानने पर ही अनवस्था दोष दूर होगा, अन्यथा नहीं।

'न चासौ' इत्यादि। शंका—उपर्युक्त अनवस्था दोष नहीं है। जिस प्रकार बीज और अङ्कुर को लेकर होने वाली अनवस्था दोष नहीं है, क्योंकि वह कारणों को लेकर होने वाली अनवस्था होने से दोष नहीं है, यह अर्थ सर्वसम्मत है कि कारणानवस्था दोष नहीं है, उसी प्रकार ज्ञाता के भ्रान्तिसिद्धत्व को लेकर होने वाली अनवस्था भी कारणान-वस्था होने से दोष नहीं है, समाधान—यदि ज्ञाता को भ्रान्तिसिद्ध मानने पर होने वाली अनवस्था को कारणानवस्था मानकर गुण माना जाय तो भ्रान्तिसिद्ध दोष और अधिष्ठान को लेकर ही सभी भ्रम सम्पन्न हो सकते हैं, वहाँ अविद्या दोष के अनादित्व को तथा अधिष्ठान के सत्यत्व को मानने की आवश्यकता ही नहीं रहेगी। भ्रान्तिसिद्ध दोष और अधिष्ठान को लेकर भ्रमों की उत्पत्ति मानने पर होने वाली अनवस्था को भी कारणानवस्था मानकर समाधान किया जा सकता है। परन्तु अद्वैती विद्वान् दोष और अधिष्ठान को भ्रान्तिसिद्ध मानने पर आने वाले अनवस्थादोष को असमाधेय मानकर तत्समाधानार्थ

यत्तु त एव सांख्यैः संभूयाहुः—दर्पणमुखवदयःपिण्डौष्ण्यवत् करतलरविकरवच्च चिच्छायापत्तितत्सम्पर्कतद्वयञ्जकत्वाधीनतदाश्रयत्वभ्रमादन्तःकरणस्य ज्ञातृत्वमिति ।

तत्र यथाश्रुतविवक्षायां कथमचाक्षुषयोर्बिम्बाधिकरणयोश्छायापत्तिः ? अध्यासमात्रे तदुपचार इति चेत्; कुत्र ? कस्य ? । अन्तःकरणे चैतन्यस्येति

अविद्या दोष को अनादि एवं अधिष्ठान को सत्य मानते हैं। वैसे मानने वाले अद्वैतियों के मत में ज्ञाता को भ्रान्तिसिद्ध मानने पर होने वाला अनवस्थादोष भी असमाधेय ही है, उसे कारणानवस्था कहकर टाल नहीं सकते। उपर्युक्त अनवस्थादोष का समाधान करने के लिये ज्ञाता को सत्य मानना ही उपयुक्त होगा।

'यत्तु त एव' इत्यादि। उपर्युक्त अद्वैती विद्वान् सांख्यों से मिलकर यह कहते हैं कि आत्मा चिन्मात्र स्वरूप है, वह ज्ञाता नहीं है, किन्तु अन्तःकरण ही ज्ञाता है। अन्तःकरण का ज्ञातृत्व तीन प्रकारों से सिद्ध होता है। (१) जिस प्रकार दर्पण में मुख की छाया पड़ने से दर्पण मुख का आश्रय प्रतीत होता है, उसी प्रकार अन्तःकरण में ज्ञानरूपी आत्मा की छाया पड़ने से अन्तःकरण ज्ञान का आश्रय प्रतीत होता है। अन्तःकरण में भासने वाला यह ज्ञानाश्रयत्व ही ज्ञातृत्व है। (२) जिस प्रकार लौहपिण्ड में औष्ण्याश्रय अग्नि का गाढ सम्पर्क होने से लौह पिण्ड औष्ण्य का आश्रय प्रतीत होता है, उसी प्रकार अन्तःकरण में ज्ञानरूपी आत्मा का सम्पर्क होने से अन्तःकरण ज्ञान का आश्रय प्रतीत होता है। अन्तःकरण का यह ज्ञानाश्रयत्व ही ज्ञातृत्व है। (३ अथवा जिस प्रकार करतल अर्थात् हाथ सूर्यकिरण का अभिव्यञ्जक होते समय उसके अभिव्यञ्जकत्व बल से सूर्यकिरणों का आश्रय प्रतीत होता है, उसी प्रकार अन्तःकरण ज्ञानरूपी आत्मा का अभिव्यञ्जक होने से ज्ञान का आश्रय प्रतीत होता है। उपर्युक्त तीनों प्रकारों से अन्तःकरण का ज्ञानाश्रय प्रतीत होना एक प्रकार से भ्रम ही है। इस प्रकार भ्रान्तिसिद्ध ज्ञातृत्व अन्तःकरण का है। सांख्यों से मिलकर अद्वैती विद्वानों का उपर्युक्त कथन समीचीन नहीं है। यह सिद्ध किया जाता है।

'तत्र यथाश्रुत' इत्यादि। प्रथम प्रकार यह जो बताया गया है कि दर्पण में मुखच्छायापत्ति के समान अन्तःकरण में चिद्रूप आत्मा की छाया पड़ने से अन्तःकरण ज्ञाता अर्थात् ज्ञानाश्रय प्रतीत होता है, इस कथन में छायापत्ति से छाया पड़ना यह मुख्यार्थ विवक्षित होता तो यह दोष होता है कि यहाँ बिम्ब बनने वाला चिद्रूप आत्मा तथा छायापत्ति का अधिकरण बनने वाला अन्तःकरण ये दोनों अचाक्षुष हैं, अर्थात् चक्षुरिन्द्रिय से अग्राह्य है, ऐसी स्थिति में एक की छाया दूसरे में कैसे पड़ सकती है, क्योंकि यदि बिम्ब और अधिकरण चाक्षुष हों, तभी बिम्ब की छाया अधिकरण में पड़ती देखी जाती है। उदाहरण—बिम्ब बनने वाला मुख तथा छायापत्ति का अधिकरण बनने वाला दर्पण दोनों चाक्षुष हैं, वहाँ मुख की छाया दर्पण में पड़ती दिखाई देती है। प्रकृत में चिद्रूप आत्मा और अन्तःकरण दोनों अचाक्षुष हैं। ऐसी स्थिति में चिद्रूप आत्मा की छाया अन्तःकरण में कैसे पड़ सकती है? यहाँ पर सांख्य और अद्वैती विद्वान् यह उत्तर देते हैं कि यहाँ

चेत्, तर्हि चैतन्यमेव मिथ्या स्यात्, अध्यस्तत्वात् तदनधिकरणचैतन्यस्य खपुष्पपरिमलायमानत्वात्। चैतन्येऽन्तःकरणस्येति चेत्; तर्हि ज्ञानस्यान्तःकरणाश्रयताभ्रमः स्यात्, न त्वन्तःकरणस्य ज्ञातृत्वभ्रमः। न चैतादृशः

'छायापत्ति' शब्द से छाया पड़ना यह मुख्यार्थ नहीं बतलाया जाता है, किन्तु केवल अध्यास ही छायापत्ति शब्द से लक्षणा से बतलाया जाता है, आरोप को अध्यास कहते हैं, यह अध्यास ही यहाँ छायापत्ति शब्द से विवक्षित है। यहाँ सांख्य एवं अद्वैती विद्वानों से यह पूछना चाहिये कि यदि छायापत्ति शब्द से अध्यास विवक्षित है तो चिच्छायापत्ति शब्द षष्ठीतत्पुरुष और सप्तमीतत्पुरुष ऐसे दोनों समासों से निष्पन्न होने से यह अर्थ प्रतीत होता है कि चिद्रूप आत्मा में अन्तःकरण का अध्यास चिच्छायापत्ति है, तथा अन्तःकरण में चित्का अध्यास होना भी चिच्छायापत्ति है। इन दोनों में कौन सा अर्थ यहाँ विवक्षित है? चिच्छायापत्ति शब्द से किसमें किसका अध्यास प्रकृत में विवक्षित है, क्या अन्तःकरण में चित् का अध्यास चिच्छायापत्ति शब्द से विवक्षित है? अथवा चित् में अन्तःकरण का अध्यास चिच्छायापत्ति शब्द से विवक्षित है? यहाँ पर यदि अन्तःकरण में चैतन्य का अध्यास ही चिच्छायापत्ति शब्द से विवक्षित हो तो चैतन्य मिथ्या हो जायगा। क्योंकि उपर्युक्त कथन के अनुसार अन्तःकरण में चैतन्य अध्यस्त अर्थात् आरोपित होता है और आरोपित पदार्थ मिथ्या होता है। अतः चैतन्य मिथ्या हो जायगा। हाँ, यदि कोई चैतन्य अन्तःकरण में आरोपित न होने वाला हो तो वह सत्य हो सकता है, परन्तु चैतन्य वैसा होता नहीं, जिस प्रकार आकाशकुसुम का परिमल अर्थात् सुगन्ध सर्वथा असत् है, उसी प्रकार अन्तःकरण में अध्यस्त न होने वाला चैतन्य भी असत् ही है। जो कुछ चैतन्य है वह 'मैं जानता हूँ' इस प्रकार अन्तःकरण में अध्यस्त होकर ही प्रतीत होता है, वह चैतन्य—जो अन्तःकरण में अध्यस्त न होता हो—किसी प्रमाण से भी सिद्ध नहीं होता है। अतः अन्तःकरण में चैतन्य का अध्यास मानने पर अन्तःकरण में अध्यस्त न होने वाले चैतन्य में मिथ्यात्वरूप दोष अवश्य उपस्थित होगा। यदि उपर्युक्त दोष का परिहार करने के लिये अद्वैती विद्वान् यह कहें कि चैतन्य में अन्तःकरण का अध्यास ही चिच्छायापत्ति शब्द से विवक्षित है—तो इस अध्यास के अनुसार ज्ञान में अन्तःकरण संसर्ग का आरोप होने से ज्ञान को अन्तःकरण के आश्रयरूप में प्रतीत होना चाहिये, परन्तु वैसा भ्रम किसी को भी नहीं होता है। यदि ज्ञान में अन्तःकरणरूपी अहंकार के तादात्म्य का आरोप होता तो 'ज्ञान मैं हूँ' ऐसा भ्रम होना चाहिये। किन्तु वैसा भ्रम भी किसी को होता हुआ अनुभूत नहीं हो रहा है। अद्वैती और सांख्य अन्तःकरण में ज्ञातृत्व का भ्रम ही मानते हैं, परन्तु यह भ्रम चैतन्य में अन्तःकरण का संसर्गारोप अथवा तादात्म्यारोप मानने पर नहीं हो सकेगा। इससे सिद्ध होता है कि चैतन्य में अन्तःकरण का अभ्यास मानने पर 'मैं जानता हूँ' इस प्रकार होने वाले अन्तःकरण में ज्ञातृत्वभ्रम का निर्वाह नहीं हो सकता है। इस प्रकार प्रथम प्रकार का निराकरण हो जाता है।

कश्चिद् भ्रमो दृश्यते। कथं च संपर्के सत्यपि द्वयोर्ज्ञातृत्वमौष्ण्यवत् तात्त्विक-मनभ्युपगच्छतस्तदध्यासः ? धर्मधर्मिभावस्य लोके दृष्टत्वादिह तद-ध्यासाद् ज्ञातृत्वभ्रम इति चेत्; कुत्र धर्मत्वाध्यासः? कुत्र वा धर्मित्वाध्यासः? इति नियामकाभावाद् वैपरीत्यमपि स्यात्। क्वचिद्धर्मिभेदाग्रहः, क्वचिद्धर्म-

'कथं च संपर्के' इत्यादि। द्वितीय प्रकार भी अनुपपन्न है, क्योंकि दृष्टान्त में अग्नि में औष्ण्य वस्तुतः रहता है, लोह पिण्ड में अग्नि सम्पर्क के कारण में औष्ण्याश्रयत्व का भ्रम होता है। परन्तु प्रकृत में चैतन्य एवं अन्तःकरण में वास्तविक ज्ञातृत्व है ही नहीं, ऐसी स्थिति में अन्तःकरण में चित् का सम्पर्क होने पर भी अन्तःकरण में ज्ञातृत्व का अध्यास कैसे हो सकेगा तथा अन्तःकरण में ज्ञातृत्व अर्थात् ज्ञानाश्रयत्व का भ्रम कैसे हो सकेगा। यहाँ पर अद्वैती और सांख्य यह उत्तर देते हैं कि लोक में घट और उसके रूप में धर्म-धर्मिभाव अनुभव में आता है। घट धर्मी एवं उसका रूप धर्म है। इस प्रकार घट और उसके रूप में अनुभूत होने वाले धर्मधर्मिभाव का अध्यास ज्ञान एवं अन्तःकरण में होता है। उनमें ज्ञान। धर्मत्व का अध्यास तथा अन्तःकरण में धर्मित्व का अध्यास होता है, इस अध्यास के कारण ही ज्ञान धर्म के रूप में और अन्तःकरण धर्मी के रूप में प्रतीत होता है, इस प्रकार अन्तःकरण में ज्ञातृत्व का भ्रम होता है। उपर्युक्त सांख्य और अद्वैतिवों का यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि लोक में घट और उसके रूपके विषय में अनुभूत धर्मधर्मिभाव का चैतन्य एवं अन्तःकरण में अध्यास मानने पर भी यह निर्णय नहीं हो सकता है कि किसमें धर्मत्व का अध्यास होता है? तथा किसमें धर्मित्व का अध्यास होता है। ज्ञान में धर्मत्व का ही अध्यास हो, अन्तःकरण में धर्मित्व का ही अध्यास हो, इसमें कोई नियामक नहीं है। ज्ञान में धर्मित्व का तथा अन्तःकरण में धर्मत्व का अध्यास ही क्यों न हो? इस प्रकार विपरीत अर्थात् सांख्य और अद्वैतियों द्वारा अस्वीकृत अध्यास भी हो सकता है। अतः उपर्युक्त सांख्य एवं अद्वैतियों का उत्तर समीचीन सिद्ध होता है।

'क्वचित्' इत्यादि। यहाँ पर अद्वैती विद्वान् कहते हैं कि अन्तःकरण में धर्मित्व का अध्यास तथा चैतन्य में धर्मत्व का अध्यास होने में जो नियामक हैं वे नियामक बतलाये जाते हैं। यद्यपि अहंकार धर्मी से भिन्न है, तथापि उसमें विद्यमान धर्मिभेद गृहीत नहीं होता है, इस धर्मिभेदाग्रह के कारण ही अहंकार में धर्मित्व का अध्यास होता है, इसमें धर्मिभेदाग्रह नियामक है। तथा चैतन्य धर्म से यद्यपि भिन्न है, परन्तु उसमें विद्यमान धर्मभेद गृहीत नहीं होता है, इस धर्मभेदाग्रह के कारण ही चैतन्य में धर्मत्व का अध्यास होता है। इसमें धर्मभेदाग्रह ही नियामक है। इस प्रकार अहंकार में धर्मित्वाध्यास तथा चैतन्य में धर्मत्वाध्यास होने से 'मैं जानता हूँ' इस प्रकार अहमर्थ में ज्ञातृत्व अर्थात् ज्ञानाश्रयत्व का भ्रम होता है। यह अद्वैतियों का कथन भी समीचीन नहीं है, क्योंकि अद्वैती यह जो कहते है कि चैन्तय धर्म से भिन्न है, चैतन्य में धर्म से भेद है, वह भेद गृहीत नहीं होता, अतः चैतन्य में धर्मत्व का अध्यास होता है। इसके

भेदाग्रह इति तौ नियामकाविति चेन्न; ज्ञप्तेः स्वयंप्रकाशायाः स्वरूपातिरिक्ताग्रहीतभेदानभ्युपगमात्, अभ्युपगमे वा सधर्मत्वापातात्। भेदाग्रहायोगादेवा-

विषय में यह पूछने का है कि अद्वैतियों के मत में ज्ञानरूप आत्मा स्वयंप्रकाश पदार्थ है, वह निर्धर्मक है, उसमें स्वरूपातिरिक्त कोई धर्म नहीं होता है। ऐसी स्थिति में चैतन्य रूप आत्मा में जो धर्म से भेद है, जिसका ग्रहण न होने से चैतन्य में धर्मत्व का अध्यास माना जाता है। वह धर्म का प्रतियोगिक भेद चैतन्य स्वरूप ही होगा, स्वरूपातिरिक्त धर्मरूपी भेद चैतन्य में नहीं माना जा सकता है, क्योंकि चैतन्य निर्धर्मक है। वह स्वरूपभूत भेद से भासता ही रहता है, क्योंकि ब्रह्मरूपी चैतन्य स्वयंप्रकाश होने से जब स्वरूप को प्रकाशित करता रहता है, तब स्वरूपभूत भेद का प्रकाश भी होता रहेगा। ऐसी स्थिति में उस स्वरूपभूत धर्मप्रतियोगिक भेद का अग्रहण कैसे होगा तथा धर्मत्व का अध्यास भी कैसे होगा। हाँ, ब्रह्म में विद्यमान वह धर्मप्रतियोगिक भेद यदि स्वरूपातिरिक्त होता, साथ ही वह स्वरूप से प्रकाशित नहीं होता तो उस भेद के अग्रहण से धर्मत्व का अध्यास हो सकता है। परन्तु अद्वैतियों को स्वरूपातिरिक्त वैसा भेद--जो गृहीत न होता हो—मान्य नहीं, क्योंकि उनके मत में ब्रह्मरूपी चैतन्य निर्धर्मक है। अतः उनके निर्धर्मक ब्रह्म चैतन्यवाद के अनुसार स्वरूपातिरिक्त अगृहीतभेद अद्वैतियों को मान्य न होने से उस भेदाग्रह के कारण चैतन्य में धर्मत्वाध्यास न हो सकेगा। यदि अद्वैती ब्रह्म में स्वरूपातिरिक्त धर्मप्रतियोगिक भेद मानें तो वह भेद धर्म बन जायगा, ब्रह्म सधर्मक होगा, वह निर्धर्मक न हो सकेगा। भाव यह है कि चैतन्य में स्वरूपभूत धर्मभेद स्वयंप्रकाश चैतन्य वाद में प्रकाशित ही रहता है, उस धर्मभेद का आग्रह नहीं होता एवं धर्मत्वाध्यास भी नहीं हो सकता। स्वरूपातिरिक्त भेद अद्वैतियों को मान्य नहीं है। जिसके आग्रह से धर्मत्वाध्यास उपपन्न हो सके। स्वरूपातिरिक्त अगृहीत धर्मभेद को मानने पर चैतन्य सधर्मक हो जायगा। अतः अद्वैतियों की मान्यता के अनुसार ही चैतन्य में धर्मत्वाध्यास नहीं हो सकता। अतःचैतन्य में धर्मत्वाध्यास तथा अन्तःकरण में धर्मित्वाध्यास के बल पर अन्तःकरण में ज्ञातृत्वभ्रम का उपादान नहीं हो सकता है। इस प्रकार द्वितीय प्रकरण का निराकरण हो जाता है।

'भेदाग्रहायोगादेव' इत्यादि। अद्वैती विद्वानों ने अहंकार में ज्ञातृत्व अर्थात् ज्ञानाश्रयत्व को सिद्ध करने के लिये यह तृतीय प्रकार कहा है। जिस प्रकार सूर्य किरणों का अभिव्यञ्जक करतल सूर्य किरणों का आश्रय प्रतीत होता है, उसी प्रकार चैतन्यरूपी आत्मा का अभिव्यञ्जक अहंकार भी चैतन्यरूपी ज्ञान का आश्रय प्रतीत होता है। अद्वैतियों द्वारा वर्णित यह तृतीय प्रकार भी समीचीन नहीं है, क्योंकि चैतन्यरूपी आत्मा स्वयंप्रकाश पदार्थ है, वह स्वस्वरूप को स्वयं ही सदा प्रकाशित करता रहता है, उसका स्वरूप ही इतर पदार्थप्रतियोगिक भेदरूप है, इतर पदार्थों की अपेक्षा उस चैतन्य में जो भेद है, वह भेद चैतन्यरूप है, चैतन्य का धर्म नहीं है, ऐसा अद्वैतियों को मानना पड़ता है, क्योंकि उनके

हङ्काराभिव्यङ्ग्यत्वमपि निरस्तम् । यथाहुर्भगवद्यामुनमुनयः—

शान्ताङ्गार इवादित्यमहङ्कारो जडात्मकः ।
स्वयंज्योतिषमात्मानं व्यनक्तीति न युक्तिमत् ॥
व्यङ्क्तृव्यङ्ग्यत्वमन्योन्यं न च स्यात् प्रातिकूल्यतः ।
व्यङ्ग्यत्वेऽननुभूतित्वमात्मनि स्याद्यथा घटे ॥ इति ।

मत में चैतन्य निर्धर्मक है। इतर भेद चैतन्य स्वरूप होने से यह फलित होता है कि वह स्वयंप्रकाश चैतन्य स्वरूप को प्रकाशित करते समय स्वस्वरूप को इतर पदार्थों से भिन्न रूप में ही प्रकाशित करता है। इस प्रकार इतर पदार्थों से भिन्न रूप में स्पष्ट स्वयं प्रकाशित होने वाला जो चैतन्य है उसको अहंकार से अभिव्यक्त होने की क्या आवश्यकता है। जडपदार्थ इतर से अभिव्यक्त हो, यह उचित है। स्वयंप्रकाश पदार्थ को इतर से अभिव्यक्त होने की आवश्यकता नहीं। स्वयंप्रकाश चैतन्य के द्वारा प्रकाशित न होने वाला यदि कोई भेद चैतन्य में रहता तो उसको प्रकाशित करने के लिये अहंकार का उपयोग हो सकता, परन्तु वैसा कोई भेदरूपी धर्म अद्वैतियों को मान्य नहीं है। अतः स्वयंप्रकाश चैतन्य को अहंकार से अभिव्यक्त होने की आवश्यकता नहीं। तथा चैतन्य को अहंकाराभिव्यङ्ग्य मानकर अहंकार के ज्ञातृत्व का उपपादन नहीं हो सकता। किंच, चैतन्य में अहंकार से जो भेद है, वही यदि गृहीत नहीं होता तो चैतन्य में अहंकार का अध्यास अवश्य होता तथा अहंकार सिद्ध भी होता, बाद में चैतन्य का व्यञ्जक भी होता। परन्तु चैतन्य में जो अहंकारप्रतियोगिक भेद है, वह वही अहंकार चैतन्य स्वरूप अद्वैत मत में सिद्ध होता है, क्योंकि अद्वैत मत में चैतन्य निर्धर्मक है। वह स्वरूपभूत भेद जब स्वयंप्रकाश चैतन्य से प्रकाशित होता रहता है, तब उस भेद का अग्रह कैसे होगा, भेदाग्रह न होने से अहंकार का अध्यास भी न हो सकेगा, एवं अहंकार की सिद्धि ही नहीं होगी, अतः अहंकार से चैतन्य की अभिव्यक्ति सर्वथा असंभावित है।

'शान्ताङ्गार' इत्यादि। अत एव भगवान् श्रीयामुनमुनि ने आत्मसिद्धि ग्रन्थ में यह कहा है कि जिस प्रकार शान्त अङ्गार अर्थात् कोयला स्वयंप्रकाश सूर्य को अभिव्यक्त करे अर्थात् प्रकाशित करे, यह अर्थ युक्तियुक्त नहीं प्रतीत होता, उसी प्रकार यह जड अहंकार स्वयंप्रकाश आत्मा को अभिव्यक्त करे प्रकाशित करे, यह अर्थ भी युक्तियुक्त नहीं है। किंच अद्वैती विद्वान् यह भी कहते हैं कि चैतन्य एवं अहंकार में परस्पर व्यङ्ग्यव्यञ्जकभाव है, अर्थात् चैतन्य अहंकार को अभिव्यक्त करता है, तथा अहंकार चैतन्य को अभिव्यक्त करता है। अद्वैतियों का यह कथन भी समीचीन नहीं है, क्योंकि अहंकार और चैतन्य प्रतिकूल स्वभाव वाले हैं, अत एव इनमें परस्पर व्यङ्ग्यव्यञ्जकभाव नहीं हो सकता। इसका भाव यह है कि अद्वैती विद्वान् यह मानते हैं कि जड अहंकार नियम से चैतन्य से अभिव्यक्त होता है, तथा चैतन्य भी नियम से अहंकार से अभिव्यक्त होता है। परन्तु यहाँ पर हमें कहना यह है कि जो पदार्थ नियम से जिससे अभिव्यक्त होता है, वह उसी का अभि-

अतः सिद्धमात्मैव ज्ञाता अहंप्रत्ययविषय इति ।

ञ्जक नहीं हो सकता । अतः चैतन्य के द्वारा अभिव्यक्त होने वाला अहंकार चैतन्य का अभिव्यञ्जक नहीं हो सकता । अहंकार मिथ्या पदार्थ है, यह अद्वैतियों को मान्य है । प्रतिभासित होते समय में ही मिथ्या पदार्थ की सत्ता मानी जाती है । प्रतिभास न होने पर मिथ्या पदार्थ अहंकार की सत्ता नहीं हो सकती । ऐसी स्थिति में जब तक चैतन्य से अहंकार प्रतिभासित न होगा, तब तक उसकी सत्ता न हो सकेगी, अतः उसमें चैतन्य को अभिव्यक्त करना सर्वथा असम्भावित है । जो चैतन्य अहंकार को प्रतिभासित करेगा, वह स्वयं भासता हुआ ही अहंकार को प्रतिभासित कर सकता है, यदि चैतन्य स्वयं न भासता हुआ अहंकार को प्रतिभासित करेगा तो वह जड बन जायगा । अतः यहाँ पर अद्वैतियों को यह मानना पड़ेगा कि स्वयंप्रकाश चैतन्य से प्रकाशित होने वाले अहंकार द्वारा चैतन्य प्रकाशित होता है । ऐसा मानने पर अन्योन्याश्रय दोष होगा, क्योंकि चैतन्य प्रकाश से अहंकार का प्रकाश तथा अहंकार प्रकाश से चैतन्य का प्रकाश होगा । उपर्युक्त प्रतिकूल स्वभाव के कारण अहंकार और चैतन्य में परस्पर व्यङ्ग्यव्यञ्जकभाव हो नहीं सकता । किंच, चैतन्य को अहंकार व्यङ्ग्य मानने पर अद्वैत मतानुसार चैतन्य में अननुभूतित्व दोष भी प्रसक्त होता है । अद्वैतियों को यह अर्थ मान्य है कि अनुभूति अर्थात् चैतन्य अनुभाव्य नहीं है, यदि चैतन्य अनुभाव्य होता तो वह अननुभूति हो जायगा, क्योंकि जगत् में जितने अनुभाव्य घटादि पदार्थ हैं, वे सब अननुभूति अर्थात् अनुभूति से भिन्न हैं, अनुभूति भी यदि अनुभाव्य होती तो उसे भी घटादि के समान अननुभूति बनना होगा । परन्तु अनुभूति अनुभूति ही है, वह अननुभूति हो नहीं सकती । अतः अनुभूति अनुभाव्य नहीं हो सकती, अनुभूति अननुभाव्य ही होगी । यह अर्थ अद्वैतियों को मान्य है । अनुभूति अर्थात् चैतन्य को अहंकाराभिव्यङ्ग्य मानने पर इस उपर्युक्त अर्थ से विरोध उपस्थित होगा, क्योंकि अभिव्यङ्ग्य होना अनुभाव्य होना एक ही बात है । अहंकार से अभिव्यङ्ग्य होने पर चैतन्य अहंकारजन्य अनुभव का विषय हो जायगा, अर्थात् अनुभाव्य हो जायगा । ऐसी स्थिति में अद्वैतियों की उपर्युक्त मान्यता के अनुसार अनुभूति को अननुभूति बनना होगा । अनुभूति अननुभूति नहीं हो सकती, अतः अहंकार से अभिव्यङ्ग्य हो नहीं सकती । इसलिये अनुभूति अर्थात् चैतन्य को अहंकाराभिव्यङ्ग्य मानना अनुचित है, क्योंकि वह अद्वैतियों के उपर्युक्त मान्यता से विरोध रखता है ।

'अतः सिद्धम्' इत्यादि । उपर्युक्त विवेचन से यह सिद्ध होता है कि अहंकार ज्ञाता नहीं हो सकता है । आत्मा ही ज्ञाता हो सकता है, इस ज्ञाता का धर्म बनने वाले ज्ञान को आत्मा मानना उचित नहीं, किन्तु उस ज्ञान का आश्रय बनने वाला ज्ञाता ही आत्मा है । वह ज्ञाता 'अहम्' ऐसे प्रतीत होता है । इससे फलित होता है कि ज्ञाता आत्मा ही 'अहं' प्रतीति का विषय है । अहंकार अहंप्रतीति का विषय नहीं है । अहंप्रतीति का विषय बनने वाला अहमर्थ ही ज्ञाता आत्मा है ।

(आत्मनोऽहमर्थत्वस्थिरत्वयोः समर्थनम्)

किञ्च—

प्रत्यक्त्वादुपलम्भतो मम सुखं भावीति मोक्षेच्छया
मुक्तब्रह्ममुमुक्षुवेदवचसा सुप्तोऽहमित्युक्तितः ।

(आत्मा अहमर्थ है, तथा स्थिर है, इस अर्थ का समर्थन)

'प्रत्यक्त्वात्' इत्यादि । अहमर्थ ही आत्मा है, क्योंकि आत्मा प्रत्यक् माना जाता है । जो पदार्थ अपने लिये प्रकाशित होता है, वह प्रत्यक् कहलाता है, और जो पदार्थ दूसरे के लिये प्रकाशित होता है, वह पराक् कहलाता है । आत्मा अपने लिये प्रकाशित है, क्योंकि आत्मप्रकाश का फल व्यवहार आत्मा को प्राप्त होता है, जो आत्मा अपने लिये प्रकाशित है, वह दो प्रकार का है । (१) आत्मा 'अहमहम्' इस प्रकार सदा अपने लिये स्वयं प्रकाशित रहता है । (२) 'मैं सुखी हूँ', 'मैं दुःखी हूँ' ऐसे धर्मभूतज्ञान से अपने लिये प्रकाशित रहता है । दोनों प्रसंगों में भी आत्मा अपने लिये ही प्रकाशित रहता है । अत एव आत्मा प्रत्यक् माना जाता है । घट और पट इत्यादि पदार्थ अपने लिये नहीं प्रकाशते हैं, किंतु आत्मा के लिये प्रकाशते हैं, क्योंकि उनके प्रकाश से होने वाला फल व्यवहार आत्मा को प्राप्त होता है । दूसरे के लिये ही प्रकाशने वाले घटादि पदार्थों का यह स्वभाव है कि वे प्रकाशते समय 'यह और वह' इत्यादि रूप में ही प्रकाशते हैं, कभी वे 'अहम्' ऐसा नहीं प्रकाशते हैं । अपने लिये प्रकाशने वाले अत एव प्रत्यक् बने हुए आत्मा का ही स्वभाव है कि वह अपने लिये प्रकाशते समय 'अहम्' इस प्रकार प्रकाशता है । प्रत्यक् बने हुए आत्मा का 'अहम्' ऐसा प्रकाशना स्वभाव होने से यह सिद्ध होता है कि 'अहम्' ऐसा प्रकाशने वाला अहमर्थ ही आत्मा है । इस प्रकार आत्मा को अहमर्थ सिद्ध करने में प्रत्यक्त्व हेतु सहायक होता है । 'उपलम्भतः' आत्मा 'अहम्' ऐसा प्रकाशता है । यह सब का अनुभव है । अद्वैती विद्वान् भी यह मानते हैं कि आत्मा अपरोक्ष है, अर्थात् प्रत्यक्ष है, आत्मा "अहमहम्" इस प्रतीति में प्रत्यक्ष प्रकाशता है । आत्मा को प्रत्यक्ष सिद्ध करने के लिये अद्वैती विद्वानों को "अहम्" इस प्रतीति के शरण में जाना पड़ता है । जब सबके अनुभव में आत्मा 'अहमहम्' ऐसा प्रतीत होता है, तब अहमर्थ को आत्मा मानना युक्त ही सिद्ध होता है । सर्वलोक सिद्ध अनुभव का तिरस्कार करना उचित नहीं । अनुभव से मेल रखने वाला सिद्धान्त ही मान्य हो सकता है । इस प्रकार सर्वसम्मत अनुभव से भी अहमर्थ आत्मा सिद्ध होता है । "मम सुखं भावीति मोक्षेच्छया" । प्रत्येक जीवात्मा को मोक्ष की इच्छा इस प्रकार होती है कि मैं मोक्ष में सम्पूर्ण दुःखों से छूट कर अनन्त आनन्द का भागी बनूँगा, अतः मोक्ष हमको चाहिये । इस इच्छा से यह व्यक्त होता है कि अहमर्थ ही आत्मा है, वह मोक्ष में विद्यमान होकर अनन्त आनन्द को भोगने वाला है । इससे अहमर्थ ही आत्मा सिद्ध होता है । "मुक्तब्रह्ममुमुक्षुवेदवचसा" 'अहमन्नम्' (मैं परमात्मा का भोग्य हूँ) इस प्रकार मुक्त का

मां नाज्ञासिषमित्यपि स्ववपुराद्यज्ञानमात्राश्रयात्
स्वापप्राच्यनिजक्रियास्मरणतोऽप्यात्माऽहमर्थः स्थिरः ॥

वचन है। "हन्ताहमिमास्तिस्रो देवता अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नाम रूपे व्याकरवाणि" (मैं तेज, जल और पृथिवी इन तीन देवताओं में इस जीवात्मा के द्वारा अनुप्रविष्ट नामरूप व्याकरण करता हूँ, इस प्रकार परब्रह्म का वाक्य है। "मुमुक्षुर्वै शरणमहं प्रपद्ये" (मैं मुमुक्षु श्रीभगवान् के शरण में जाता हूँ) इस प्रकार मुमुक्षु का वचन है। इन वचनों से सिद्ध होता है कि मुक्त पुरुष, मुमुक्षु और परब्रह्म अपने आत्मस्वरूप को 'अहमहम्' ऐसा समझते हैं। इससे अहमर्थ आत्मा सिद्ध होता है। ये वचन वेद में पाये जाने वाले वचन हैं। इनसे अहमर्थ आत्मा सिद्ध होता है। अविद्या रहित मुक्तादि में अहं शब्द का प्रयोग होने से सिद्ध होता है कि अहमर्थ अविद्या सिद्ध पदार्थ नहीं है, किन्तु आत्मा ही है। "सुप्तोऽह-मित्युक्तितः" प्रत्येक मनुष्य जब सोकर उठता है, तब कहता है कि मैं अब तक सोता रहा। इस अनुसन्धान से सिद्ध होता है कि जो अहमर्थ सोया था, वही उठकर ऐसा अनुसन्धान करता है। अद्वैतियों के मत में अहंकार अहमर्थ है, वह सुषुप्ति में नष्ट हो जाता है। यदि अहंकार अहमर्थ होता तो वह सुषुप्ति में नष्ट होने से ऐसा अनुसन्धान नहीं कर सकता, क्योंकि जागरण में अद्वैतमतानुसार जो दूसरा अहंकार उत्पन्न होता है, वह सोया नहीं, अतः वह भी ऐसा अनुसन्धान कर सकने में असमर्थ है। अहंकाराहमर्थवाद में—जो अद्वैतियों को मान्य है—उपर्युक्त अनुसन्धान अनुपपन्न है। आत्मा को अहमर्थ मानने पर उपर्युक्त अनुसन्धान उपपन्न होता है, क्योंकि आत्मा स्थिर है, वही सोया है, तथा सोने के पश्चात् उठा है, अतः वह ऐसा अनुसन्धान कर सकता है। इस प्रकार सोकर उठने वाले के उपर्युक्त कथन से अहमर्थ आत्मा एवं स्थिर सिद्ध होता है। यहाँ पर यह शंका उठती है कि सोकर उठने वाला मनुष्य भी यह समझता है कि मैं अब तक अपने को भी नहीं जानता था। यह अनुभव सुषुप्ति में अहमर्थ का सद्भाव एवं प्रकाश मानने पर कैसे संगत होगा ? इस शंका का समाधान "मां ना ज्ञासिषमित्यपि स्ववपुराद्यज्ञानमात्राश्रयात्" इस पाद में वर्णित है। "मैं हमको नहीं जानता था" इस प्रकार जागने पर जो प्रतीति होती है, इसका भाव यही है कि मैं सोते समय "मैं ब्राह्मण हूँ" "मैं ब्रह्मचारी हूँ" "मैं यहाँ सोता था" 'मैं ऐसा सोता था" इस प्रकार बाह्य आकारों को केवल मैं हमको नहीं जानता था। इस प्रतीति से सुषुप्ति समय में होने वाले उस अहमर्थ भान का—जो बाह्याकारों को छोड़कर केवल अहमर्थ को लेकर होता है—खण्डन नहीं होता है। "स्वापप्राच्य निजक्रियास्मरणतः" सोकर उठने वाला प्रत्येक मनुष्य यह स्मरण करता है कि मैंने पूर्व दिनों में इन इन कर्मों को किया था। इससे अहमर्थ का स्थिरत्व प्रमाणित होता है। अहंकार को अहमर्थ तथा सुषुप्ति में उसका नाश मानने वाले अद्वैतियों में इस स्मरण की उपपत्ति नहीं लगती। इन सब हेतुओं से यह सिद्ध होता है कि आत्मा ही अहमर्थ है, तथा वह स्थिर है।

(आत्मनोऽहमर्थत्वज्ञातृत्वकर्तृत्वादिखण्डकयुक्तीनां निराकरणम्)

आत्मनोऽहम्प्रत्ययगोचरत्वप्रतिक्षेपकाणि आत्मत्वाजडत्वनिर्विकारत्वादीनि प्रत्यक्षागमबाधादसाधारणानैकान्तिकत्वाच्च निरस्तानि । एवं ज्ञातृत्वकर्तृत्वप्रतिक्षेपकेष्वपि भाव्यम् । एवं कर्तृत्वज्ञातृत्वादिकं नात्मधर्मो

(आत्मा के अहमर्थत्व ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि का खण्डन करने वाली युक्तियों का खण्डन)

'आत्मनोऽहंप्रत्ययगोचरत्व' इत्यादि । आत्मा अहंप्रतीति का विषय है । इस अर्थ का खण्डन करने के लिये अद्वैती इत्यादि विद्वान् निम्नलिखित अनुमानों को प्रस्तुत करते हैं । (१) आत्मा अहंप्रतीति का विषय नहीं है, क्योंकि वह आत्मा है । जो पदार्थ अहंप्रतीति का विषय होता है, वह अनात्मा है । दृष्टान्त—देह 'मैं स्थूल हूँ' इस प्रकार अहंप्रतीति का विषय है, साथ ही वह अनात्मा है । आत्मा आत्मा होने से अहंप्रतीति का विषय नहीं हो सकता । (२) आत्मा अहंप्रतीति का विषय नहीं है, क्योंकि आत्मा अजड है । जो जो पदार्थ अहंप्रतीति का विषय है, वह सब जड है । दृष्टान्त—अहंप्रतीति का विषय बनने वाला देह जड है । आत्मा अजड होने से अहंप्रतीति का विषय नहीं हो सकता । (३) आत्मा अहंप्रतीति का विषय नहीं है क्योंकि आत्मा निर्विकार है, जो जो पदार्थ अहंप्रतीति के विषय हैं, वे सब पदार्थ विकार वाले हैं । दृष्टान्त—अहंप्रतीति का विषय बनने वाला देह विकार वाला है । आत्मा निर्विकार होने से अहंप्रतीति का विषय नहीं हो सकता । इन अनुमानों में प्रस्तुत किये गये सभी हेतु हेत्वाभास होने से अनादरणीय हैं, क्योंकि ये हेतु बाधित एवं असाधारणानैकान्तिक है । प्रत्यक्ष एवं शास्त्रप्रमाण से आत्मा अहमर्थ सिद्ध होता है । आत्मा में अहंप्रतीति विषयत्वाभाव को साधने के लिये कहे जाने वाले उपर्युक्त हेतु प्रत्यक्ष और शास्त्र से बाधित हो जाते हैं । किंच, आत्मत्व, अजडत्व और निर्विकारत्व ऐसे धर्म अद्वैत मत के अनुसार पक्ष में अर्थात् आत्मा में ही रहने वाले धर्म हैं । अत एव असाधारणानैकान्तिक हैं । क्योंकि वे सपक्ष घटादि में नहीं रहते हैं, हेत्वाभासभूत इन हेतुओं से उपर्युक्त साध्य सिद्ध नहीं हो सकता । इसी प्रकार ही आत्मा के ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि के खण्डनार्थ जो हेतु प्रस्तुत किये जाते हैं, वे भी इसी प्रकार हेत्वाभास होने से अनादरणीय हैं । ऐसा समझना चाहिये ।

'एवं कर्तृत्वज्ञातृत्वादिकम्' इत्यादि । इसी प्रकार आत्मा के ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि धर्मों के निराकरणार्थ अद्वैती विद्वानों द्वारा प्रस्तुत किये जाने वाले निम्नलिखित अनुमान भी दोषयुक्त होने से त्याज्य हैं । वे अनुमान ये हैं कि ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि धर्म आत्मा के धर्म नहीं हैं, क्योंकि ये धर्म हैं, तथा दृश्य हैं, अर्थात् ज्ञान के विषय हैं । जो जो पदार्थ धर्म तथा दृश्य हैं, वे आत्मा के धर्म नहीं हैं । उदाहरण—रूप इत्यादि पदार्थ धर्म हैं, तथा दृश्य हैं, ये आत्मा के धर्म नहीं । ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि पदार्थ भी धर्म एवं दृश्य होने के कारण आत्मा के धर्म नहीं हैं । इन अनुमानों में ये दोष हैं कि (१) ये अनुमान प्रत्यक्ष से बाधित है, क्योंकि प्रत्यक्ष से आत्मा अहमर्थ ज्ञाता और कर्ता

धर्मत्वात्, दृश्यत्वादित्यादिकमपि बाधकबलाद्विपक्षे बाधकाभावाच्च दुःस्थम्। नाहङ्कारधर्म इति प्रयुज्यमाने का गतिर्देवानांप्रियस्य? अविद्येति चेत् सत्यमविद्यैव, अनाविद्यककर्तृत्वस्य क्वचिदप्यनभ्युपगमाद्, आविद्यस्यापि निषेधे तद्विधानविरोधात्।

प्रतीत होता है। ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि प्रत्यक्ष प्रमाण से आत्मा के धर्म सिद्ध होते हैं, तथा शास्त्र प्रमाण से भी ऐसे ही सिद्ध होते हैं। ऐसी स्थिति में ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि में आत्मधर्मत्वाभाव को सिद्ध करने वाले उपर्युक्त अनुमान प्रत्यक्ष एवं शास्त्र से बाधित सिद्ध होते हैं। (२) उपर्युक्त अनुमानों के विषय में यदि यह अप्रयोजक शंका—कि ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि, दृश्य और धर्म होते हुए आत्मा के धर्म भी हों इसमें क्या आपत्ति है—प्रस्तुत की जाय तो इस प्रयोजक शंका का निराकरण करने वाला कोई अनुकूल तर्क नहीं है। अनुकूल तर्क न होने से भी उपर्युक्त अनुमान असमीचीन है। किंच, अद्वैती विद्वान् ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि को अहंकार का धर्म मानते हैं। यदि उनके प्रति ये अनुमान—कि ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि अहंकार का धर्म नहीं है, क्योंकि ये दृश्य हैं तथा धर्म हैं। जिस प्रकार रूप इत्यादि दृश्य धर्म अहंकार के धर्म नहीं हैं, उसी प्रकार ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि भी दृश्य धर्म नहीं हैं—माने जायँ तो अद्वैती विद्वान् क्या उत्तर देंगे? इस पर अद्वैती विद्वानों को यही उत्तर देना पड़ेगा कि धर्म एवं दृश्य होने से कर्तृत्व और ज्ञातृत्व इत्यादि अहंकार के धर्म नहीं हैं, इस प्रकार के प्रत्यनुमान उपस्थित होने पर अविद्या के ही शरण में जाना चाहिये। अविद्या ही गति है। इस उत्तर पर हमें यही कहना है कि अद्वैतियों की अविद्या ही गति है। भाव यह है कि उपर्युक्त प्रत्यनुमान उपस्थित होने पर अद्वैतियों को उसके खण्डन के लिये यही कहना पड़ेगा कि अहंकार में जो ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि धर्म हैं, वे अविद्या सिद्ध हैं। वास्तव में वे अहंकार में भी नहीं रहते ऐसी स्थिति में—ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि अहंकार के धर्म नहीं हैं—ऐसे प्रत्यनुमान उपस्थित होने पर अद्वैतियों को इष्टापत्ति ही है, क्योंकि ये धर्म वास्तव में अहंकार में भी नहीं रहते हैं। प्रत्यनुमानों के विषय में यदि अद्वैती ऐसा उत्तर देंगे तो हमें यही कहना पड़ेगा कि अद्वैती विद्वान् ऐसे ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि को नहीं मानते जो अविद्या से सिद्ध न हों। उनके मत में ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि अविद्यासिद्ध ही हैं। अविद्यासिद्ध इन धर्मों का अभाव आत्मा में रहता है। आत्मा में अविद्यासिद्ध ये धर्म ही नहीं। आत्मा में ज्ञातृत्व और कर्तृत्व आदि का खण्डन जो अद्वैती विद्वान् अनुमानों से करते हैं, उनका अविद्यासिद्ध ज्ञातृत्वादि के अभाव को आत्मा में सिद्ध करने में ही तात्पर्य है। ऐसी स्थिति में हमारे प्रति अनुमानों के विषय में इष्टापत्ति मानना अयुक्त सिद्ध होता है, क्योंकि इष्टापत्ति मानने पर यह फलित होता है कि अद्वैती विद्वान् अविद्यासिद्ध ज्ञातृत्वादि के अभाव को अहंकार में मानने को तैयार हैं। यदि अद्वैती विद्वान् अविद्यासिद्ध ज्ञातृत्व का अभाव अहंकार मानते हों तो वे अहंकार में अविद्यासिद्ध ज्ञातृत्वादि का जो

(आत्मनो ज्ञातृत्वकर्तृत्वादीनां प्रमाणैः साधनम्)

ज्ञातृत्वं चास्य स्वाभाविकाकार इति "ज्ञोऽत एव" इत्यधिकरणे श्रुतिभिरुपपादितम्। भोक्तृत्वहेतुभूतं कर्तृत्वं भोक्तुर्जीवस्यैव। तच्च [13]सामान्यतः परमपुरुषहेतुकमिति "कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात्", "परात्तु तच्छ्रुतेः" इत्यधिकरणे प्रपञ्चितम्।

सद्भाव मानते हैं, इससे पूर्व मन्तव्य में विरोध उपस्थित होगा। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि आत्मा का ज्ञातृत्वादि धर्म अविचाल्य है, अनुमान से उसका निराकरण नहीं हो सकता।

(आत्मा के ज्ञातृत्व और कर्तृत्व इत्यादि में प्रमाण)

'ज्ञातृत्वं चास्य' इत्यादि। आत्मा ज्ञाता है, आत्मा का ज्ञातृत्व स्वाभाविक आकार है, यह अर्थ ब्रह्मसूत्रों में "ज्ञोऽत एव" इस अधिकरण में श्रुतियों द्वारा उपपादित है। "ज्ञोऽत एव" इस सूत्र का यह अर्थ है कि आत्मा ज्ञाता है, ज्ञान मात्र नहीं है, यह अर्थ श्रुतिप्रमाण से ही सिद्ध होता है। जीवात्मा सुख एवं दुःख का भोक्ता है, तथा विषयों का भोक्ता है, जीवात्मा में भोक्तृत्व है, इस भोक्तृत्व में हेतु कर्तृत्व है, जीव पुण्य पापों का कर्ता होने से उन कर्मों के फलों का भोक्ता बनता है। उपर्युक्त कर्तृत्व भी जीवात्मा में रहता है, यह कर्तृत्व जीवात्मा का ही धर्म है। जीवात्मा का कर्तृत्व परमात्माधीन है। ये दोनों क्रम से "कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात्" और "परात्तु तच्छ्रुतेः" इन अधिकरणों में वर्णित है। इन सूत्रों का यह अर्थ है कि कर्म फलों का भोक्ता जीवात्मा ही कर्ता है, तभी "स्वर्गकामो यजेत" (स्वर्ग चाहने वाला पुरुष याग करे) इत्यादि शास्त्र जीवों को उन उन कर्मों में प्रेरित करके सफल हो सकते हैं, शास्त्रार्थ को समझने वाला जीवात्मा यदि उन कर्मों का कर्ता बन सकता हो, तभी उसको प्रेरित करना सफल होगा, अन्यथा नहीं। सभी जीवों का सब प्रकार का कर्तृत्व परमात्मा के अधीन है। जिस प्रकार काल एवं अदृष्ट इत्यादि कार्यसामान्य के प्रति कारण होने से जीवों को होने वाले कर्तृत्व के प्रति अर्थात् ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न के प्रति कारण होते हैं, उसी प्रकार ईश्वर भी कार्य[13]सामान्य का कारण होने से जीवों के कर्तृत्व का भी कारण होता है, अत एव ईश्वर कराने वाले माने जाते हैं।

---

१३. 'परात्तु तच्छ्रुतेः' इस ब्रह्मसूत्र का यह अर्थ है कि जीवात्मा को कर्तृत्व परम पुरुष से प्राप्त है, क्योंकि "अन्तः प्रविष्टः शास्ता जनानां सर्वात्मा", "य आत्मानमन्तरो यमयति" इत्यादि श्रुतिवचनों से यह अर्थ प्रमाणित है। उपर्युक्त श्रुतिवचनों का यह अर्थ है कि परमात्मा सब जीवों के अन्दर प्रविष्ट होकर शासन करते हैं। अत एव सबके आत्मा हैं। परमात्मा जीवात्मा के अन्तर्गत रहकर उसका नियमन करते हैं। इससे सिद्ध होता है कि परमात्मा कारयिता अर्थात् कराने वाले हैं, जीवात्मा कर्ता अर्थात् करनेवाला है। कारयिता होने से ही परमात्मा प्रेरक कहलाते हैं। परमात्मा का प्रेरकत्व सामान्यरूप को लेकर होता है। जिस प्रकार सब कार्यों के प्रति कारण बनने वाला काल और अदृष्ट इत्यादि सामान्य कारण, जीवात्मा में होने वाले कर्तृत्व अर्थात्

(जीवात्मनः स्वयंप्रकाशत्वनित्यत्वनानात्वाणुत्वादीनां साधनम्)

अस्य स्वयंप्रकाशत्वनित्यत्वनानात्वाणुत्वादीनि श्रुत्युपपत्तिभ्यां सिद्धानि। स्वस्य चास्य स्वयंप्रकाशत्वम्। परस्य तु तज्ज्ञानविषयतयैव प्रकाशते। स्वस्यापि प्रमाणान्तरावसेयाणुत्वशेषत्वनियाम्यत्वनित्यत्वादि-

(जीवात्मा स्वयंप्रकाश, नित्य, अनेक एवं अणुपरिमाण वाला है)

यह जीवात्मा स्वयं प्रकाशने वाला है, अनेक है, तथा अणुपरिमाण वाला है। प्रत्येक जीवात्मा अपने लिये ही स्वयं प्रकाशता है, दूसरे जीवों के प्रति नहीं। दूसरे जीवों के ज्ञान का विषय बन कर ही इतर जीव दूसरे जीवों के प्रति प्रकाशते हैं, क्योंकि एक जीव दूसरे जीव को अपने ज्ञान के द्वारा ही समझ सकते हैं, एक जीव दूसरे जीव के प्रति स्वयं नहीं प्रकाशता है। परन्तु प्रत्येक जीव अपने लिये ही स्वयं प्रकाशते हैं। प्रत्येक जीव अपने प्रति 'अहमहम्' ऐसा स्वयं प्रकाशता रहता है। इतर प्रमाणों द्वारा जानने योग्य अणुत्व, शेषत्व, नित्यत्व और नियाम्यत्व इत्यादि धर्मों को लेकर जीवात्मा स्वयं नहीं प्रकाशता है। किन्तु धर्मभूतज्ञान के द्वारा ही नित्यत्वादि विशिष्टरूप में जीवात्मा का भान होता है। 'अहमहम्' ऐसा सदा स्वयं प्रकाशता हुआ भी जीवात्मा नित्यत्वादिविशिष्ट रूप में ज्ञान का विषय बनकर ही प्रकाशता है। 'अहम्' ऐसा जीवात्मा सदा स्वयं प्रकाशता रहता है,

---

ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न के कारण होते हैं, उसी प्रकार कार्य सामान्य के प्रति कारण बनने वाले ईश्वर भी जीवात्मा में होने वाले कर्तृत्व अर्थात् ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न के प्रति भी कारण होते हैं। इस सामान्यरूप को लेकर ही ईश्वर प्रेरक कहलाते हैं। ईश्वर जीव के प्रत्येक कार्य में विशेष रूप से प्रेरणा देते हों, ऐसी बात नहीं है। अत एव यहाँ यह शंका—कि यदि ईश्वर पुण्य पाप कर्मों में जीवों का प्रेरक है, तो जीव कठपुतली के समान हो जाता है। ऐसी स्थिति में इस अत्यन्त परतन्त्र जीव के प्रति विधिनिषेध शास्त्र कैसे सफल होंगे—उठ ही नहीं सकती है। क्योंकि जीवों के ज्ञान, इच्छा और प्रयत्नरूपी कर्तृत्व के विषय में काल और अदृष्ट इत्यादि के समान ईश्वर भी साधारण कारण है। अत एव शंका में वर्णित दोष लग नहीं सकता है। विधिनिषेध शास्त्र व्यर्थ न हों, एतदर्थ ईश्वरगत प्रेरकत्व को संकुचित रूप में मानना ही उचित है। अत एव श्रुतिप्रकाशिका में यह कहा गया है।

वैयर्थ्यं यावता न स्याद्विधानप्रतिषेधयोः।
नियन्तृत्वश्रुतेस्तावान् संकोचो न स्वतः परः॥

अर्थ—ईश्वर में प्रेरकत्व का प्रतिपादन करने वाली श्रुति का उतना ही संकोच करना चाहिये, जितने संकोच करने से विधिनिषेध शास्त्र वैयर्थ्य दोष से बच जाते हों। उपर्युक्त श्रुति का उससे अधिक संकोच नहीं करना चाहिये। इस अर्थ का तात्पर्य रखकर ही मूल में "तच्च सामान्यतः परमपुरुषहेतुकम्" ऐसा कहा गया है।

विशिष्टरूपेण ज्ञानविषयत्वमस्त्येव । अहमिति [14]प्रत्यक्त्वैकत्वविशिष्टतया

यह प्रकाश कभी क्षीण नहीं होता। 'अहम्' इस प्रकाश में आत्मा [14]प्रत्यक्त्व एकत्व और अनुकूलत्व इन धर्मों को लेकर भासता है, ये धर्म भी 'अहम्' इस प्रकाश से

---

१४. प्रत्यक्त्व के विषय में यह विचार ध्यान देने योग्य है कि अपने लिये स्वयं प्रकाशने वाले आत्मा में प्रत्यक्त्व माना जाता है। क्या यह प्रत्यक्त्व आत्मस्वरूप है, अथवा आत्मा में विद्यमान कोई धर्म है? दोनों पक्षों में दोष है। यदि प्रत्यक्त्व और आत्मा एक पदार्थ होता तो प्रत्यक्त्व एवं आत्मा में विशेष्यविशेषणभाव तथा धर्मधर्मिभाव अनुपपन्न हो जाता। क्योंकि अभेद में विशेषणविशेष्यभाव और धर्मधर्मिभाव न हो सकेगा। यदि अभेद में भी विशेषणविशेष्यभाव इत्यादि माने जायँ तो "भेदव्यपदेशाच्चान्यः" "उभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते" इन ब्रह्मसूत्रों से विरोध उपस्थित होगा। प्रथम सूत्र में आदित्यदेव एवं आदित्य में विराजमान परमात्मा में भेद को "य आदित्ये तिष्ठन्" (जो अन्तर्यामी परमात्मा आदित्य में रहते हैं) इस श्रुति वाक्य से प्रतिपाद्य मानकर आदित्यअन्तर्यामी को आदित्यदेव से भिन्न सिद्ध कर दिया गया है। इस श्रुति में वर्णित आदित्य एवं अन्तर्यामी का आश्रयाश्रयिभाव उनमें भेद होने पर ही संगत होगा। यह सूत्रकार का भाव है। तथा "उभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते" इस सूत्र से यह कहा गया है कि "य आत्मनि तिष्ठन्" (जो अन्तर्यामी परमात्मा जीवात्मा में विराजमान है) इस श्रुति वचन से जीवात्मा और परमात्मा में आश्रयाश्रयिभाव सम्बन्ध को लेकर भेद बतलाया गया है। इस प्रकार काण्वशाखा तथा माध्यंदिन शाखा वाले जीवात्मा और परमात्मा में भेद को सिद्ध करने वाले "यो विज्ञाने तिष्ठन्" "य आत्मनि तिष्ठन्" इत्यादि वाक्यों का अध्ययन करते हैं। ये दोनों सूत्र तभी सार्थक होंगे, यदि अभेद स्थल में विशेषणविशेष्यभाव न हो। इससे यह फलित होता है कि प्रत्यक्त्व एवं आत्मस्वरूप में विशेषणविशेष्यभाव होने से प्रत्यक्त्व को आत्मस्वरूप मानना उचित नहीं। तथा एकत्व संख्या है, उसे भी आत्मस्वरूप से भिन्न ही मानना चाहिये। प्रत्यक्त्व आत्मस्वरूप से भिन्न कोई धर्म है। इस द्वितीय पक्ष में भी दोष है। वह यह है कि आत्मा स्वप्रकाश होने से स्वयं को ही प्रकाशित कर सकता है, अपने से व्यतिरिक्त प्रत्यक्त्व रूपी धर्म को प्रकाशित नहीं कर सकता है। किन्तु यदि आत्मा धर्मभूतज्ञान के समान स्वव्यतिरिक्त पदार्थों का प्रकाशक होगा तो धर्मभूतज्ञान के समान आत्मा को भी विषयी मानना होगा। वह अयुक्त है, क्योंकि सिद्धान्त में विषयित्व धर्मभूतज्ञान का असाधारण धर्म तथा प्रत्यक्त्व आत्मा का असाधारण धर्म माना गया है। इस प्रकार दोनों पक्षों में दोष है। इस पर कैसा निर्वाह करना चाहिये। ऐसी शंका का समाधान यह है कि प्रत्यक्त्व और एकत्व इत्यादि धर्म आत्मस्वरूप से व्यतिरिक्त ही हैं। तथा इसके प्रकाशक होने से आत्मस्वरूप में विषयित्व सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि विषयित्व का स्वरूप यह है कि अपने में अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध से

तु स्वप्रकाशता सर्वदा। योगदशायां तु यथावस्थिता[१५]पूर्वाकारविशिष्टतया यौगिकप्रत्यक्षेण साक्षात्क्रियते। तदिदमुक्तमात्मसिद्धौ—

एवमात्मा स्वतः सिध्यन्नागमेनानुमानतः।
योगाभ्याससुवा स्पष्टं प्रत्यक्षेण प्रकाशते ॥ इति।

भासित होते हैं। योग दशा में आत्मा ऐसे अपूर्व वास्तविक धर्मों से—जो [१५]तीव्रानुकूलत्व और अणुत्व इत्यादि धर्म संसारावस्था में प्रत्यक्षानुभव का विषय नहीं होते थे—विशिष्ट होकर इस विशिष्ट रूप में योगजन्य प्रत्यक्ष से साक्षात्कृत होता है। यह अर्थ आत्मसिद्धि ग्रन्थ में "एवमात्मा स्वतः सिध्यन्" इस श्लोक में वर्णित है। अर्थ—इस प्रकार प्रत्यक्त्व एकत्व और अनुकूलत्व धर्मों को लेकर अपने लिये स्वयं प्रकाशने वाला आत्मा शास्त्रजन्य ज्ञान, अनुमानजन्य ज्ञान तथा योगाभ्यास से होने वाले प्रत्यक्ष से अन्यान्य तात्त्विक धर्मों को लेकर अनुभूत होता है, तत्रापि योगजन्य प्रत्यक्ष से स्पष्ट प्रकाशता है। अन्यान्य धर्म विशिष्ट आत्मा शास्त्र एवं अनुमान से परोक्षरूप में समझा जाता है, और योगाभ्यासजन्य प्रत्यक्ष से स्पष्ट समझा जाता है।

रहने वाले धर्मों को छोड़कर इतर पदार्थों का प्रकाशक होना ही विषयित्व है। आत्मस्वरूप अपने में अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध से रहने वाले प्रत्यक्त्व और एकत्व इत्यादि को ही प्रकाशित करता है। व्यतिरिक्त किसी पदार्थ को प्रकाशित नहीं करता है। धर्मभूतज्ञान ही व्यतिरिक्त पदार्थों को प्रकाशित करता है। अत एव विषयित्व धर्मभूतज्ञान का असाधारण धर्म माना जाता है। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि आत्मा 'अहमहम्' इस प्रकार प्रत्यक्त्व और एकत्व धर्म से विशिष्ट होकर सदा स्वयं प्रकाशित रहता है।

१५. 'अपूर्वाकारविशिष्टतया' इत्यादि। जीवात्मा अपने लिये सदा अनुकूल भासित होता है। यह जीवात्मा का स्वभाव है। अत एव सबको आत्मस्वरूप अपने लिये अधिक प्यारा लगता है। जीवात्मा में तीव्र अनुकूलत्व है, जो योगज प्रत्यक्ष में भासता है। अन्य समय में बद्ध जीव को अपना आत्मस्वरूप मन्द आनुकूल्य को लेकर भासता है। प्रश्न—जीवात्मगत आनुकूल्य सदा भासता रहता है। यह कैसे माना जा सकता है कि वह योगज प्रत्यक्ष मात्र से गृहीत होता? उत्तर—इसी ग्रन्थकार ने विरोधपरिहार नामक रहस्य ग्रन्थ में इस प्रकार दो आनुकूल्यों का समर्थन किया है कि जीवात्मस्वरूपभूत धर्मिज्ञान से सदा आनुकूल्य भासता रहता है। तीव्रानुकूल्य तो संसार दशा में भगवत्संकल्प से तिरोहित रहता है, वह योगज प्रत्यक्ष एवं कैवल्य मोक्ष में धर्मभूतज्ञान से प्रकाशता है। इस प्रकार मन्दानुकूल्य और तीव्रानुकूल्य ऐसे दो आनुकूल्यों का ग्रन्थकार ने समर्थन किया है। प्रश्न—आत्मस्वरूपभूत ज्ञान से प्रकाशने वाला मन्दानुकूल्य क्या जीवात्मा का स्वाभाविक धर्म है? अथवा औपाधिक धर्म है? दोनों पक्षों में दोष है। इनमें प्रथम पक्ष में यह दोष है कि मन्दानुकूल्य

जीवात्मा का स्वाभाविक धर्म नहीं हो सकता है, क्योंकि सभी वस्तुओं में विभिन्न पुरुषों द्वारा अनुभूत होने वाले मन्दानुकूल्य, प्रातिकूल्य और उदासीनत्व कर्मकृत है। सभी पदार्थों का तीव्रानुकूल्य ही स्वाभाविक धर्म है। यह अर्थ श्रीरहस्यत्रयसार इत्यादि ग्रन्थों में वर्णित है। यदि कोई कहे कि मोक्ष दशा में भी कस्तूरी और चम्पक पुष्प इत्यादि की अपेक्षा दुर्गन्ध युक्त लशुन इत्यादि में मन्दानुकूल्य भासता है। ऐसा अवश्य मानना होगा, क्योंकि उनमें महान् अन्तर है। ऐसी स्थिति में मन्दानुकूल्य को भी कहीं कहीं स्वाभाविक मानना चाहिये। सभी मन्दानुकूल्यों को कैसे कर्मकृत माना जा सकता है? परन्तु यह कथन समीचीन नहीं, क्योंकि यह अर्थ सिद्धान्त में नहीं माना जाता है कि उस मोक्षदशा में—जब सभी कर्म नष्ट हो जाते हैं—मुक्तों के प्रति दुर्गन्ध लशुन इत्यादि मन्दानुकूल भासते हैं, किन्तु सिद्धान्त में यही माना जाता है कि सभी पदार्थ ईश्वर नित्यसूरि और मुक्तों के प्रति अत्यन्त अनुकूल ही भासते हैं, क्योंकि सभी पदार्थ ईश्वर की वस्तु हैं, ईश्वर इनका स्वामी है। स्वामी के प्रति उनके निजी पदार्थ अनुकूल भासें, यही उचित है। नित्यसूरि और मुक्त कर्मरूपी उपाधि से शून्य हैं, उनका ज्ञान यथार्थ होता है। वे सभी पदार्थों को स्वामी श्रीभगवान् की सम्पत्ति मानकर उसी रूप में अनुभव करते हैं। अत एव वे पदार्थ उनके प्रति भी अत्यन्त अनुकूल भासते हैं। अत्यन्त अनुकूल भासना यही सभी पदार्थों का स्वभाव है। संसार में जो जो कई पदार्थ मन्दानुकूल एवं प्रतिकूल भासते हैं, इसका कारण कर्म है। कर्म के फलों को भोगने के लिये वे पदार्थ वैसा भासते हैं। कर्मबन्ध से मुक्त जीवों के लिये वे पदार्थ अपने निजी रूप अत्यन्तानुकूलत्व को लेकर भासते हैं। कर्मफल स्वरूप मन्दानुकूल एवं प्रतिकूल रूप में भासने के कारण ही वे पदार्थ संसार दशा में त्याज्य माने जाते हैं। तथा उनसे वैराग्य आवश्यक समझा जाता है। सभी पदार्थों का अत्यन्तानुकूल ही स्वाभाविक रूप है। कर्मरूपी उपाधि निवृत्त होने पर ही वह अनुभव में आता है। अत एव सभी पदार्थों में स्वेच्छा से अन्तर्यामी के रूप में विराजने वाले भगवान् नित्य निर्दोष माने जाते हैं। उन पदार्थों का मन्दानुकूल्य और प्रातिकूल्य स्वाभाविक रूप हो तो उनमें अन्तर्यामी के रूप में स्वेच्छा से विराजने वाले भगवान् में दोष आ सकते हैं, जिस प्रकार लोक में स्वेच्छा से पीव और रुधिर इत्यादि में डूबने वाले में दोष आता है। इस विवेचन से सिद्ध होता है कि संसार दशा में जीवात्मा के स्वरूपभूत ज्ञान में भासने वाला मन्दानुकूल्य स्वाभाविक आकार नहीं हो सकता है। किंच, यदि मन्दानुकूल्य स्वाभाविक आकार होता तो मोक्ष में स्वरूपभूत ज्ञान से मन्दानुकूल्य का प्रकाश मानना पड़ेगा। तथा धर्मभूतज्ञान से तीव्रानुकूल्य का भान मानना होगा। ऐसी स्थिति में विरोध अवश्य उपस्थित होगा, क्योंकि यह कहीं भी नहीं देखा गया है कि एक ही समय में एक ही पदार्थ मन्दानुकूल्य एवं

तदेवं ज्ञातृत्वादिरूपभेदान्मातृमेयमानरूपोऽयमात्मा। उक्तं प्रज्ञापरित्राणे वरदनारायणभट्टारकैः—

प्रमाता च प्रमेयं च प्रमाणं च भवेत्पुमान्।
प्रमा मेया च धीरेव मेया एव घटादयः॥ इति।

'तदेवम्' इत्यादि। आत्मा घटादि पदार्थों को जाननेवाला है, तथा प्रत्यक्त्व आदि को प्रकाशित करता हुआ स्वयं प्रकाशता रहता है, और अणुत्वादि धर्म विशिष्ट रूप में ज्ञान का विषय होता है। इन विभिन्न रूपों को लेकर विचारने पर आत्मा माता, मेय एवं मान ऐसे तीन रूपों से विशिष्ट सिद्ध होता है, क्योंकि घटादि का ज्ञाता होने से माता तथा अणुत्वादि विशिष्ट रूप में ज्ञान का विषय होने से मेय साथ ही प्रत्यक्त्वादि विशिष्ट रूप में स्वयं प्रकाशते रहने से मान भी है। वरदनारायण भट्टारक ने प्रज्ञापरित्राण ग्रन्थ में "प्रमाता च प्रमेयं च"

तीव्रानुकूल्य को लेकर भासता हो। यदि कोई यहाँ पर यह कहे कि एक ही पदार्थ देखने पर मन्दानुकूल तथा स्पर्श करने पर अधिकानुकूल प्रतीत होता है। इससे सिद्ध होता है कि एक पदार्थ मन्दानुकूल्य एवं तीव्रानुकूल्य को लेकर भास सकता है। परन्तु यह कथन समीचीन नहीं, क्योंकि लोक में भी एक पदार्थ उपर्युक्त दोनों रूपों को लेकर अनुभूत नहीं होता है, क्योंकि देखते समय उस पदार्थ का रूप मन्दानुकूल्य प्रतीत होता है। स्पर्श करते समय उसका स्पर्श तीव्रानुकूल्य को लेकर भासता है। अन्यथा जैनों के सप्तभंगीवाद को मानना होगा। जिसमें एक पदार्थ का परस्पर विरुद्ध रूपों में भान माना जाता है। इस विवेचन से यह फलित हुआ कि स्वरूपभूत ज्ञान में भासनेवाला मन्दानुकूल्य जीवात्मा का स्वाभाविक रूप नहीं हो सकता। आत्मस्वरूपभूत ज्ञान में भासने वाला मन्दानुकूल्य कर्मकृत होने से औपाधिक है। यह द्वितीय पक्ष भी समीचीन नहीं है, क्योंकि कर्मकृत मन्दानुकूल्य मोक्ष दशा में न भासने वाला है। वह स्वरूपभूत ज्ञान से भासित नहीं हो सकता। सदा बने रहने वाला आनुकूल्य ही स्वरूपभूत ज्ञान से भासित हो सकता है। अतः उपर्युक्त दोनों पक्षों में भी दोष है। ऐसी स्थिति में स्वरूपभूत ज्ञान से मन्दानुकूल्य का भान कैसे हो सकेगा? इस प्रश्न का यही समाधान है कि सुषुप्ति दशा में सबको मन्दानुकूल्य भासता है। इसका अपलाप नहीं हो सकता। वह मन्दानुकूल्य स्वाभाविक नहीं माना जा सकता। क्योंकि सिद्धान्त में मन्दानुकूल्य आत्मा का स्वभाव नहीं माना जाता है। सुषुप्ति दशा में भासने वाला वह मन्दानुकूल्य धर्मभूतज्ञान से नहीं भास सकता। क्योंकि सुषुप्ति दशा में इन्द्रियों के उपरत होने से धर्मभूतज्ञान का प्रसरण नहीं होता है। अतः मानना पड़ता है कि सुषुप्ति दशा में भासने वाला वह मन्दानुकूल्य आत्मस्वरूप से भिन्न होने पर भी आत्मस्वरूप से ही प्रकाशित होता है। मोक्ष दशा में यद्यपि नित्य होने से स्वरूपज्ञान बना रहता है, तथापि प्रकाश्यमन्दानुकूल्य मोक्ष दशा में नहीं रहता है। अत एव मोक्ष दशा में मन्दानुकूल्य का भान नहीं होता। अतः मन्दानुकूल्य को स्वरूप ज्ञान से भासित होने में कोई दोष नहीं।

स्वयंप्रकाशत्वादौ श्रुतिः सुप्रसिद्धा। यद्यपि "सत्यं ज्ञानम्" [१६]इत्यत्रान्तोदात्तत्वबलाद् ज्ञानकर्तृत्वार्थकत्वमङ्गीकार्यम्, यद्यपि "विज्ञानघनः" इत्यत्र रसघनदृष्टान्तस्वारस्याद् ज्ञानव्याप्तत्वं विवक्षितम्। यद्यपि "विज्ञानं यज्ञं तनुते" इत्यादिषु "तद्गुणसारत्वात्तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत्", तथापि "एष हि द्रष्टा श्रोता रसयिता घ्राता मन्ता बोद्धा कर्ता विज्ञानात्मा पुरुषः"

इस श्लोक से यह बतलाया है कि आत्मा प्रमाता, प्रमेय और प्रमाण ऐसे तीन रूपों से युक्त ज्ञान प्रमा एवं प्रमेय है। ज्ञान ज्ञानान्तर का विषय भी होता है, अतः उसका प्रमेयत्व मान्य है, परन्तु ज्ञान कभी प्रमाता नहीं हो सकता है। घटादि पदार्थ प्रमेय ही हैं, कभी वे प्रमाता एवं प्रमाण नहीं हो सकते हैं।

आत्मा के स्वयंप्रकाशत्व इत्यादि में श्रुति प्रमाण सुप्रसिद्ध है। परन्तु आत्मा के स्वयंप्रकाशत्व को सिद्ध करने वाला अनन्यथासिद्ध श्रुतिवचन कौनसा है। इसका विवेचन नितान्त आवश्यक है। यद्यपि कई विद्वान् "सत्यं ज्ञानम्" ऐसे वचनों से — जो परब्रह्म को ज्ञान स्वरूप बतलाते हैं—समानन्याय से जीवात्मा को भी ज्ञानस्वरूप मानकर स्वयंप्रकाश सिद्ध करते हैं, परन्तु उस [१६]वचन में ज्ञान शब्द अन्तोदात्त स्वर वाला होने से "ज्ञान वाला" इस अर्थ को ही बतलाया है। ज्ञान वाला होना तथा ज्ञान का कर्ता होना एक ही बात है। इस प्रकार "सत्यं ज्ञानम्" इस श्रुति वचन में ज्ञानपद ज्ञातृत्व का ही वाचक सिद्ध होता है, ज्ञानरूपता का नहीं। कई विद्वान् श्रौत 'विज्ञानघनः' इस शब्द से आत्मा को ज्ञानस्वरूप सिद्ध करते हैं। यह भी समीचीन नहीं, क्योंकि वहाँ श्रुति में रसघन लवणपिण्ड का दृष्टान्त रूप में वर्णन करके आत्मा को विज्ञानघन कहा गया है। लवणपिण्ड की रसघनता तथा आत्मा की विज्ञानघनता परस्पर समान पदार्थ है। लवणपिण्ड अन्दर एवं बाहर कण कण में लवण रस से व्याप्त होने से रसघन कहा गया है, उसी प्रकार आत्मा अन्दर एवं बाहर ज्ञान से व्याप्त होने से ही विज्ञानघन कहा गया है। इस श्रुति से भी लवणपिण्ड के रसवत्त्व के समान आत्मा में ज्ञानवत्त्व ही सिद्ध होता है, ज्ञान स्वरूपता नहीं। कई विद्वान् "विज्ञानं यज्ञं तनुते" (विज्ञान यज्ञ करता है) इत्यादि श्रुतियों से आत्मा को ज्ञानस्वरूप सिद्ध करना चाहते हैं, परन्तु वैसे श्रुति वचनों के विषय में "तद्गुणसारत्वात्तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत्" ऐसे सूत्र का निर्माण करके बादरायण ने यह सिद्ध कर दिया है कि जिस प्रकार परमात्मा में आनन्दगुण सारभूत होने से परमात्मा आनन्द कहे गये हैं, उसी प्रकार जीवात्मा में ज्ञानगुण सारभूत होने से जीवात्मा विज्ञान कहा गया है। बादरायण के इस निर्णय के अनुसार जीवात्मा में ज्ञानगुणकत्व ही सिद्ध होता है, ज्ञानस्वरूपता है। इस प्रकार यद्यपि उपर्युक्त "सत्यं ज्ञानम्", "विज्ञानघनः", "विज्ञानं यज्ञं तनुते" इत्यादि श्रुति-वचनों से आत्मा की ज्ञानरूपता सिद्ध नहीं होती है, क्योंकि ये

१६. ज्ञानशब्द से 'ज्ञानमस्यास्ति' (ज्ञान इसका है, यह ज्ञान वाला है) इस अर्थ में व्याकरणानुसार अर्श आद्यच् प्रत्यय करने पर 'चितः' इस सूत्र से अन्तोदात्त स्वर होता है, अतः यह शब्द 'ज्ञान वाला' इस अर्थ को ही बतलाता है।

इत्यत्र विज्ञानात्मशब्दस्वारस्याद्विशेषतः सामान्यतश्च प्रपञ्चितस्य ज्ञातृत्वस्य पुनर्वचने प्रयोजनाभावाच्च ज्ञानस्वरूपत्वं सिद्धम् । तथा च "अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिर्भवति", "कतम आत्मा योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु हृद्यन्तज्योतिः पुरुषः" इत्यादिभिश्च स्वयंप्रकाशत्वं स्वरससिद्धमङ्गीकार्यम् । [17]अनुमितिस्तु—आत्मा स्वयंप्रकाशो ज्ञानत्वाद्धर्मभूतज्ञानवदिति—इति

वचन अन्यथासिद्ध है, परन्तु आत्मा की ज्ञानस्वरूपता को सिद्ध करने वाले अनन्यथासिद्ध श्रुतिवचन भी हैं। वे ये हैं कि (१) "एष हि द्रष्टा श्रोता रसयिता घ्राता मन्ता बोद्धा कर्ता विज्ञानात्मा पुरुषः"। अर्थ—यह पुरुष दर्शन करने वाला, सुनने वाला, रस चखने वाला, गन्ध सूंघनेवाला, मनन करनेवाला, समझनेवाला, कर्ता एवं विज्ञानस्वरूप है। इस वचन में 'विज्ञानात्मा' इस पदके स्वारस्य पर ध्यान देने पर यही अर्थ निकलता है कि आत्मा विज्ञानस्वरूप है। यदि इस पद का अर्थ ज्ञानवाला होगा तो यह पद निष्प्रयोजन हो जायगा, क्योंकि जो ज्ञातृत्व द्रष्टा इत्यादि पदों से विशेष रूप से कहा गया है, तथा 'बोद्धा' इस पद से सामान्यरूप से कहा गया है, उसका पुनः 'विज्ञानात्मा' पद से प्रतिपादन करने पर पौनरुक्त्य दोष होगा, तथा कोई प्रयोजन उससे सिद्ध नहीं होगा। अतः 'विज्ञानात्मा' पद से यह सिद्ध होता है कि आत्मा ज्ञानस्वरूप है। किंच, "अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिर्भवति" यह वचन बतलाता है कि यहाँ पर यह पुरुष स्वयंज्योति अर्थात् स्वयंप्रकाश होकर रहता है। "कतम आत्मा योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु हृद्यन्तर्ज्योतिः पुरुषः" यह वचन बतलाता है कि कौन आत्मा है? प्राण अर्थात् इन्द्रियों के बीच रहने वाला तथा हृदय के अन्दर ज्योतिरूप में रहने वाला ज्ञानमय वस्तु आत्मा है। इन वचनों से स्वरसतः आत्मा स्वयंप्रकाश सिद्ध होता है। वह अंगीकार करने योग्य है।

'अनुमितिस्तु' इत्यादि। अनुमान से भी आत्मा का स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होता है। यहाँ पर [17]श्रीविष्णुचित्त ने यह अनुमान कहा है कि आत्मा स्वयं प्रकाश करने वाला है, क्योंकि वह ज्ञान है, जिस प्रकार घटादिज्ञान ज्ञान होने से स्वयं प्रकाशित होते हैं, उसी प्रकार ज्ञानस्वरूप होने से आत्मा को भी स्वयं प्रकाशित होना युक्त है। विष्णुमिश्र ने जिन अनुमानों से आत्मा को स्वयंप्रकाश सिद्ध किया है, वे अनुमान ये हैं कि (१) आत्मा स्वयं प्रकाशित होने वाला है, क्योंकि वह ज्ञान का कर्म कारक बने बिना ही प्रकाशित होता है, जो पदार्थ ज्ञान का कर्मकारक बने बिना ही प्रकाशित है, वह स्वयंप्रकाश करता है। उदाहरण धर्मभूतज्ञान है, धर्मभूतज्ञान ज्ञान का कर्मकारक न होकर भी प्रकाशित है। उसी प्रकार

---

१७. "अनुमितिस्तु—आत्मा स्वयंप्रकाशः ज्ञानत्वाद्धर्मभूतज्ञानवदिति—श्रीविष्णुचित्तैरुक्तम्" इस पङ्क्ति में 'अनुमिति' स्त्रीलिंग है। 'उक्तम्' नपुंसकलिंग है। इनमें विशेष्य-विशेषणभाव कैसे हो सकता है। यह शंका यहाँ उठती है। इसका समाधान यह है कि यहाँ "श्रुत्यनुग्राहकप्रमाणमिति" ऐसा अभ्याहार करके "अनुमिति······श्रीविष्णुचित्तैः श्रुत्यनुग्राहप्रमाणमित्युक्तम्" ऐसा अन्वय करने पर उपर्युक्त दोष वारित हो जाता है।

श्रीविष्णुचित्तैरुक्तम् । अधीकर्मतया प्रकाशमानत्वज्ञानात्मसम्बन्धप्रति-सम्बन्धित्वादीनि परमबाधितानि विष्णुमिश्रोक्तानि ।

स्वस्यैव भासको दीपः स्वात्मनोऽन्यस्य च प्रभा ।
एवं भेदोऽस्ति साम्येऽपि ज्ञानयोर्धर्मधर्मिणोः ॥
[१८]प्रत्यक्स्वयंप्रभसुखे नित्यं पुंसि व्यवस्थिते ।

ज्ञान का कर्तृकारक बनने वाला आत्मा ज्ञान का कर्मकारक न होकर प्रकाशता है, अत एव आत्मा स्वयंप्रकाश सिद्ध होता है। (२) आत्मा स्वयंप्रकाश है, क्योंकि वह ज्ञान एवं आत्मा में होने वाले सम्बन्ध का प्रतिसम्बन्धी है। ज्ञान और आत्मा में होने वाले सम्बन्ध का प्रतिसम्बन्धी ज्ञान और आत्मा है। जो पदार्थ ज्ञान और आत्मा में होने वाले सम्बन्ध का प्रतिसम्बन्धी है, वह स्वयं प्रकाश है, जिस प्रकार ज्ञान और आत्मा में होने वाले सम्बन्ध का प्रतिसम्बन्धी ज्ञान स्वयंप्रकाश पदार्थ है, उसी प्रकार उपर्युक्त सम्बन्ध का प्रतिसम्बन्धी होने से आत्मा को स्वयंप्रकाश होना चाहिये यहाँ आदि पद से ज्ञान और आत्मा में कोई एक बनना यह हेतु विवक्षित है, इस हेतु को लेकर अनुमान इस प्रकार प्रवृत्त होता है कि आत्मा स्वयंप्रकाश है, क्योंकि वह ज्ञान और आत्मा में कोई एक है, जो पदार्थ ज्ञान और आत्मा में एक होता है, वह स्वयंप्रकाश होता है। उदाहरण—ज्ञान, ज्ञान और आत्मा में कोई एक है जो स्वयंप्रकाश भी है, इसी प्रकार जब आत्मा ज्ञान और आत्मा में कोई एक है, तब इसे भी स्वयंप्रकाश होना चाहिये। विष्णुमिश्र द्वारा वर्णित ये अनुमान अबाधित हैं। अत एव आदरार्ह हैं।

'स्वस्यैव' इत्यादि। आत्मा ज्ञानस्वरूप है, उसका धर्म बनने वाला एक ज्ञान है जो 'मैं जानता हूँ' इत्यादि प्रतीतियों में अहमर्थ आत्मा के धर्मरूप में भासित होता है। तथा च ज्ञान दो प्रकार का है। धर्मिज्ञान एक है जो 'अहमहम्' ऐसा प्रतीत होता है, दूसरा धर्मभूतज्ञान है। यद्यपि ये दोनों ज्ञानरूप होने से समान हैं, एवं समता रहने पर भी इनमें यह अन्तर है कि जिस प्रकार दीप स्वयं को ही प्रकाशित करता है, उसी प्रकार आत्मा भी स्वयं को ही प्रकाशित करने वाला है। धर्मभूतज्ञान दीपप्रभा के समान है। जिसप्रकार दीपप्रभा अपने को तथा स्वव्यतिरिक्त घटादि विषयों को प्रकाशित करती है, उसी प्रकार धर्मभूतज्ञान अपने को तथा स्वव्यतिरिक्त घटादि विषयों को प्रकाशित करता रहता है। इस प्रकार इनमें भेद हैं।

[१८]'प्रत्यक्' इत्यादि। आत्मा प्रत्यक् है, क्योंकि वह अपने लिये स्वयंप्रकाशने वाला है। अपने लिये स्वयंप्रकाशने वाले पदार्थ 'अहमहम्' ऐसे ही प्रकाशते हैं।

---

१८. यहाँ पर यह अर्थ ध्यान देने योग्य है कि सो कर उठने वाला मनुष्य 'मैंने अब तक सुख से नींद ली ऐसा समझता है। ऐसा समझना ही सुषुप्ति काल में अनुभूत आत्मा के विषय में परामर्श रूप है। यह ज्ञान अनुमिति नहीं है, क्योंकि हेतु का उल्लेख

न होने से इसे अनुमिति मानना उचित नहीं। इस ज्ञान का स्वरूप देखने पर यह ज्ञान स्वरसतः परामर्शरूप ही सिद्ध होता है। सुषुप्ति काल में अनुकूल आत्मा का अनुभव धर्मभूतज्ञान से हो नहीं सकता, क्योंकि उस समय धर्मभूतज्ञान एकदम बन्द हो जाता है। अतः मानना पड़ता है कि सुषुप्ति काल में आत्मा अनुकूल रूप में अपने लिये स्वयं प्रकाशित होता रहा है। जिसके बल से उत्तर काल में उपर्युक्त परामर्श होता है। यहाँ पर यह प्रश्न होता है कि इस परामर्श में अतीत काल सम्बन्ध एवं स्वाप का भी उल्लेख है। वे दोनों सुषुप्ति काल में कैसे अनुभूत हो सकते हैं? क्योंकि उस समय धर्मभूतज्ञान बन्द रहता है, धर्मभूतज्ञान से इनका प्रकाश नहीं हो सकता। आत्मस्वरूप भूतज्ञान इनको प्रकाशित नहीं कर सकता, क्योंकि वह प्रत्यक्त्व, एकत्व और अनुकूलत्व से विशिष्ट आत्मस्वरूप मात्र का ही प्रकाशक होता है। ऐसी स्थिति में अतीत काल और स्वाप का अनुभव जब सुषुप्ति काल में हुआ ही नहीं, तब इस परामर्श में उनका उल्लेख कैसे हो सकता है? उत्तर—यद्यपि सुषुप्ति काल में इन दोनों का अनुभव नहीं होता। जागने पर ही ये दोनों अनुमान से समझे जाते हैं। सुषुप्ति के पूर्व अनुभूत अर्थ की प्रत्यभिज्ञा जागने पर होती है। इससे आत्मा की स्थिरता सिद्ध होती है। दो दिनों के मध्य में रात्रि होती है। प्रथम दिन का स्मरण होता है। जागने पर दिन प्रतीत होता है। इन दोनों दिनों के मध्य में एक रात्रि अवश्य बीती है, जिसमें निद्रा आयी है। इस प्रकार निद्राकाल से अतीत रात्रि का अनुमान होता है, उसी रात्रि में स्थिर आत्मा भी अवश्य रहा है। उस रात्रि में आत्मा को कुछ भी ज्ञान नहीं हुआ था, यदि उस समय ज्ञान हुआ होता तो जागने पर उसका स्मरण अवश्य होता। स्मरण न होने से विदित होता है कि उस समय आत्मा को ज्ञान नहीं होता था, आत्मा में ज्ञानाभाव ही था। यह ज्ञानाभाव दशा ही निद्रा है। इस प्रकार सुषुप्ति भी अनुमान से ही समझी जाती है। इन दोनों अनुमितियों से उत्पन्न संस्कारों के बल से उपर्युक्त परामर्श में अतीत काल एवं सुषुप्ति का उल्लेख होता है। इस प्रकार सुषुप्ति काल में अनुभव करने से अशक्य अतीत काल एवं सुषुप्ति का भान भले अनुमान के बल से हो, परन्तु सुषुप्तिकाल में स्वरूपभूत ज्ञान के द्वारा प्रकाशित होने वाले आत्मस्वरूप और सुख का उल्लेख पूर्वानुभव के बल पर ही होता है। यही मानना उचित है। अत एव श्रुतप्रकाशिका के इस प्रसंग में यह कहा गया है कि "तत्र स्वापदशायां योऽर्थो नानुभवितुं शक्यः, तद्विषयप्रतिपत्तिस्वारस्यं भज्यते। यस्तु तदानीमनुभवयोग्यः, तद्विषय-प्रतिपत्तिस्वारस्यं तिष्ठत्येव, स्वापस्य बाह्यान्तःकरणसमस्तज्ञानाभावरूपत्वात् स्वाप-स्तदाऽनुसन्धातुं न शक्यते। अनुसन्धानमस्ति चेत् स्वाप एव न स्यात्, ऐन्द्रियिक-समस्तज्ञाननिवृत्त्यभावात्। न चैवं सुखादेः प्रतिपत्त्यनुपपत्तिः" इति। इसका अर्थ यह है कि सो कर उठने पर 'सुखमहमस्वाप्सम्' (मैंने सुख से नींद लिया) इस प्रकार जो परामर्श होता है, इस परामर्श में भासने वाले अर्थों का सुषुप्ति में भान मानना उचित

अस्वाप्सं सुखमित्यादौ कालाद्यंशोऽनुमास्थितिः ॥

यह इनका स्वभाव है, आत्मा आनन्द स्वरूप है, क्योंकि वह अपने लिये सदा अनुकूल भासित होने वाला पदार्थ है। अपने लिये अनुकूल होकर सदा अपने लिये स्वयं 'अहमहम्' ऐसे प्रकाशित होना आत्मा का स्वभाव है। यह आत्मा सुषुप्ति समय में भी अपने लिये अनुकूल रूप में 'अहमहम्' ऐसा स्वयं प्रकाशित होता रहता है। अत एव सोकर जागने वाले को यह प्रतीत होता है कि मैंने सुख से नींद लिया। सुषुप्ति काल में जिस आत्मा को अनुभव हुआ था, उस आत्मा के विषय में ऐसा कथन है। सुषुप्ति काल में धर्मभूत ज्ञान अत्यन्त संकुचित होने से धर्मभूतज्ञान के द्वारा शरीरादिविशिष्ट रूप में आत्मा का भान न होने पर भी स्वरूपतः आत्मा प्रत्यक् होने से 'अहमहम्' ऐसे प्रकाशित होता रहा, तथा अनुकूल होकर भी प्रकाशित होता रहा। सुषुप्ति काल में स्वयंप्रकाश शक्ति से अनुकूल अहं के रूप में जो आत्मा भासित होता रहा, उसी के विषय में यह परामर्श है। इस परामर्श में भासित होने वाले अतीत काल एवं स्वापक्रिया सुषुप्ति काल में आत्मभिन्न होने से प्रकाशित नहीं हो सकते, वे अनुमित ही हो सकते हैं। दो दिन एक रात्रि से व्यवहित होते हैं, इस नियम के अनुसार निद्राकाल में रात्रि का अनुमान होता है। स्मरण होने के योग्य होने पर भी जागने पर नियम से विस्मरण होने से निद्रा रूपी ज्ञानाभाव अनुमित होता है। इस प्रकार सुषुप्ति एवं अतीत काल को अनुमान से समझने पर वे दोनों इस परामर्श में भासित होते हैं। सुषुप्ति दशा में अनुभूत आत्मा एवं उसका स्वरूपानन्दरूप सुख अनुभूत होने से इस परामर्श में भासित होते हैं। इस परामर्श से सुषुप्ति काल में अहमर्थ के रूप में आत्मा का प्रकाश तथा आत्मा का अनुकूल रूप में प्रकाश सिद्ध होता है।

है। इस परामर्श का स्वारस्य उन पदार्थों का सुषुप्ति में भान मानने पर ही समञ्जस होता है। परन्तु इस परामर्श में भासने वाले पदार्थों में जो पदार्थ सुषुप्ति में अनुभूत नहीं हो सकते, वे पदार्थ जागरण दशा में अनुमित होकर इस परामर्श में भासते हैं। ऐसा मानना पड़ता है। यद्यपि ऐसा मानने में परामर्श का स्वारस्य घट जाता है। तथापि गत्यन्तर न होने से यही मानना पड़ता है कि वे पदार्थ अनुमित होकर ही परामर्श में भासते हैं। परन्तु जिस पदार्थ का सुषुप्ति दशा में अनुभव हो सकता है, वह पदार्थ संस्कार के बल से इस परामर्श में भासता है। ऐसा मानना ही उचित है, क्योंकि ऐसा मानने पर इस परामर्श का स्वारस्य सुरक्षित रहता है। बाह्येन्द्रियों से एवं अन्तरिन्द्रिय से होने वाले सभी ज्ञानों का अभाव ही सुषुप्ति है। इस सुषुप्ति का सुषुप्ति काल में अनुभव नहीं हो सकता। यदि सुषुप्ति में सुषुप्ति का अनुभव होता तो सुषुप्ति ही न हो सकेगी, क्योंकि उस समय यह अनुभवात्मक ज्ञान रहेगा तो इन्द्रिय जन्य संपूर्ण ज्ञानों की निवृत्ति नहीं हो सकेगी। अतः सुषुप्ति के विषय में यह मानना पड़ता है कि वह ज्ञानाभावरूपा सुषुप्ति जागरण काल में अनुमित होकर इस परामर्श में भासती है। परन्तु आत्मस्वरूप एवं उसके आनुकूल्यरूप सुख का सुषुप्ति समय में स्वरूपभूत ज्ञान से प्रकाश होने

[१९]अगायं मधुरं मन्दमगामित्येवमादिषु ।
माधुर्यादिवदत्रापि सुखं भाति तदातनम् ॥

[१९] 'अगायम्' इत्यादि । 'मैंने सुख से नींद ली' इस परामर्श का यह अर्थ नहीं है कि जिस प्रकार हमको इस समय सुख होवे, उसी प्रकार मैंने नींद ली। किन्तु इस परामर्श का अर्थ यह है कि उस समय जैसा सुख हो, उसी प्रकार मैंने नींद ली, क्योंकि लोक में 'मैंने मधुर गान किया', 'मैं मन्द मन्द चला' इत्यादि प्रतीतियों से गानकालिक माधुर्य तथा गमनकालिक मान्द्य ही सिद्ध होते हैं, उसी प्रकार 'मैंने सुख से नींद ली' इस प्रतीति में स्वापकालिक सुख का ही भान होता है।

में कोई अनुपपत्ति नहीं। ये पदार्थ सुषुप्ति दशा में स्वरूपभूत ज्ञान से प्रकाशित होने योग्य हैं। ये पदार्थ स्वरूपभूत ज्ञान से प्रकाशित होने के कारण ही संस्कार के बल से इस परामर्श में भासते हैं। ऐसा मानने में कोई अनुपपत्ति नहीं है, प्रत्युत परामर्श का स्वारस्य रक्षित होता है। यह महान् लाभ ही फलित होता है। अतः आनुकूल्यरूप सुख का आत्मस्वरूपभूत ज्ञान से प्रकाश सुषुप्ति में भी होता है। ऐसा मानना ही उचित है।

१९. यहाँ पर यह शंका और समाधान ध्यान देने योग्य है। शंका—सिद्धान्त में यह जो माना जाता है कि आत्मा सुषुप्ति काल में भी 'अहमहम्' इस प्रकार अत्यन्त अनुकूल रूप में प्रकाशित होता रहता है। यही आत्मस्वरूपभूत ज्ञान है। यह ज्ञान नित्य बना रहता है। नित्य बना रहने वाला यह स्वरूपभूत ज्ञान संस्कार को उत्पन्न नहीं कर सकता है, क्योंकि अनित्य ज्ञानों से ही संस्कार उत्पन्न होता है। जब इस स्वरूपभूत ज्ञान से संस्कार उत्पन्न होता ही नहीं, तब सुख इत्यादि के विषय में स्मृति कैसे उत्पन्न हो सकती है। अनुभव की सूक्ष्मावस्था ही संस्कार कहलाती है। स्वरूपभूत ज्ञान और आत्मस्वरूप एक ही पदार्थ है, इसकी सूक्ष्मावस्था नहीं हो सकती, क्योंकि आत्मा निर्विकार है। यदि नित्यस्वरूपभूत ज्ञान भी संस्कार का उत्पादक होता तो स्वरूपभूत ज्ञान नित्य होने से मुक्ति दशा में भी संस्कारों की उत्पत्ति माननी होगी। यह अनुचित है, क्योंकि मुक्ति दशा में आत्मा में संस्कार का लवलेश भी नहीं रहता। किंच, स्पष्टतर सविकल्पक ज्ञान से संस्कार उत्पन्न होता है, सुषुप्ति इत्यादि में होने वाला आत्मानुभव अविशद एवं निर्विकल्पक है, इससे संस्कार कैसे उत्पन्न हो सकते हैं। किंच, संस्कार धर्मभूतज्ञान में होने वाला विकार है, अत एव वह धर्मभूतज्ञान में स्मृतिरूप अवस्था का कारण होता है। वह संस्कार अनुभवात्मक धर्मभूतज्ञान से ही उत्पन्न हो सकता है, क्योंकि अनुभवरूप अवस्था संस्कार और स्मृतिरूप अवस्था एक धर्मभूतज्ञान में होने वाली अवस्थाएँ हैं, इनसे पूर्व-पूर्व से उत्तर-उत्तर की उत्पत्ति उपपन्न होती है। स्वरूपभूतज्ञान अपने से भिन्न धर्मभूतज्ञान में संस्कार को उत्पन्न करें। यह अनुपपन्न है।

[२०]ज्ञानस्य च सम्बन्धिशब्दतया व्युत्पत्तिमात्रम्। प्रवृत्तिनिमित्तं तु कस्यचिद्व्यवहारानुगुण्ये निरपेक्षहेतुत्वम्। तदेव स्वस्येति निरूपितं स्वयं-

२० 'ज्ञानस्य' इत्यादि। प्रश्न—लोक में 'देवदत्त घट को जानता है' इत्यादि प्रतीति के अनुसार ज्ञान कर्तृकारक एवं कर्मकारक नियम से सम्बद्ध अनुभूत होता है। उन दोनों कारकों से सम्बद्ध अर्थविशेष का ही ज्ञानशब्दवाचक सिद्ध है। आत्मा कर्तृकारक से तथा कर्मकारक से सम्बन्ध नहीं रखता है, ऐसी स्थिति में आत्मा कैसे ज्ञानस्वरूप सिद्ध हो सकता है? आत्मस्वरूप में ज्ञानशब्द प्रयोग को औपचारिक ही मानना चाहिये। उत्तर—लोक में 'कौन सिंह है' ऐसा पूछे जाने पर यह उत्तर दिया जाता है कि जो लोहे के पिंजड़े में रहता है वह सिंह है। यहाँ लोहमयपिञ्जरसम्बन्ध सिंह शब्द का व्युत्पत्तिनिमित्त है, प्रवृत्तिनिमित्त नहीं है, सिंह शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त सिंहत्व जाति ही है। उसी प्रकार प्रकृत में यह समझना चाहिये कि उपर्युक्त कर्तृ-कर्मसम्बन्ध ज्ञानशब्द का व्युत्पत्तिनिमित्त है, प्रवृत्तिनिमित्त नहीं, ज्ञान शब्द का प्रवृत्ति-

---

ऐसी स्थिति में स्वरूपभूत ज्ञान से संस्कार की उत्पत्ति, तथा उस संस्कार से 'मैं सुख से नींद लिया' इस स्मरण की उत्पत्ति कैसे हो सकती है? समाधान—संस्कार पूर्व अनुभव की सूक्ष्म अवस्था है। इसमें कोई प्रमाण नहीं है। अनित्य ज्ञान ही संस्कार का उत्पादक होता है। इसमें भी कोई प्रमाण नहीं है। मोक्ष में मुक्तात्मा को सभी पदार्थ सदा प्रत्यक्ष रहते हैं। जैसे संस्कार में संस्कार का कार्य 'सुख से मैं नींद लिया' इस प्रकार स्मरण होता है, उसी प्रकार मोक्ष में संस्कार-कार्य कुछ भी नहीं होता है। अत एव मोक्ष में संस्कार की कल्पना करने में कोई भी प्रमाण नहीं है। 'तुष्यतु' न्याय से यह मान भी लिया जाय कि अनित्य ज्ञान ही संस्कार का उत्पादक होता है, तब भी वह आत्मस्वरूप ज्ञान—जो जाग्रदादि दशा में भोग देने वाले कर्मों की उपरति रूप आगन्तुक धर्म से अवच्छिन्न है—विशिष्ट वेष से अनित्य होने से संस्कार का उत्पादक हो सकता है। आत्मा निर्विकार है, अत एव उसमें भले संस्कार उत्पन्न न हो, तो भी स्मृति रूप कार्य उत्पन्न होने से मानना होगा कि आत्मस्वरूपभूत ज्ञान धर्मभूतज्ञान में संस्कार को उत्पन्न करता है। अत एव सुषुप्ति में आनुकूल्य विषयक स्वरूपभूत ज्ञान से धर्मभूतज्ञान में उत्पन्न संस्कार के बल से पूर्वानुभूत आनुकूल्य रूपी सुख के विषय में 'मैंने सुख से नींद ली' इस प्रकार स्मृति उत्पन्न होती है। इस प्रकार मानने में कोई अनुपपत्ति नहीं है।

२०. यहाँ पर यह जो कहा गया है कि आत्मारूपी कर्तृकारक से तथा विषयरूपी कर्मकारक से सम्बद्ध क्रियाविशेष ज्ञानशब्द का वाच्यार्थ है। उपर्युक्त क्रियाविशेषत्व ही ज्ञानशब्द का प्रवृत्तिनिमित्त है। इस प्रकार जो वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक मानते हैं, यह समीचीन नहीं है, क्योंकि उपर्युक्त कर्मकर्तृकारकसम्बद्ध

प्रकाशत्वमिति न साध्याविशेषोऽपि विषयाश्रयवैशिष्ट्यनिर्बन्धो धर्मभूतज्ञाने। धर्मिज्ञानस्यापि विशिष्टत्वात् परमतादतिरेकः।

निमित्त यही है कि किसी वस्तु को व्यवहार के अनुगुण बनाने में जो निरपेक्ष होकर हेतु बनता है, वह ज्ञान है, उसमें किसी भी वस्तु के व्यवहारानुगुण्य के प्रति जो निरपेक्ष हेतुत्व रहता है; वही ज्ञान शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त है। ज्ञान उत्पन्न होते ही वस्तु व्यवहारानुगुण बन जाती है। ज्ञानत्वरूप हेतु और स्वयंप्रकाशत्वरूप साध्य में यह अन्तर है कि किसी भी वस्तु को व्यवहारानुगुण बनाने में जो निरपेक्ष हेतु होता है, वह ज्ञान कहलाता है, तथा अपने को व्यवहारानुगुण बनाने में जो निरपेक्ष हेतु होता है, वह स्वयंप्रकाश माना जाता है। इस प्रकार हेतु और साध्य में अन्तर होने से उपर्युक्त अनुमान में साध्याविशेष दोष नहीं होता है। साध्य और हेतु एक होने पर ही तो साध्याविशेष दोष हो सकता है। ज्ञानत्व हेतु से आत्मा का स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होने में कोई दोष नहीं है। धर्मभूतज्ञान एवं धर्मिज्ञान में यह अन्तर है कि धर्मभूतज्ञान विषयसम्बन्ध एवं आश्रयसम्बन्ध को लेकर ही रहता है, तथा भासित होता है, अत एव 'मैं इसे जानता हूँ' ऐसा ही धर्मभूतज्ञान भासित होता है। जो धर्मिज्ञान आत्मा है, वह विषय एवं आश्रय से सम्बन्ध नहीं रखता, तथा विषय एवं आश्रय को लेकर प्रकाशित भी नहीं होता है। हमारे एवं अद्वैतियों के मत में यह अर्थ समान रूप से माना जाता है कि आत्मा विषयाश्रयसम्बन्धरहित ज्ञानस्वरूप है, परन्तु इन मतों में यह अन्तर भी है कि अद्वैतियों के मत में ज्ञानस्वरूप आत्मा निर्विशेष है, हमारे मत में ज्ञानस्वरूप आत्मा प्रत्यक्त्व और अनुकूलत्व इत्यादि धर्मों से विशिष्ट है। यह अन्तर ध्यान देने योग्य है।

क्रिया विशेषत्व ज्ञान शब्द का उसी प्रकार व्युत्पत्तिनिमित्त है, जिस प्रकार 'गच्छतीति गौः' इस प्रकार गम्‌धातु से निष्पन्न होने वाले गोशब्द का गमन क्रिया कर्तृत्व व्युत्पत्तिनिमित्त है। जिस प्रकार गोशब्द का प्रवृत्तिनिमित्त गोत्व है, उसी प्रकार ज्ञान शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त किसी भी वस्तु को व्यवहारानुगुण्य बनाने में निरपेक्ष हेतु बनना ही है। इस प्रकार मूल में वर्णित अर्थ के विषय में यह शंका होती है कि उपर्युक्त अर्थ श्रीभाष्य एवं श्रुतिप्रकाशिका से विरुद्ध है। श्रीभाष्य में यह कहा गया है 'संविदनुभूतिज्ञानादिशब्दाः सम्बन्धिशब्दा इति शब्दार्थविदः। नहि जानात्यादेरकर्मकस्याकर्तृकस्य च प्रयोगो दृष्टचरः।'' अर्थ—संवित्, अनुभूति और ज्ञान इत्यादि शब्द कर्मकर्तृकारक रूपी पदार्थ विशेषों से संबन्ध रखनेवाले अर्थ विशेष के वाचक होते हैं। शब्द के अर्थों को जानने वाले वैयाकरण इत्यादि विद्वान् ऐसा मानते हैं, क्योंकि कहीं भी कर्मकारक कर्तृकारक रहित केवल ज्ञाधातु का प्रयोग नहीं देखा गया है। इस भाष्य से सिद्ध होता है कि कर्मकारक एवं कर्तृकारक से अवश्य सम्बन्ध रखने वाली ज्ञानरूप क्रिया का ही ज्ञान इत्यादि शब्द वाचक है। इस भाष्य से मूल ग्रन्थ मेल नहीं रखता है। मूल ग्रन्थ इस भाष्य से विरुद्ध है।

इस विरोध का परिहार कैसे हो? इस शंका का समाधान यह है कि उपर्युक्त भाष्य विषयप्रकाशक धर्मभूतज्ञान के विषय में प्रवृत्त है। ज्ञाधातु से जब धर्मभूतज्ञान का बोध होता है, तब ज्ञाधातु अकर्मक और अकर्तृक ज्ञान का वाचक नहीं होता। यह अर्थ स्वीकार्य ही है। यहाँ पर धर्मभूतज्ञान एवं स्वरूपभूतज्ञान इन दोनों ज्ञानों में विद्यमान ज्ञानत्व के विषय में यह कहा गया है कि किसी वस्तु को व्यवहारानुगुण बनाने में निरपेक्ष हेतु जो होता है। वह ज्ञान है। यह ज्ञान लक्षण दोनों ज्ञानों में भी समन्वय पाता है। शंका—श्रीभाष्य विरोध का परिहार करने पर भी श्रुतिप्रकाशिका का विरोध बना ही रहता है। श्रुतिप्रकाशिका में "कर्मकर्तृसम्बन्धित्वं व्युत्पत्तिनिमित्तमस्तु न प्रवृत्तिनिमित्तम्, तत्तु ज्ञप्तिमात्रम्" इस प्रकार आशंका करके यह कहा गया है कि "प्रयोगाधीनं हि निमित्तान्तरकल्पनम्। प्रयोगाश्च संबन्धिन्येवार्थे इति नार्थान्तरकल्पना स्यात्। स्वरूपभूतज्ञानवाचिशब्दानां सम्बन्धिशब्दत्वं त्वन्मतेऽप्यनुपपन्नमिति चेन्न; स्वरूपगोचराणां स्वयंप्रकाशत्वे रूढानां ज्ञानादिशब्दानामनुभूत्यादिशब्देभ्यः शब्दान्तरत्वात्"। इसका अर्थ यह है श्रुतिप्रकाशिका के आरम्भ में यह शंका की गई है कि आत्मारूपी कर्तृकारक एवं विषयरूपी कर्मकारक के नियम से सम्बद्ध रहने वाला भावविशेष अर्थात् धात्वर्थरूपी क्रियाविशेष ही ज्ञानादि शब्दों का वाच्य होता है। यहाँ पर कर्मकर्तृसम्बन्धित्व को प्रवृत्तिनिमित्त क्यों मानना चाहिये। इसे उसी प्रकार व्युत्पत्तिनिमित्त मानने में क्या आपत्ति है, जिस प्रकार गोशब्द का गमनकर्तृत्व व्युत्पत्तिनिमित्त माना जाता है। ज्ञान मात्र को ही ज्ञानादि शब्दों का वाच्य क्यों न मानना चाहिये? इस प्रकार शंका करके श्रुतिप्रकाशिका में यह समाधान किया गया है कि किस शब्द का कौन प्रवृत्तिनिमित्त होता है। यह अर्थ प्रयोग के अनुसार समझा जाता है। ज्ञान शब्द का प्रयोग ऐसे अर्थ के विषय में ही होता है जो आत्मकर्तृक एवं विषयकर्मक बना हुआ क्रियाविशेष है। ऐसी स्थिति में उपर्युक्त क्रियाविशेषत्व को ही ज्ञान शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त मानना चाहिये। दूसरे किसी को प्रवृत्तिनिमित्त मानना उचित नहीं है। यदि कहो कि ज्ञान शब्द आत्मस्वरूप का वाचक है। आत्मस्वरूप उपर्युक्त क्रियाविशेष नहीं है, ऐसी स्थिति में आत्मस्वरूप वाचक ज्ञान शब्द को सम्बन्धि शब्द अर्थात् उपर्युक्त कर्मकारक एवं कर्तृकारक से सम्बन्ध रखने वाले उपर्युक्त क्रियाविशेष का वाचक शब्द कैसे माना जा सकता है? तो उत्तर यह है कि आत्मस्वरूप वाचक ज्ञान इत्यादि शब्द दूसरे ही हैं, जिनका रूढि शक्ति के अनुसार स्वयंप्रकाश पदार्थ अर्थ होता है। आत्मा को ज्ञान कहने का भाव यही है कि आत्मा स्वयंप्रकाश है। स्वयंप्रकाशत्व वाचक ज्ञान इत्यादि शब्द अनुभूतिवाचक अनुभूति और ज्ञान इत्यादि शब्दों से सर्वथा भिन्न है। अनुभूतिवाचक ज्ञान इत्यादि शब्दों के विषय में ही यह कहा जाता है कि इन शब्दों

अस्य त्वविनाशित्वे युक्तयः "अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम्" इत्यादिना भगवद्गीतायामुक्ताः। व्यञ्जिताश्च तद्भाष्ये। अनित्यत्वेऽस्याकृताभ्यागमकृतविप्रणाशादिप्रसङ्गश्च।

अणुश्चासौ; श्रुतेः, स्वयंप्रकाशस्य हृत्प्रदेशावच्छिन्नोपलम्भस्वार-

'अस्य त्वविनाशित्वे' इत्यादि। यह आत्मा नित्य है, इसका नाश नहीं होता है। इस अर्थ को सिद्ध करने के लिये अपेक्षित युक्तियाँ श्रीभगवद्गीता में "अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम्" इत्यादि श्लोकों में वर्णित है। गीताभाष्य में उन युक्तियों का स्पष्टीकरण किया गया है। यदि आत्मा अनित्य होता तो अकृताभ्यागम और कृतविप्रणाश इत्यादि दोष उपस्थित होते। आत्मा अनित्य होने पर यह फलित होता है कि विद्यमान जीव एक समय नष्ट हो जायेंगे, तथा नूतन नूतन जीव उत्पन्न होंगे, ऐसी स्थिति में उन नूतन जीवों को पूर्व कर्म न होने पर भी सांसारिक सुख दुःख अवश्य भोगने पड़ेंगे, जो अनुचित है, यही दोष अकृताभ्यागम कहलाता है। तथा विद्यमान जीवों को अपने कर्मों में कई कर्मों के फल भोगने के पूर्व ही नष्ट होना पड़ेगा, किये गये कर्मों के फल भोगे बिना ही नष्ट होना भी अनुचित ही है, यह दोष कृतविप्रणाश कहलाता है। जीवात्मा को अनित्य मानने पर ये दोष उपस्थित होते हैं, तथा जीवात्मा को नित्य कहने वाले "न जायते म्रियते वा विपश्चित्", "नित्यो नित्यानाम्", "अविनाशी वारेऽयमात्मा" इत्यादि श्रुतिवचनों से भी विरोध उपस्थित होगा। इस विवेचन से सिद्ध होता है कि जीवात्मा नित्य है।

'अणुश्चासौ' इत्यादि। यह जीवात्मा अणुपरिमाण वाला है। "एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः", "आराग्रमात्रो ह्यवरोऽपि दृष्टः", "वालाग्रशतभागस्य" इत्यादि श्रुतियों से उपर्युक्त अर्थ सिद्ध होता है। इन वचनों का यह अर्थ है कि यह आत्मा अणु है, मन से जानने योग्य है, जीव चर्मकारसूची के अग्रभाग के समान उतना छोटा देखा गया है, बाल के अग्रभाग

का उपर्युक्त सकर्मक, सकर्तृक क्रियाविशेष रूप ज्ञान ही वाच्यार्थ है इनका उपर्युक्त क्रियाविशेषत्व ही प्रवृत्तिनिमित्त है। इस प्रकार उपर्युक्त शंका का निराकरण श्रुतप्रकाशिका में जो किया गया है, उससे प्रकृत मूलग्रन्थ में विरोध उपस्थित होता है, क्योंकि इस मूलग्रन्थ में स्वरूपभूत ज्ञान एवं धर्मभूतज्ञान इन दोनों में अनुगत यह एक ही प्रवृत्तिनिमित्त—कि किसी पदार्थ को व्यवहारानुगुण बनाने में निरपेक्ष हेतु बनना—बताया गया है, ज्ञान शब्द को सम्बन्धिशब्द नहीं माना गया है। श्रुतप्रकाशिका में इस ज्ञान शब्द को सम्बन्धिशब्द सिद्ध किया गया है। किञ्च, मूल में "ज्ञानस्य सम्बन्धिशब्दतया व्युत्पत्तिमात्रम्" कहकर उपर्युक्त श्रुतप्रकाशिका के विरुद्ध कहा गया है। इसका समाधान कैसे हो। इस द्वितीय शंका का समाधान यही है कि श्रुतप्रकाशिका में एक ही मार्ग को अपना कर समाधान किया गया है। और यहाँ दूसरे मार्ग को अपना कर कहा गया है। एक मार्ग का अवलम्बन करने से दूसरे मार्ग का अवलम्बन करना दूषित नहीं होता है।

स्याच्च । युगपदखिलभुवनेष्वदृष्टद्वारा तत्कार्यसिद्धये विभुत्वकल्पनमयुक्तम्; ईश्वरप्रीतिकोपयोरेवादृष्टत्वात्, तदाधारस्य चेश्वरस्य विभुत्वात्, जीवस्याविभुत्वे बाधकाभावात्, विभुत्वे चोपलम्भाद्यस्वारस्याच्च । इन्द्रियवच्छरीरप्रत्युप्तात्मगमनेनैव तत्र तत्र ज्ञानसुखाद्युपपत्तेः, आत्मगमनं

को सौ भाग करके उनमें एक भाग को सौ भाग करने पर उनमें एक भाग जितना छोटा होता है, उतना छोटा जीवात्मा है । जीवात्मा को अणु होने में दूसरा प्रमाण यह है कि स्वयंप्रकाश होने वाला जीवात्मा हृदय प्रदेश में ही 'अहमहम्' ऐसा प्रतीत होता है, जीवात्मा विभु हो तो स्वयंप्रकाश जीवात्मा को सर्वत्र 'अहमहम्' ऐसा प्रतीत होना चाहिये । किन्तु वैसी प्रतीति नहीं होती । हृदय प्रदेश में ही जो 'अहमहम्' ऐसी प्रतीति होती है, उसके स्वारस्य से ही फलित होता है कि जीवात्मा हृदय में ही रहता है, अन्यत्र नहीं । इससे जीवात्मा का अणुत्व सिद्ध होता है ।

'युगपत्' इत्यादि । प्रश्न—शास्त्रविहित कर्म करने से धर्म उत्पन्न होता है, शास्त्र निषिद्ध कर्म करने पर अधर्म उत्पन्न होता है, ये धर्म एवं अधर्म अदृष्ट कहलाते हैं । ये अदृष्ट उन उन कर्मों को करने वाले जीवों में उत्पन्न होते हैं, तथा उनका आश्रय लेकर रहते हैं । अत एव ये आत्मा के गुण माने जाते हैं । विभिन्न देशों में रहने वाले जीवों के भोग्य जितने पदार्थ देशान्तरों में उत्पन्न होते हैं, वे सब उन उन भोक्ता जीवों के अदृष्ट से ही उत्पन्न होते हैं, तथा अदृष्ट से ही उनको प्राप्त होते हैं, एवं भोगे जाते हैं । सम्पूर्ण भुवनों में एक साथ अनेक भोग्य पदार्थ जो उत्पन्न होते हैं, वहाँ यदि सम्पूर्ण भुवनों में भोक्ता जीवों के अदृष्ट उपस्थित हों, तभी वे भोग्य पदार्थ उत्पन्न हो सकते हैं, अन्यथा नहीं । आत्मगुण अदृष्ट की उपस्थिति तभी हो सकती है, यदि अदृष्टाश्रय आत्मा वहाँ उपस्थित हो । एतदर्थ यह मानना पड़ता है कि अदृष्टाश्रय भोक्ता जीवात्मा विभिन्न देशों में तथा भुवनों में उपस्थित है, उसके अदृष्ट से एक साथ सर्वत्र विभिन्न भोग्य पदार्थ उत्पन्न होते हैं । इससे आत्मा को विभु मानना चाहिये, विभु होने पर ही आत्मा सभी भुवन एवं देशों में उपस्थित हो सकता है । ऐसी स्थिति में आत्मा अणु कैसे माना जा सकता है ? उत्तर—धर्माधर्म रूप अदृष्ट कर्म करने वाले जीवात्माओं में उत्पन्न होने वाले गुण नहीं हैं । किन्तु विहित कर्म करने पर ईश्वर प्रसन्न होते हैं, तथा निषिद्ध कर्म करने पर ईश्वर कुपित होते हैं । ईश्वर का प्रसाद एवं कोप ही अदृष्ट हैं, ईश्वर विभु होने से ये प्रीति और कोप भी ईश्वर के साथ सर्वत्र रहते हैं, तथा उन उन भोग्य पदार्थ रूपी कार्यों को उत्पन्न करके जीवोंको भोग कराते हैं । जीव विभु न हों, इसमें कोई बाधक नहीं है, जीव के द्वारा होने वाले पुण्य पाप कर्मों के अनुसार प्रसन्न तथा रुष्ट होने वाले ईश्वर के द्वारा ही देशान्तर में भोग्यकार्य पदार्थों की उत्पत्ति हो सकती है । जीव को विभु मानने पर लोक प्रसिद्ध 'जानता हुआ मैं यहीं रहता हूँ' इस अनुभव का स्वारस्य नष्ट हो जायगा । अनुभवानुसार जीव को अविभु मानना ही उचित है ।

'इन्द्रियवत्' इत्यादि । प्रश्न—शरीर देशान्तर में जब जाता है, तब वहाँ सुख-दुःखादि का जो भोग होता है, इसका समर्थन करने के लिये उन वादियों को—जो आत्मा

तूपलम्भश्रुत्याद्यनुकूलम्, विभुत्वकल्पनं न तथेति लाघवमिच्छतां तदेव

को अणु मानते हैं—यह कल्पना करनी पड़ती है कि अणु आत्मा भी शरीर के साथ देशान्तर में चला जाता है, अतः देशान्तर में पहुँच कर वह सुख दुःख भोगता है। इस प्रकार मानने पर आत्मा के गमन एवं आगमन की कल्पना करनी पड़ती है। इसमें गौरव दोष होता है। इसकी अपेक्षा देशान्तर में आत्मा के गमन तथा आगमन की कल्पना किये बिना ही देशान्तर में होने वाले सुख दुःखानुभव का समर्थन करना ही उचित है। यह समर्थन विभुत्ववाद में सम्पन्न हो जाता है, क्योंकि विभुत्ववाद में आत्मा के देशान्तर में गमनादि की कल्पना नहीं करनी पड़ती, क्योंकि वहाँ आत्मा विभु होने से सदा बना रहता है, शरीरादि का ही गमन देशान्तर में माना जाता है, देशान्तर में शरीरादि पहुँचनेपर वहाँ पहले ही विद्यमान आत्मा सुख दुःख भोगता है। इस प्रकार विभुत्ववाद में देशान्तर में होने वाले सुखदुःखानुभव के समर्थनार्थ शरीरादि का ही गमन मानने की आवश्यकता है, आत्मा के गमन की कल्पना नहीं करनी पड़ती। आत्माणुत्ववाद में देशान्तर में होने वाले सुखदुःखानुभव के समर्थनार्थ आत्मा एवं शरीरादि के गमन की कल्पना करनी पड़ती है। इससे आत्मविभुत्ववाद में लाघव गुण तथा आत्माणुत्ववाद में गौरव दोष फलित होता है। अतः लाघवगुणसम्पन्न आत्मविभुत्ववाद को मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—जहाँ देशान्तर में सुख दुःख का अनुभव होता है, वहाँ सभी वादी यह मानते हैं कि प्रत्यक्ष प्रमाण से देशान्तर में शरीर का गमन सिद्ध होता है, तथा अनुमान प्रमाण से अतीन्द्रिय इन्द्रियों का भी गमन मानना पड़ता है। ऐसी स्थिति में इन्द्रियों के समान आत्मा का भी देशान्तर में गमन माना जा सकता है। इस प्रकार इन्द्रियों के समान आत्मा का भी देशान्तर में गमन होने से वहाँ होने वाला सुखदुःखानुभव भी उत्पन्न हो जाता है, एतदर्थ आत्मा को विभु मानने की आवश्यकता है। देशान्तर में आत्मा जाता है, आत्मा विभु नहीं है, यह अर्थ प्रत्यक्षानुभव और श्रुत्यादि प्रमाण से सिद्ध होता है। प्रत्यक्ष प्रमाण यह है कि सुख दुःख भोगता हुआ मैं घर में हूँ, अन्यत्र नहीं। यह प्रत्यक्ष अनुभव है। तथा मैं जाता हूँ, मैं आता हूँ, ऐसा भी सबको प्रत्यक्ष अनुभव है। आत्मा को विभु मानने पर इस प्रत्यक्षानुभव का स्वरसता से निर्वाह नहीं होता। मरते समय शरीर से आत्मा का निष्क्रमण परलोक गमन तथा परलोक से इहलोक में आगमन इत्यादि अर्थों का प्रतिपादन करने वाले श्रुतिवचनों का भी स्वरसता से निर्वाह नहीं होगा। आत्मा का गमन एवं आगमन प्रत्यक्षानुभव और श्रुत्यादि से सम्बन्ध रखने वाला अर्थ है। आत्मा की विभुत्व कल्पना वैसी नहीं है, किन्तु प्रत्यक्षानुभव और श्रुत्यादि से विरुद्ध है। अनुभव एवं श्रुत्यादि से विरुद्ध आत्मविभुत्व को मानने की अपेक्षा प्रत्यक्ष एवं श्रुत्यादि से सम्बन्धित आत्माणुत्व को मानने में ही औचित्य है। इस विवेचन से यही सिद्ध होता है कि उन सभी वादियों को लाघव होगा जो आत्मा के विभुत्ववाद में लाघव का स्वप्न देखते हैं।

फलितम् । उक्तं चात्मसिद्धौ प्राणात्मवादनिराकरणे—"अविभोरात्मनः स्पर्शविरहिणोऽपि प्रयत्नाद्दृष्टप्रेरणानुगुण्येन मनस इवोत्क्रान्तिगत्यागत्यादयो युज्यन्ते" इति। तथा तत्रैव चैतन्यप्रसरणचोद्यपरिहारयोरपि—"गुणिनमपहाय" इत्यादिनाऽणुत्वं व्यक्तम्। श्रुतिस्मृत्यादिषु [२१]सर्वगतत्वादिव्यपदेशास्तु [२२]समुदायापेक्षया धर्मभूतज्ञानद्वारा सूक्ष्मानुप्रवेशक्षमतया वा तत्र

'उक्तं च' इत्यादि। आत्मसिद्धि ग्रन्थ में प्राणात्मवाद के निराकरण के प्रसङ्ग में यह कहा गया है कि आत्मा अविभु एवं स्पर्शशून्य होने पर भी अपने प्रयत्न से अथवा अदृष्ट प्रेरणा के अनुसार इसका मन की तरह शरीर से निर्गमन, परलोक गमन और परलोक से इहलोक में आगमन हो सकते हैं, इसमें कोई दोष नहीं है। इससे आत्मा का अविभुत्व इत्यादि सिद्ध होते हैं। किंच, उस आत्मसिद्धि ग्रन्थ में ही ज्ञानप्रसरण के विषय में उठे हुए आक्षेप और उसके परिहार के प्रकरण में 'गुणिनमपहाय' इत्यादि वाक्यों से यह कहा गया है कि ज्ञान आत्मा का गुण है, वह गुणाधार आत्मा को छोड़कर कैसे बाहर फैल सकता है? उत्तर यह है कि यह अर्थ सिद्धान्त में नहीं माना जाता कि ज्ञान आत्मा को छोड़कर बाहर फैलता है, किंतु यही माना जाता है कि ज्ञान आत्मा को न छोड़ता हुआ ही इन्द्रिय इत्यादि द्वारों से बाहर इस प्रकार फैलता है, जिस प्रकार घट के अन्दर रहने वाले दीप की प्रभा दीप को न छोड़ती हुई घट के छिद्रों से बाहर फैलती है। इस कथन से यही सिद्ध होता है कि आत्मा परिच्छिन्न परिमाण वाला है। आत्मा परिच्छिन्न परिमाण वाला हो, तभी ज्ञान आत्मा को छोड़कर फैलने की शंका और समाधान का स्थान पाता है। इससे आत्मा का अणुत्व स्पष्ट सिद्ध होता है।

'श्रुतिस्मृत्यादिषु' इत्यादि। प्रश्न—यदि जीवात्मा अणुपरिमाण वाला है, तो श्रुति और स्मृति आदि में आत्मा को [२१]सर्वगत अर्थात् सर्वत्र रहने वाला जो कहा गया है, उसकी उपपत्ति कैसे हो? उत्तर—श्रुति और स्मृति इत्यादि में आत्मा को जो सर्वगत कहा गया है, उन कथनों का भाव यही है कि [२२]जीवात्माओं का जो समुदाय है, उस

२१. श्रुति और स्मृति इत्यादि में जीवात्मा को सर्वगत कहने वाले ये वचन यहाँ विवक्षित हैं—"नित्यः सर्वगतः स्थाणुः" यह गीता का वचन है। अर्थ—जीव नित्य है, सर्वगत एवं स्थिर है। "तद्वज्जीवो नभोपमः" जीव आकाश के समान विभु है। विष्णुपुराण का यह वचन है कि "यया क्षेत्रज्ञशक्तिः सा वेष्टिता नृप सर्वगा"। अर्थ—हे नृप जिस कर्म नामक शक्ति से वेष्टित होकर रहने वाली वह जीव शक्ति सर्वगत अर्थात् विभु है।

२२. 'समुदायापेक्षया' इति। "अग्निर्यथैको भुवनं प्रविष्टः" तथा "वायुः सर्वगतो महान्" ये वचन यह बतलाते हैं कि एक अग्नि संपूर्ण भुवन में प्रविष्ट रहता है। वायु सर्वत्र रहता है तथा महान् है। इन वचनों का यह भाव नहीं है कि एक

तत्र यथोचितं निर्वाह्याः। "नित्यो व्यापी" इत्यात्मसिद्धिवचने व्यापिपदमपि "अतिसूक्ष्मतया सर्वाचेतनान्तःप्रवेशस्वभावः" इति भाष्ये व्याख्यातम्। [२३]"उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम्" इत्यादिभिश्च सूत्रकारैरेवाणुत्वं समर्थितम्।

समुदाय के अन्तर्गत कोई न कोई जीव कहीं न कहीं अवश्य रहता है। अथवा उन कथनों का यह भी भाव हो सकता है कि प्रत्येक जीव अणु होने पर भी धर्मभूतज्ञान के द्वारा सर्व-व्यापक होने की क्षमता रखता है, क्योंकि ज्ञान कर्म से संकुचित होने पर भी स्वभावतः विभु बनने की क्षमता रखता है। अथवा उन कथनों का यह भी भाव हो सकता है कि प्रत्येक जीव अणु होता हुआ क्रम से सभी अचेतनों में यहाँ तक कि सूक्ष्म से सूक्ष्म अचेतनों में भी प्रविष्ट होने की क्षमता रखता है, क्योंकि जीवात्मा अचेतन सभी पदार्थों से अत्यन्त सूक्ष्म है। अतः सर्वत्र अनुप्रविष्ट हो सकता है। इन तीनों भावों में से किसी न किसी भाव को लेकर उन वचनों का—जो जीवात्मा को सर्वगत बतलाते हैं—निर्वाह हो जाता है। अतः जीवात्मा को विभु मानने के लिये ये अन्यथासिद्ध वचन प्रमाण नहीं हो सकते। यह अर्थ इस विवेचन से सिद्ध होता है। प्रश्न—आत्मसिद्धि ग्रन्थ में 'नित्यो व्यापी' कहकर जीवात्मा को नित्य एवं व्यापक बतलाया गया है। क्या इससे जीवात्मा का व्यापकत्व नहीं सिद्ध होता। उत्तर—उस आत्मसिद्धिग्रन्थस्थ 'व्यापी' पद की व्याख्या भाष्यकार ने श्रीभाष्य में इस प्रकार की है कि जीवात्मा अत्यन्त सूक्ष्म होने से सभी अचेतनों के अन्दर प्रविष्ट होने की क्षमता रखता है। इससे सिद्ध होता है कि उपर्युक्त अर्थ को बतलाने के लिये ही 'व्यापी' यह पद प्रयुक्त हुआ है। इस अन्यार्थक पद से आत्मा का विभुत्व नहीं सिद्ध हो सकता। किंच, [२३]"उत्क्रान्ति गत्यागतीनाम्" इत्यादि सूत्रों से ब्रह्मसूत्रकार ने जीवात्मा के अणुत्व का समर्थन किया है। इन सब विवेचनों से यह फलित होता है कि जीवात्मा का अणुत्व ही प्रामाणिक है।

अग्नि व्यक्ति तथा वायु व्यक्ति जगत् में सर्वत्र विद्यमान है। किन्तु यही भाव है कि अग्निजातीय पदार्थ तथा वायुजातीय पदार्थ सर्वत्र रहता है, क्योंकि सर्वत्र कोई न कोई अग्नि एवं कोई न कोई वायु जगत् में सर्वत्र अवश्य पाया जाता है। उसी प्रकार जीव को सर्वगत कहने वाले वचनों का भी यही तात्पर्य है कि जीवजातीय पदार्थ जगत् में सर्वत्र अवश्य रहता हैं। जीव अनेक हैं। उनके समुदाय के अन्तर्गत कोई न कोई जीव जगत् के विभिन्न प्रदेशों में अवश्य पाया जाता है।

२३. "उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम्" इस ब्रह्मसूत्र का यह अर्थ है कि यह जीवात्मा सर्व व्यापक नहीं है, किन्तु अणु ही है, क्योंकि श्रुति में जीवात्मा की उत्क्रान्ति अर्थात् देह से निकलना, परलोक जाना और परलोक से इस लोक में आना वर्णित है। "तस्य हैतस्य हृदयस्याग्रं प्रद्योतने, तेन प्रद्योतेनैष आत्मा निष्क्रामति चक्षुषो वा मूर्ध्नो वा अन्येभ्यो वा शरीरदेशेभ्यः" इस वचन से उत्क्रान्ति वर्णित है। अर्थ—जीवात्मा के मरण काल में जीवात्मा के हृदय का अग्र भाग प्रकाशित होता है, उस प्रकाश से जीवात्मा शरीर से निकालता है, निकलते समय नेत्र, मस्तक अथवा अन्य

हृत्प्रदेशस्थितस्यैव जीवस्य ज्ञानद्वारा नानाधिष्ठानोपपत्तिः। एवमेव [24]योगिप्रभृतीनां नानादेहाधिष्ठानं घटते। न ततो विभुत्वक्लृप्तिः। तदेत-

'हृत्प्रदेश' इत्यादि। प्रश्न—यदि आत्मा अणु है, तो शरीर के विभिन्न अङ्गों पर उसका अधिष्ठान कैसे हो सकेगा? क्योंकि उन अङ्गों में आत्मस्वरूप का सम्बन्ध जीवाणुत्ववाद में नहीं हो सकता। उत्तर—आत्मा अणु है, वह हृदय प्रदेश में ही रहता है। उसका धर्मभूत ज्ञान फैलने वाला पदार्थ है। वह उन अङ्गों तक फैला रहता है। आत्मा धर्मभूत ज्ञान के द्वारा—जो प्रयत्नादि रूप में परिणत है—उन अङ्गों में अधिष्ठित रहता है। अतः कोई दोष नहीं है। योगीगण अनेक शरीरों को धारण कर उन पर जो अधिष्ठान करते हैं, वह भी धर्मभूतज्ञान के द्वारा ही सम्पन्न होता है, उनका धर्मभूतज्ञान, शक्तिविशेष को लेकर उन शरीरों में पहुँचा हुआ रहता है। उस धर्मभूतज्ञान के द्वारा [24]योगी लोग अनेक शरीरों पर अधिष्ठान करते हैं। इस प्रकार जीवाणुत्ववाद में प्रत्येक जीव के द्वारा

शरीर प्रदेशों से निकलता है। "ये वैके चास्माल्लोकात् प्रयन्ति चन्द्रमसमेव ते सर्वे गच्छन्ति" इस वचन से जीवात्मा की परलोक गति वर्णित है। अर्थ—जो कोई मरते समय इस लोक से चलने लगते हैं, वे सब चन्द्रलोक में पहुँच जाते हैं। "तस्माल्लोकात् पुनरेत्यस्मै लोकाय कर्मणे" इस वचन से जीवात्मा का परलोक से इस लोक में आगमन वर्णित है। अर्थ—उस स्वर्ग लोक से जीवात्मा कर्म करने के लिये पुनः इस लोक में आ जाता है। उत्क्रान्ति, गमन और आगमन से जीवात्मा का विभुत्व खण्डित होता है।

२४. 'योगिप्रभृतीनाम्' इति। यहाँ पर यह जो कहा गया है कि योगी लोग धर्मभूतज्ञान के द्वारा अनेक शरीरों पर अधिष्ठान करते हैं। इस अर्थ के विषय में निम्नलिखित शंका और समाधान ध्यान देने योग्य है। शंका—इसी ग्रन्थकार ने रहस्यत्रयसार नामक ग्रन्थ में यह कहा है कि शरीर का वह धारण—जिससे शरीर की सत्ता बनती है—आत्मा के धर्मिस्वरूप के अधीन है। जागरण इत्यादि दशाओं में शरीर का वह धारण—जिससे पुरुषार्थ एवं उसके उपायों का अनुष्ठान संपन्न होता है—धर्मभूत ज्ञान के अधीन है। इस प्रकार व्यवस्था उन्होंने सिद्ध की है। ऐसी स्थिति में यहाँ पर यह प्रश्न उठना सहज ही है कि योगी जहाँ अनेक शरीरों को धारण करते हैं, उनमें एक में ही अणु जीवात्मा रह सकता है। इतर शरीरों में आत्मस्वरूप नहीं रहता। उन शरीरों का वह धारण—जिससे शरीर की सत्ता सम्पन्न होती है—आत्मा से कैसे सम्पन्न होगा? वह आत्मस्वरूप के अधीन कैसे होगा? उन शरीरों में सुषुप्तिकालिक सुखानुभव के लिये जो प्रवृत्ति देखने में आती है, वह भी कैसे उपपन्न होगी? क्योंकि आत्मस्वरूप उन शरीरों में है ही नहीं, आत्मस्वरूप के सुख का अनुभव कैसे हो सकेगा? धर्मभूतज्ञान जो सुखानुभवरूप जागरण दशा में बनता है, वह सुखानुभव भी सुषुप्तिकाल में हो नहीं सकता, क्योंकि सुषुप्तिकाल में धर्मभूतज्ञान अत्यन्त संकुचित हो जाता है।

यदि कहो कि किसी को भी आत्मस्वरूप सुख का अनुभव करने के लिये सुषुप्ति में प्रवृत्ति नहीं होती है, क्योंकि आत्मस्वरूप सुख का प्रकाश सदा बना रहता है, तदर्थ प्रयत्न की आवश्यकता नहीं। किन्तु जाग्रदवस्था में शरीरायास के कारण होनेवाले दुःख को शान्त करने के लिये ही सबकी सुषुप्ति में प्रवृत्ति होती है। अतः आत्मसम्बन्ध रहित योगिशरीरों में उपर्युक्त दुःख को शान्त करने के लिये सुषुप्ति में प्रवृत्ति हो सकती है। यह कथन भी समीचीन नहीं है, क्योंकि सुषुप्ति में सुखानुभव होता है। तदर्थ लोग सुषुप्ति में प्रवृत्त होते हैं। यह अर्थ इस श्लोक में कहा गया है कि—

स्वापे सुखत्वाभिज्ञानात्तद्विच्छेदे च रोषतः।
तदर्थमन्यत्यागाच्च श्रुतिस्मृतिशतैरपि ॥

अर्थ—सभी लोग सुषुप्ति में मिलने वाले सुखानुभव का 'मैंने सुख से नींद लिया' इस प्रकार स्मरण करते हैं। सुषुप्ति का विच्छेद करने पर सोने वालों को इसी लिये क्रोध होता है कि सुषुप्ति में मिलने वाले सुखानुभव में विघ्न हो गया है। सुखानुभव जो सुषुप्ति में प्राप्त होता है, उसे प्राप्त करने के लिये ही सब को छोड़ कर लोग सोने के लिये लालायित होते हैं। किंच, श्रुति और स्मृति इत्यादि प्रमाणों से भी सुषुप्ति में सुखानुभव प्रमाणित होता है। इससे यही फलित होता है कि सुषुप्ति कालिक सुखानुभव को प्राप्त करने के लिये सबकी सुषुप्ति में प्रवृत्ति होती है। ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उठता ही है कि योगियों के उन शरीरों में—जिनमें आत्मा नहीं है, तथा इन्द्रियाँ भी उपरत हो गई हैं—स्वरूप सुख का भी प्रकाश नहीं होता है, धर्मभूतज्ञानरूप सुखानुभव भी नहीं होता है, ऐसी स्थिति में सुषुप्तिकालिक सुखानुभव के लिये उन शरीरों में सुषुप्ति में प्रवृत्ति कैसे निभ सकती है? इस शंका का यह समाधान है कि उपनिषत् में यह कहा गया है कि "अस्य सोम्य महतो वृक्षस्य यदेकां शाखां जीवो जहाति, अथ सा शुष्यति, द्वितीयां जहाति, अथ सा शुष्यति"। अर्थ—हे सोमपानार्ह! इस महान् वृक्ष की एक शाखा को जब जीव छोड़ देता है, तुरन्त वह सूख जाती है, जब दूसरी शाखा को छोड़ देता है, वह भी सूख जाती है। जीव का धर्मभूतज्ञान जिस शाखा में फैला रहता है वह शाखा हरी भरी रहती है। धर्मभूतज्ञान जिस शाखा से संकुचित हो जाता है, वह शाखा सूख जाती है। वृक्ष में अणु जीव एक देश में रहता है। उसके धर्मभूतज्ञान का संकोच एवं विकास ही शाखा का शोषण एवं अशोषण में प्रयोजक है। जीव का धर्मभूतज्ञान शरीर में फैला रहता है। इसी बल पर यह कहा जाता है कि जीवात्मा का स्वरूप शरीर को धारण करता है। योगी के शरीरों में भी धर्मभूतज्ञान शक्तिविशेष को लेकर फैला रहता है। अत एव उन शरीरों में आत्मा का सद्भाव न होने पर भी उन शरीरों का सत्ता-प्रयोजक धारण सम्पन्न हो जाता है। योगियों के आत्मसम्बन्ध से शून्य शरीरों में सुषुप्ति के लिये प्रवृत्ति देखने में आती है, वह आत्मस्वरूप से सुख को प्राप्त करने

दखिलमभिप्रेत्य सूत्रितम्—"गुणाद्वाऽऽलोकवत्" इति, मुक्तनिरूपणे च—"प्रदीपवदावेशस्तथाहि दर्शयति" इति। एतेन देहात्माभिमानमनुसरतामार्हतानां देहानुरूपविविधपरिमाणत्वकल्पनमपि भग्नम्। "एवं चात्माकात्स्न्र्यम्", "न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः", "अन्त्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः" इति सूत्रैश्च तन्निरस्तम्।

देह के विभिन्न अङ्गों पर अधिष्ठान तथा योगियों द्वारा अनेक शरीरों में अधिष्ठान उपपन्न हो जाता है, एतदर्थ जीवात्मा में विभुत्व की कल्पना आवश्यक नहीं है। इन सब अर्थों को अभिप्राय में रख कर ही ब्रह्मसूत्रकार ने "गुणाद्वाऽऽलोकवत्" तथा मुक्त प्रकरण में "प्रदीपवदावेशस्तथाहि दर्शयति" ऐसे सूत्रों का निर्माण किया है। इनका यह अर्थ है कि आत्मा अपने गुण अर्थात् धर्मभूतज्ञान के द्वारा सम्पूर्ण देह में व्याप्त होकर रहता है, 'आलोकवत्' जिस प्रकार एक देश में रहने वाला रत्न और दीप इत्यादि का आलोक अर्थात् प्रभा दूर तक फैली हुई दिखाई देती है, उसी प्रकार हृदय स्थान में विद्यमान जीवात्मा की ज्ञानप्रभा सम्पूर्ण देह में व्याप्त होकर रहती है, उस ज्ञानप्रभा के द्वारा जीवात्मा शरीर के अनेक अङ्गों पर अधिष्ठान करता है। जिस प्रकार एकदेश में रहने वाला प्रदीप अपनी प्रभा के द्वारा देशान्तर में आवेश करता है। उसी प्रकार एकदेश में विद्यमान मुक्तात्मा भी अपनी ज्ञानप्रभा के द्वारा अनेक शरीरों में आविष्ट होता है। "बालाग्रशतभागस्य" इत्यादि उपनिषद्वचन इस अर्थ का स्पष्ट प्रतिपादन करते हैं।

'एतेन' इत्यादि। इस प्रकार जीवात्मा के अणुत्व को सिद्ध करने से जैनों का देहसमपरिमाणात्मवाद भी खण्डित हो जाता है। जैन विद्वान् यह मानते हैं कि 'मैं स्थूल हूँ मैं कृश हूँ' इत्यादि प्रतीतियों से यह सिद्ध होता है कि आत्मा देह के समान परिमाण रखता है, देह जितना ही स्थूल एवं कृश होता है, आत्मा भी उस देह में उतना ही स्थूल एवं कृश बनकर रहता है। इस प्रकार कर्मानुसार विविध शरीरों को धारण करने वाला आत्मा भी उन-उन देहों के अनुसार वैसे परिमाणवाला बन जाता है। जैनों की यह कल्पना समीचीन नहीं है। जैनों का यह वाद चार्वाकों के देहात्मवाद का अनुसरण करता है। चार्वाक 'मैं स्थूल हूँ, मैं कृश हूँ' इन प्रतीतियों से देह को आत्मा सिद्ध करते हुए देहात्माभिमान को प्रश्रय देते हैं। जैन इन्हीं प्रतीतियों से उसी आत्मा का—जिसे जैन देह से भिन्न मानते हैं—देह के समान परिमाण मानते हैं। देहात्मवाद को सिद्ध करने के लिये चार्वाकों द्वारा प्रमाण रूप में उपस्थापित प्रतीतियों से आत्मा को देहसमपरिमाण वाला सिद्ध करने वाले जैन विद्वान् एक प्रकार से देहात्माभिमान के

के लिये नहीं, किन्तु शरीरायास के कारण उत्पन्न दुःख को शान्त करने के लिये ही हुआ करती है। "स्वापे सुखत्वाभिज्ञानात्" इत्यादि श्लोक सात्मक शरीर के विषय में प्रवृत्त है, ऐसा मानना चाहिये। अतः कोई दोष नहीं है।

वरदविष्णुमिश्रैस्तु—"संसारदशायां स्वरूपज्ञानयोः संकोचादणुपरिमाणमात्मस्वरूपम् । मोक्षदशायां तु सर्वगतं सर्वव्यापि, ज्ञानं च विस्तीर्णतया प्रकाशते । अयमर्थः—"वालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य च । भागो जीवः स विज्ञेयः स चानन्त्याय कल्पते ।।" इति श्रुत्याऽवगम्यते । तदाह भगवान् पराशरः—"विष्णुशक्तिः परा प्रोक्ता क्षेत्रज्ञाख्या तथाऽपरा" इति, इत्यादिना

कारण ही देहगत परिमाण को आत्मा में आरोपित करके ऐसा सिद्ध करते हैं। देहात्माभिमान मूलक उनका वाद मान्य नहीं हो सकता, क्योंकि यदि 'मैं स्थूल हूँ, मैं कृश हूँ' इन प्रतीतियों के अनुसार आत्मा को देह समपरिमाण वाला मानना हो तो 'मैं गौर हूँ, मैं काला हूँ' इन प्रतीतियों से आत्मा को देह समानरूप वाला भी मानना पड़ेगा, किंतु वैसा मानने के लिये जैन विद्वान् तैयार नहीं है। किंच, ब्रह्मसूत्रकार के "एवं चात्माकार्त्स्न्यम्" इत्यादि तीन सूत्रों से जैनों का उपर्युक्त आत्मवाद खण्डित है। इन सूत्रों का यह अर्थ है कि आत्मा को देहसमपरिमाण वाला मानने पर यह दोष उपस्थित होता है कि हाथी इत्यादि के उतने स्थूल शरीरों में रहने वाले तथा उन शरीरों के समान परिमाण वाले आत्माओं को उनसे छोटे पिपीलिका इत्यादि के शरीरों में प्रवेश होने पर उन शरीरों में पूर्णरूप से समा जाना असम्भव है, तथा च उन शरीरों में आत्मा को अधूरे रूप में रहना होगा। प्रश्न—हाथी के शरीर में रहने वाला उतना स्थूल जीवात्मा संकुचित होकर पिपीलिका के शरीर में प्रविष्ट होता है, तथा उसका समान परिमाण रखता है। उत्तर—"न च पर्यायादित्यादि" पर्याय अर्थात् आत्मा में संकोच एवं विकास रूप अवस्थाओं से उपर्युक्त विरोध का परिहार नहीं हो सकता है, क्योंकि वैसा मानने पर आत्मा में विकार इत्यादि दोष उपस्थित होंगे, तथा आत्मा को अनित्य होना पड़ेगा। "अन्त्यावस्थितेः" इत्यादि। जीवात्मा को अन्त में मोक्षावस्था में जो परिमाण प्राप्त होता है, वह स्थायी रहेगा, क्योंकि मुक्त होने पर आत्मा को पुनः शरीरान्तर नहीं धारण करना पड़ता, मुक्त होने पर आत्मा एवं उसका परिणाम ये दोनों सदा एक रूप से रहते हैं। ऐसी स्थिति में यही मानना चाहिये जीवात्मा को मोक्ष में होने वाला परिमाण ही स्वाभाविक है, संसार में भी उसी परिमाण को लेकर जीव को रहना पड़ेगा, उसमें अन्तर नहीं हो सकता, संसार में जीवात्मा को देह समपरिमाण वाला मानना उचित नहीं है। अतः जैनों का उपर्युक्त वाद असमीचीन सिद्ध होता है।

'वरदविष्णुमिश्रैस्तु' इत्यादि। उपर्युक्त विवेचन से जीवात्मा अणु सिद्ध होता है, परन्तु वरदविष्णुमिश्र का मत इससे विपरीत है। वे यह कहते हैं कि संसार दशा में जीवात्मा का स्वरूप एवं उसका धर्मभूतज्ञान अत्यन्त संकुचित हो जाता है, अतः संसार में जीवात्मा का स्वरूप अणुपरिमाण वाला हो जाता है। मोक्ष दशा में जीवात्मा अत्यन्त विकसित होकर सर्वत्र फैल जाता है, तथा सर्वव्यापक बन जाता है। जीवात्मा का धर्मभूतज्ञान भी मोक्ष में अत्यन्त विस्तृत हो कर प्रकाशित होता है। यह अर्थ "बालाग्रशतभागस्य" इस श्रुति वचन

जीवस्यापि संकोचविकासयोगित्वमुक्तम् । अयमेवार्थः—"नित्यो व्यापी" इत्यात्मसिद्धिवचनमुपादाय मानयाथात्म्यनिर्णये प्रपञ्चितः । तदेतत्सूत्रादि-विरोधाद्वैभववचनम् ।

यत्तु श्रीमद्गीताभाष्ये 'अनादिमत्परं ब्रह्म' इति व्याख्याने "ब्रह्म बृहत्त्वगुणयोगि शरीरादर्थान्तरभूतं स्वतः शरीरादिभिः परिच्छेदरहितं क्षेत्रज्ञतत्त्वमित्यर्थः, 'स चानन्त्याय कल्पते' इति श्रुतेः । शरीरपरिच्छि-न्नत्वं चास्य कर्मकृतम् । कर्मबन्धान्मुक्तस्यानन्त्यम् ।" इत्युक्तम् । यच्च 'लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति' इत्यत्र "लोके यद्वस्तुजातं तत्सर्वमावृत्य व्याप्य तिष्ठति परिशुद्धस्वरूपं देहादिपरिच्छेदरहिततया सर्वगमित्यर्थः" इत्युक्तम् । यच्च 'अचरं चरमेव च' इत्यत्र "स्वभावतोऽचरं चरं च देहित्वे" इत्युक्तम् । एवं प्रकरणान्तरेष्वपि "अवच्छिन्नं ज्ञानैकाकारम्"

से विदित होता है । इस वचन का यह अर्थ है कि बाल के अग्र भाग के सौ भागों में एक भाग को सौ भाग बनाने पर एक भाग जितना छोटा होता है, उतना ही छोटा जीवात्मा होता है, वह मोक्ष में अनन्त अर्थात् अपरिच्छिन्न विभु बनने के लिये समर्थ हो जाता है । भगवान् पराशर ने भी यह कहा है कि विष्णुशक्ति सबसे बड़ी होती है, उसके बाद जीवशक्ति बड़ी होती है । इत्यादि वाक्यों से वरदविष्णु मिश्र ने यह कहा है कि जीवात्मा संकोच एवं विकास को प्राप्त होने वाला पदार्थ है । मानयाथात्म्यनिर्णय नामक ग्रन्थ में "नित्यो व्यापी" इस आत्मसिद्धि वाक्य को प्रमाण रूप में लेकर यही अर्थ विस्तार से कहा गया है । परन्तु वरदविष्णु मिश्र का उपर्युक्त कथन वैभववाद ही है, क्योंकि उनका कथन सूत्रादि से विरुद्ध है । उनके कथन का सूत्रादि से विरोध न रखने वाले अर्थ में ही तात्पर्य मानना चाहिये ।

'यत्तु श्रीमद्गीताभाष्ये' इत्यादि । श्रीमद्गीताभाष्य में ऐसे कुछ कथन हैं जिन पर आपात दृष्टि से विचार करने पर यही प्रतीत होता है कि वहाँ जीवों का विभुत्व वर्णित है, उन कथनों का तात्पर्यार्थ समझना नितान्त आवश्यक है । वे कथन ये हैं कि "अनादि मत्परं ब्रह्म" इस श्लोक के व्याख्यान में ब्रह्म शब्द का अर्थ करते समय यह कहा गया है कि— बृहत्त्व गुण वाला अर्थात् सब से बड़ा जीवात्मतत्त्व ब्रह्म कहलाता है । जीवात्मतत्त्व शरीर से भिन्न पदार्थ है, वह भले कर्म रूप उपाधि के कारण शरीरादि से परिच्छिन्न हो, किन्तु स्वतः शरीरादि से परिच्छिन्न नहीं है, वह स्वतः अपरिच्छिन्न है । क्योंकि "स चानन्त्याय कल्पते" इस श्रुतिवचन से यह सिद्ध होता है कि मोक्ष में जीवात्मा आनन्त्य अपरिच्छिन्नता को प्राप्त करने के लिये समर्थ हो जाता है । कर्म के कारण जीवात्मा शरीर से परिच्छिन्न हो जाता है, कर्म बन्धन से मुक्त होने पर अनन्त बन जाता है । श्रीगीताभाष्य में "लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति" की व्याख्या में यह कहा गया है कि लोक में जितने पदार्थ हैं, जीवात्मा उन सबको व्याप्त करके रहता है । जीवात्मा का परिशुद्ध स्वरूप देहादि से परिच्छिन्न न होने से सर्व व्यापक है । यह इस वचन का अर्थ है । "अचरं चरमेव च" की व्याख्या में यह

इत्युक्तम्। तदखिलं ज्ञानव्याप्त्यादितत्परमेवेति मन्तव्यम्, सारभाष्यादिषु 'स चानन्त्याय कल्पते' इत्यादेस्तथैव व्याख्यानात्। दीपे तु 'प्रदीपवदावेशस्तथाहि दर्शयति' इति सूत्रे बालाग्रश्रुतिमुपादाय "प्रत्यगात्मनोऽणुत्वमेव स्वरूपमिति सूत्रकारमतम्, [२५]नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात्" इति साभिसन्धिकमुक्तत्वाच्च। अतः सदाऽणुरेव जीव इति सूत्रभाष्यकारादीनां सिद्धान्तः।

कहा गया है कि जीवात्मा स्वभावतः अचञ्चल है, शरीरधारी होने पर चञ्चल हो जाता है। इसी प्रकार श्रीगीताभाष्य के अन्यान्य प्रकरणों में भी यह कहा गया है कि जीवात्मा अपरिच्छिन्न है, तथा ज्ञानैकस्वरूप है। इन सब कथनों पर साधारण रीति से दृष्टिपात करने पर यही विदित होता है कि जीवात्मा स्वरूपतः विभु है। परन्तु इन सब कथनों का यही बतलाने में तात्पर्य है कि परिशुद्ध जीवात्मा ज्ञान द्वारा व्यापक हो जाता है। जीवात्मा स्वरूपतः अणु होने पर भी परिशुद्धावस्था में उसका धर्मभूतज्ञान व्यापक बन जाता है। स्वरूपतः अणु जीवात्मा धर्मभूतज्ञान के द्वारा विभु हो जाता है। इन कथनों का यही तात्पर्य है, क्योंकि वेदान्तसार और श्रीभाष्य में "स चानन्त्याय कल्पते" इस श्रुतिवचन की यही व्याख्या की गई है कि मोक्ष में जीवात्मा धर्मभूतज्ञान के द्वारा व्यापक हो जाता है। वेदान्तदीप में "प्रदीपवदावेशस्तथाहि दर्शयति" इस सूत्र की व्याख्या में "बालाग्रशतभागस्य" इस श्रुति वचन को लेकर यही कहा गया है कि जीवात्मा का अणुत्व ही स्वाभाविक परिमाण है। यही सूत्रकार का मत है, क्योंकि "[२५]नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात्" इस सूत्र से सूत्रकार ने तात्पर्य के साथ ही यह कहा है कि परमात्मा का ही परम महत्त्व होता है। इस प्रकार श्रीभाष्यकार ने वेदान्तदीप में तात्पर्य के साथ यह स्पष्ट सिद्ध कर दिया है कि जीवात्मा का अणुत्व स्वाभाविक रूप है तथा परमात्मा का महत्त्व स्वाभाविक रूप है। अतः उपर्युक्त गीताभाष्य वाक्यों का ज्ञान द्वारा जीवात्मा की व्याप्ति को बतलाने में ही तात्पर्य मानना चाहिये। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि सूत्रकार और भाष्यकार इत्यादि का यही सिद्धान्त है, जीवात्मा सदा स्वरूपतः अणु ही है।

---

२५. "नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात्" इस ब्रह्मसूत्र का यह अर्थ है कि "योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु" इस प्रकार जीवात्मा को प्रस्तुत करके आगे "स वा एष महानज आत्मा" इस श्रुति से जीवात्मा का महत्त्व कहा गया है, अतः जीवात्मा अणु नहीं है। ऐसी बात नहीं है, क्योंकि "स वा एष महानज आत्मा" यह प्राज्ञ परमात्मा के प्रकरण में है, परमात्मा का ही महत्त्व यहाँ कहा गया है। यद्यपि आरंभ में "योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु" कहकर जीव प्रस्तुत है, तथापि मध्य में "यस्यानुवित्तः प्रतिबुद्ध आत्मा" कहकर के परमात्मा का प्रकरण चलता है। अतः "स वा एष महानज आत्मा" यहाँ पर परमात्मा का ही प्रकरण अनुवृत्त रहता है। परमात्मा का महत्त्व ही इस वचन में विवक्षित है।

(जीवानामीश्वरात् परस्परं च भिन्नत्वस्य निरूपणम्)

स चायमात्मा सौभर्यादिक्षेत्रव्यतिरिक्तेषु प्रतिक्षेत्रं भिन्नः, स्मृत्यनुभवसुखदुःखकरणप्रयत्नादिप्रतिनियमात् । उक्तं हि न्यायसूत्रे—"नानात्मानो व्यवस्थातः" इति । सांख्यैरप्युक्तम्—

जननमरणकरणानां प्रतिनियमादयुगपत्प्रवृत्तेश्च ।
पुरुषबहुत्वं सिद्धं त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव ॥ इति ।

(जीव ईश्वर से भिन्न है तथा परस्पर भी भिन्न है)

'स चायमात्मा' इत्यादि । यह जीवात्वा प्रतिशरीर भिन्न-भिन्न है । सौभरि आदि के शरीरों को छोड़कर अन्यान्य प्रत्येक शरीर में अलग-अलग जीव रहते हैं । सौभरी इत्यादि योगियों के अनेक शरीरों में एक ही जीव रहता है । क्योंकि वहाँ योगबल से एक ही जीव अनेक शरीरों को धारण करता है । यह अपवाद की बात है । सामान्य रीति से प्रत्येक शरीर में अलग-अलग ही जीव रहते हैं । यह इसलिये मानना पड़ता है, क्योंकि प्रत्येक शरीर में स्मृति, अनुभव, सुख-दुःख, इन्द्रिय और प्रयत्न इत्यादि व्यवस्थित रहते हैं । एक शरीर में एक ही जीव के लिये स्मृति, अनुभव, सुख-दुःख, इन्द्रिय और प्रयत्न इत्यादि होते हैं, उस शरीर में रहने वाले जीव को ही इनका अनुभव होता है । एक शरीर में होने वाले सुख-दुःख इत्यादि को दूसरे शरीरों में रहने वाले जीव समझते नहीं । इससे सिद्ध होता है कि प्रत्येक शरीर में जीव भिन्न भिन्न रहते हैं, उन-उन शरीरों में होने वाले सुख-दुःख इत्यादि का अनुभव उन उन शरीरों में रहने वाले जीवों को ही होता है । न्यायसूत्र में 'नानात्मानो व्यवस्थातः' इस सूत्र से यह सिद्ध किया गया है कि सुख-दुःख आदि की व्यवस्था से आत्मा अनेक सिद्ध होते हैं । सांख्यो ने 'जननमरणकरणानाम्' इस कारिका से यह सिद्ध किया है कि जन्म, मरण, इन्द्रियों में यह व्यवस्था देखने में आती है कि ये किसी किसी पुरुष के लिये ही हुआ करते हैं । इस व्यवस्था से पुरुषों में बहुत्व सिद्ध होता है, यदि सभी पुरुष एक ही व्यक्ति होते तो यह व्यवस्था न हो सकेगी, क्योंकि उस पक्ष में एक पुरुष के जन्म लेते समय सबको जन्म लेना होगा, एक पुरुष के मरण होते समय सबको मरना होगा, एक पुरुष जब अन्धा होगा, तब सबको अन्धा होना पड़ेगा, तथा एक पुरुष जब पागल होता है, तब सबको पागल होना पड़ेगा । एक पुरुष जन्मता है, दूसरा मरता है, इत्यादि रूप से जगत् में दीखने वाली व्यवस्था पुरुषों में बहुत्व होने पर ही संगत होगी । किंच, यदि सभी पुरुष एक होते तो यह दोष उपस्थित होता है कि जब एक शरीर में पुरुष प्रयत्न करता है, तब सब शरीरों में विद्यमान पुरुष एक होने से सब शरीरों में प्रयत्न होने लगेगा, सभी शरीरों को भी एक काल में पुरुष प्रेरित करेगा । यह दोष पुरुषों को अनेक मानने पर नहीं होता है । सभी शरीरों में युगपत् प्रवृत्ति न होने से भी पुरुषों में बहुत्व

जीवाद्वैतवचनानि तु प्रकारैक्यविषयाणि। प्रकारैक्येऽपि ह्येकादिशब्दाः प्रयुज्यन्ते। यथा—अयमयं चैको व्रीहिरिति। "रामसुग्रीवयोरैक्यम्" इत्यादि च भाव्यम्। ततश्चायं संग्रहः—

अविरोधान्तरङ्गत्वजातिभोगाद्यभेदतः।
एकोक्तिरपृथक्सिद्धेर्देशकालदशादिभिः॥

सिद्ध होता है। किंच, सत्त्व, रज और तम इन गुणों में बहुत तारतम्य रहता है। अत एव कई पुरुष अधिक सत्त्वगुण वाले, कई पुरुष अधिक रजोगुण वाले तथा कई पुरुष अधिक तमोगुण वाले हुआ करते हैं। यह अन्तर पुरुषों में भेद को सिद्ध करता है। इस प्रकार सांख्यों ने भी पुरुष के बहुत्व को सिद्ध किया है।

'जीवाद्वैत' इत्यादि। शास्त्र में जीवों में अभेद को बतलाने वाले कई वचन हैं। उदाहरण—श्रीविष्णुपुराण में ये वचन हैं कि 'यद्यन्योऽस्ति परः कोऽपि मत्तः पार्थिवसत्तम। तदैषोऽहमयं चान्यो वक्तुमेवमपीष्यते॥ तस्यात्मपरदेहेषु सतोऽप्येकमयं हि यत्। विज्ञानं परमार्थो हि द्वैतिनोऽतथ्यदर्शिनः॥" ये वचन जीवों में स्वरूपैक्य को बतलाने में तात्पर्य नहीं रखते हैं, किन्तु यही बतलाने में तात्पर्य रखते हैं कि सभी जीव एक प्रकार के हैं, एक से हैं, क्योंकि सभी जीव ज्ञानस्वरूप हैं। उपर्युक्त वचनों का यही अर्थ है कि यदि मुझसे व्यतिरिक्त कोई भी जीवात्मा मुझसे विलक्षण आकार वाला हो, तो हे पार्थिवसत्तम! यह कहा जा सकता है कि मैं ऐसा हूँ, यह दूसरा है, अर्थात् दूसरे प्रकार का है, परन्तु सभी जीव ज्ञानैकाकार वाले होने से उनमें स्वरूपभेद होने पर भी आकारभेद नहीं कहा जा सकता है। अपने देह तथा दूसरे देहों में रहने वाले जीवात्मा ज्ञानाकार वाले हैं, सब जीवों की ज्ञानाकारता ही स्वाभाविक रूप है, जीवों में देवमनुष्यादि विभिन्न शरीर सम्बन्ध के कारण होने वाला देवादिभेद औपाधिक है, स्वाभाविक नहीं, देवादिआकारों को आत्माओं में स्वरूपभेद समझने वाले लोग भ्रान्त हैं, अतथ्यदर्शी हैं। ये वचन यही बतलाते हैं कि सभी जीव एक प्रकार के हैं, एक से हैं। इन वचनों का जीवों में स्वरूपैक्य बतलाने में तात्पर्य नहीं है। जीवों में स्वरूपभेद है, प्रकारभेद नहीं, सब जीव ज्ञानैकाकार वाले होने से एक प्रकार के हैं। परन्तु उनका स्वरूप परस्पर भिन्न है। प्रकार एक होने पर भी एक इत्यादि शब्द प्रयुक्त होते हैं। विभिन्न गृहों में विद्यमान एक जातीय व्रीहियों को देख कर यह कहा जाता है कि वह व्रीहि तथा यह व्रीहि एक है, अर्थात् एक जातीय है। यहाँ जाति रूप प्रकार एक होने से स्वरूपतः विभिन्न व्रीहियों में एकता कही जाती है। घनिष्ठ मित्रता इत्यादि सम्बन्ध को लेकर भी एकता कही जाती है। उदाहरण—श्रीहनुमान् जी ने श्री जनकनन्दिनी से यह कहा है कि 'रामसुग्रीवयोरैक्यं देव्येवं समजायत।' अर्थ—हे देवि! श्रीराम और सुग्रीव में इस प्रकार एकता हुई। किंच, विभिन्न कारणों को लेकर एकता का व्यवहार लोक में देखने में आता है। दोनों राजाओं में विरोध शान्त होने पर यह कहा जाता है कि ये दोनों राजा एक हो गये। यहाँ अविरोध को लेकर एकता का व्यवहार होता है। अन्तरङ्गता बढ़ने

साम्यं च सर्वजीवानां स्वरूपतः, मुक्त्यवस्थायां गुणतोऽपि चेति श्रुतिस्मृत्यादिसिद्धम् । तत्र जीवभेदनिषेधवचनान्यपि प्रामाणिकस्वरूपभेदव्यतिरिक्तदेहात्माभिमाननिबन्धनदेवत्वादिभेदनिषेधपराणि । कण्ठोक्तेन देवत्वादिनिषेधेन तेषामैकार्थ्यमुचितम् ।

पर भी एकता का व्यवहार होता है, राम और सुग्रीव में एकता का व्यवहार इसी प्रकार का है। जाति एक होने से भी एकता का व्यवहार होता है। ये सब व्रीहि एक हैं, यह व्यवहार व्रीहियों में जाति की एकता के कारण होता है। भोग इत्यादि एक होने पर भी भोक्ता इत्यादियों में एकता का व्यवहार होता है। देश, काल तथा अवस्था इत्यादि में एकता होने पर भी विभिन्न वस्तुओं में एकता का व्यवहार होता है। तथा अपृथक्सिद्धि होने पर भी एकता का व्यवहार होता है। जो पदार्थ एक दूसरे के साथ ही रहते हैं, एक दूसरे को छोड़कर नहीं रहते हैं, वे अपृथक्सिद्ध कहलाते हैं, उनमें अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध है, इस अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध को लेकर भी एकता व्यवहृत होती है।

'साम्यं च' इत्यादि। सब जीव ज्ञानस्वरूप हैं, अतः स्वरूपतः जीव परस्पर समान होते हैं, तथा मोक्षावस्था में जीवों का धर्मभूतज्ञान व्यापक हो जाता है, अतः मोक्ष में धर्मभूतज्ञान को भी लेकर जीवों में समानता है। यह अर्थ "निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति", "मम साधर्म्यमागताः" इत्यादि श्रुतिस्मृतिवचनों से सिद्ध है। इन वचनों का यह अर्थ है कि प्रकृतिलेप रहित मुक्त जीव परमात्मा के परमसाम्य को प्राप्त होता है, मुक्त मेरे अर्थात् श्रीभगवान् के साधर्म्य को प्राप्त होता है। मोक्ष में जब जीवों का परमात्मा के साथ परमसाम्य हो तो परस्पर में साम्य होने में कोई आश्चर्य नहीं है।

"तत्र जीवभेद' इत्यादि। शास्त्रों में जीवों में भेद का निषेध करने वाले वचन भी हैं। उन वचनों का जीवों के स्वरूपभेद का निषेध करने में तात्पर्य नहीं है, क्योंकि जीवों में स्वरूपभेद प्रामाणिक है, उसका निषेध नहीं हो सकता है, किन्तु देहात्माभिमान के कारण जीवों में समझे जाने वाले उन देवत्व और मनुष्यत्व इत्यादि भेदों के—जो प्रामाणिक स्वरूपभेद से सर्वथा भिन्न हैं निषेध में ही उन वचनों का तात्पर्य है। किंच, जीवों में भेद का निषेध करने वाले वचनों को उन वचनों के साथ—जो जीवों में देवत्व और मनुष्यत्व इत्यादि भेदों का स्पष्ट रूप से उल्लेख पूर्वक निषेध करते हैं—समानार्थक मानना ही उचित है। जीवों में देवत्वादि भेदों का निषेध करने वाले वचन ये हैं—चतुर्विधोऽपि भेदोऽयं मिथ्याज्ञाननिबन्धनः। देवादिभेदोऽपध्वस्ते नास्त्यनावरणो हि सः ॥ नायं देवो न मर्त्यो वा न तिर्यक्स्थावरोऽपि वा। ज्ञानानन्दमयस्त्वात्मा शेषो हि परमात्मनः ॥" अर्थ—जीवों में देवत्व, मनुष्यत्व, तिर्यक्त्व और स्थावरत्व ऐसे चार प्रकार का भेद मिथ्याज्ञान के कारण प्रतीत होता है, यह भेद वस्तुतः जीवों में है ही नहीं। देवादि भेद ध्वस्त होने पर आन्तर सुख-दुःख इत्यादि भेद भी नहीं होता, उस समय जीवात्मा कर्मरूप आवरण से शून्य हो जाता है। यह जीवात्मा देव नहीं,

किञ्च, निर्विशेषात्मैक्यवादिनोऽपि बन्धमोक्षयोरविशेषः प्रसज्यते, तत्त्वत इदानीमपि निरस्ताविद्यत्वात्, अतत्त्वतस्तदानीमपि तद्व्यवहारोपपत्तेः। व्यपदिश्यते हि शुकादिषु मुक्तेष्वपि जगति संसारः। किञ्च—

भ्रान्त्या सर्वसमुच्छेदे नोच्छेदस्तत्त्वतो भवेत्।
प्रमया त्वपसिद्धान्ताद्वैतभङ्गादिसम्भवः॥

विस्तरेण च परस्ताद् दूषयिष्यामः।

मनुष्य नहीं, तिर्यक् नहीं, स्थावर भी नहीं। जीवात्मा ज्ञानानन्द स्वरूप है, तथा परमात्मा का शेष है।

'किञ्च, निर्विशेष' इत्यादि। अद्वैती विद्वान् आत्मा को निर्विशेष तथा एक मानते हैं, उनके मत में यह दोष है कि बन्ध और मोक्ष में कुछ भी अन्तर नहीं होगा। मोक्ष किसे कहते हैं? यदि वे यह कहते हैं कि वस्तुतः अविद्या न हो, यही मोक्ष है, तब तो बन्ध दशा में भी मोक्ष मानना होगा, क्योंकि बन्ध दशा में भी अविद्या वस्तुतः नहीं रहती है। यदि वे यह कहेंगे कि अविद्या का व्यवहार न हो यही मोक्ष है, बन्ध दशा में ही अविद्या व्यवहार होता है, मोक्ष में अविद्या व्यवहार नहीं होता है। उनका यह कथन भी समीचीन नहीं है, क्योंकि बन्ध दशा में भी अविद्या व्यवहार अतात्त्विक रूप से ही उनके मत में होता है, अतात्त्विक रूप से अविद्या व्यवहार उनके मतानुसार मोक्ष में भी होता है, अत एव शुकादि मुक्त होने पर भी जगत् में संसार का व्यवहार होता ही रहता है, उनके मुक्त होने पर यह संसार-व्यवहार रूपी अविद्या व्यवहार बन्द हो गया हो, यह बात नहीं है। जगत् में ऐसे लोग भी हैं जो मुक्त शुकदेव इत्यादि को अविद्यायुक्त कहा करते हैं। भाव यह है कि उनके मतानुसार यदि वस्तुतः अविद्या न होना ही मोक्ष है, तो बन्ध दशा में भी वस्तुतः अविद्या है नहीं, क्योंकि अविद्या मिथ्या है। अतः बन्ध और मोक्ष में अन्तर सिद्ध नहीं होगा। यदि वे मोक्ष की यह व्याख्या करते हैं कि बन्ध दशा में वस्तुतः अविद्या न होने पर भी अविद्या का व्यवहार चलता है, अविद्या का व्यवहार न होना ही मोक्ष है— तो इस पक्ष में भी बन्ध और मोक्ष में अन्तर सिद्ध नहीं होता है, क्योंकि बन्ध दशा में जिस प्रकार अतात्त्विक रूप से अविद्या व्यवहार चलता है, उसी प्रकार मोक्ष में भी अतात्त्विक रूप से अविद्या व्यवहार चलता है, क्योंकि शुकदेव इत्यादि को मुक्त होने पर भी अतात्त्विक रूप से अविद्या से होने वाले संसार इत्यादि का व्यवहार होता ही रहता है। इस प्रकार अद्वैतिसम्मत निर्विशेषात्मैक्यवाद में बन्ध और मोक्ष में विशेषाभाव रूपी दोष लग ही जाता है।

किंच, वे अद्वैतवादी यह जो कहते हैं कि सर्व भ्रमों का उच्छेद होना ही मोक्ष है, उसके विषय में यह पूछना है कि सर्व भ्रमों का उच्छेद क्या भ्रम से सिद्ध होता है, अथवा प्रमा से सिद्ध होता है? दोनों पक्षों में भी दोष है। यदि सर्वभ्रमोच्छेद भ्रान्तिसिद्ध है तो

भास्करमते तु नित्यसर्वज्ञस्योपाधियोग एव परिहास्यः। उपाधिभिश्छेदनाद्ययोगेन ब्रह्मण एव संसारित्वानपायः। उपाधिसञ्चारे

यही फलित होगा कि वस्तुतः सर्व भ्रमों का उच्छेद हुआ ही नहीं, क्योंकि भ्रान्तिसिद्ध पदार्थ वस्तुतः वैसा होता नहीं। यदि सर्व भ्रमों का उच्छेद प्रमासिद्ध हो तो उच्छेद नामक यह पदार्थ सत्य होगा, क्योंकि यह प्रमासिद्ध है, उच्छेद नामक पदार्थ साध्य होने से सिद्ध ब्रह्म से व्यतिरिक्त पदार्थ है, यदि यह सत्य माना जाय तो उच्छेद और ब्रह्म ऐसे दो सत्य होंगे, तब अपसिद्धान्त और अद्वैतभंग इत्यादि दोष होते हैं। यदि वह उच्छेद ब्रह्म ही है तो वह ब्रह्म बन्ध दशा में भी रहता है, अतः बन्ध दशा में भी उच्छेद रहेगा। इस दृष्टि से भी बन्ध और मोक्ष में अविशेष प्राप्त होता है। अथवा सर्वभ्रमोच्छेदरूप मोक्ष का कारण क्या भ्रान्तिरूप ज्ञान है, अथवा प्रमात्मक ज्ञान है? यदि भ्रान्तिरूप ज्ञान है तो उस भ्रान्तिरूप ज्ञान को दूसरे भ्रान्तिरूप ज्ञान से निवृत्त होना होगा, द्वितीय भ्रान्तिरूप ज्ञान को भी तृतीय भ्रान्तिरूप ज्ञान से निवृत्त होना होगा। इस प्रकार अनवस्था होगी, अन्त में सर्व भ्रमों का उच्छेद कभी नहीं हो सकेगा। यदि प्रमात्मक ज्ञान से सर्व भ्रमों का उच्छेद होता है, तो वह उच्छेद हेतु प्रमात्मक ज्ञान सप्रकारक होगा, क्योंकि ब्रह्मस्वरूप के समान निष्प्रकारक ज्ञान से सर्व भ्रमों का उच्छेद हो ही नहीं सकता, यदि हो सकता तो निष्प्रकारक ब्रह्म स्वरूप भूतज्ञान से सर्व भ्रमों का उच्छेद पहले से ही हो गया होता। यदि सप्रकारक प्रमात्मक ज्ञान से सर्व भ्रमों का उच्छेद मान्य हो तो उस प्रमा का विषय ब्रह्म सधर्मक होगा, एसी अवस्था में अद्वैत सिद्ध करना असम्भव हो जायगा। किंच, इस निर्विशेषात्मैक्यवाद का विस्तार से खण्डन ईश्वर परिच्छेद में करेंगे। अब यहीं यह विषय समाप्त किया जाता है।

'भास्करमते तु' इत्यादि। आगे भास्कराचार्य के मत पर विचार किया जाता है। उनका यह मत है कि सर्वज्ञ ब्रह्म अनेक उपाधियों से सम्बद्ध होकर उसी प्रकार अनेक जीव बन जाता है, जिस प्रकार एक ही व्यापक आकाश घट और मठ इत्यादि विभिन्न उपाधियों से सम्बद्ध होकर परिच्छिन्न घटाकाश और मठाकाश इत्यादि बन जाता है। इस मत में निम्नलिखित दोष होते हैं—(१) ब्रह्म सर्वज्ञ हैं, जीव अल्पज्ञ है। सर्वज्ञ ब्रह्म का अल्पज्ञता का हेतु बनने वाली उपाधि के साथ संयोग ही परिहसनीय है, क्योंकि सर्वज्ञ ब्रह्म अपने में अल्पज्ञता लाने वाले उपाधि से सम्बन्ध रखने के लिये कभी सम्बद्ध नहीं हो सकता है। (२) उपाधियों से ब्रह्म का छेदन नहीं हो सकता है, क्योंकि ब्रह्म अच्छेद्य एवं निरवयव वस्तु है। यह अर्थ श्रुत्यादि प्रमाण से सिद्ध है। अतः यह अर्थ मान्य नहीं हो सकता है कि उपाधियों से ब्रह्म छिन्न हो जाता है, उन छिन्न अंशों से उपाधि सम्बद्ध होकर उन अंशों को जीव बनाते हैं। परन्तु यही मानना होगा कि अच्छिन्न ब्रह्म स्वरूप ही उपाधियों से सम्बद्ध होकर जीव बन जाता है, तब यही फलित होगा कि ब्रह्म ही संसारी जीव बनकर संसार में सुख दुःख भोगता है। ऐसा मानने पर ब्रह्म की निर्दोषता नहीं रहेगी। (३) किंच, जब उपाधि एक देश से दूसरे देश में संचार करते हैं, तब यह सिद्ध होगा कि पहले यहाँ का

प्रतिक्षणं बन्धमोक्षप्रसङ्गः, सौभर्यादिवदुपाधिभेदेऽपि प्रतिसन्धानस्य दुस्त्यजत्वात्, छेदाभ्युपगमे चाच्छेद्यवादविरोधः।

एवं सकलपदार्थभिन्नाभिन्नसच्चिद्ब्रह्मवादोऽपि दूष्यः, बद्धस्यापि प्रलये मुक्ताविशेषसदापत्त्यभिधानात्, मुक्तस्यापि सर्वज्ञस्य सृष्टौ सर्वहेय-तादात्म्यानुसन्धानेनानन्तसंसारयोगात्, अतो बन्धमोक्षाविशेष एव।

ब्रह्म प्रदेश उपाधि सम्बद्ध होकर जीव बना था, अब उपाधि अन्यत्र चले जाने से यहाँ का ब्रह्म प्रदेश मुक्त हो गया, तथा देशान्तरीय ब्रह्म प्रदेश उपाधि से सम्बद्ध होकर जीव बन गया है, ऐसा मानने पर उपाधि का संचार होने पर प्रतिक्षण पूर्व पूर्व ब्रह्मप्रदेशों का बिना ज्ञान के ही मोक्ष, उत्तरोत्तर ब्रह्मप्रदेशों को बिना कर्म इत्यादि कारण के ही उपाधि सम्बन्ध से बन्ध मानना पड़ेगा, यह नितान्त अनुचित है। (४) किंच, सौभरि इत्यादि के चरित्र से यह स्पष्ट है कि सौभरि महर्षि ने तपःशक्ति से अनेक शरीरों को धारण किया। उन शरीरों में भिन्न भिन्न अन्तःकरण रूप उपाधि रहने पर भी एक सौभरि को सबका अनुसन्धान होता था। उसी प्रकार प्रकृत में उपाधि भिन्न भिन्न होने पर भी सभी जीव एक ब्रह्मवस्तु होने से एक जीव के द्वारा अनुभूत अर्थ का स्मरण दूसरे जीव को होना चाहिये। परन्तु वैसा होता नहीं, इससे सिद्ध होता है कि जीवात्मभेद औपाधिक नहीं, किन्तु स्वाभाविक है। (५) यदि उपर्युक्त दोष का समाधानार्थ यह माना जाय कि उपाधि ब्रह्म को छिन्नभिन्न करके उन छिन्न अंशों से सम्बद्ध होते हैं, अतः उपाधिविशेष सम्बद्ध ब्रह्मांश विशेष के द्वारा अनुभूत अर्थों का स्मरण उस ब्रह्मांशविशेष को ही होगा, तब तो परब्रह्म को अच्छेद्य कहने वाले वचनों से विरोध उपस्थित होगा। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि ब्रह्म और जीव में तथा जीवों में परस्पर भी औपाधिक भेद एवं स्वाभाविक अभेद को मानने वाले भास्कराचार्य का मत समीचीन नहीं है।

'एवम्' इत्यादि। इसी प्रकार ही यादवप्रकाशाचार्य का यह मत भी-कि सच्चित्स्वरूप ब्रह्म से सभी चेतन अचेतन और ईश्वर स्वभावतः ही भिन्न एवं अभिन्न हैं—दूषणीय है। इनके मत में यह माना जाता है कि मोक्ष में जीव सद्ब्रह्म बन जाता है, यह सदापत्ति ही मोक्ष है, बद्ध जीव भी प्रलय में 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' इस श्रुति के अनुसार सद्ब्रह्म बन जाता है, अतः बद्ध और मुक्त में इनके मतानुसार अन्तर नहीं सिद्ध होता। किंच, सर्वज्ञ मुक्त भी सर्वज्ञ होने से सृष्टि में सभी दोषों से युक्त पदार्थों से अपने अभेद को समझते ही रहेंगे, तथा अन्यान्य बद्ध जीवों को होने वाले बन्ध के विषय में यही समझते रहेंगे कि यह बन्ध हमको ही होता है, क्योंकि अन्यान्य जीव और हम एक ही हैं। अतः अनन्त संसार इनके मतानुसार मुक्त को भी होगा। अतः इनके मतानुसार विचार करने पर बन्ध और मोक्ष में विशेष सिद्ध नहीं होता है, अविशेष ही होता है।

'अस्माकम्' इत्यादि। हमारे मत में यह माना जाता है कि जीव ईश्वर से सर्वथा भिन्न है, अनन्त तथा अणु है। इन जीवों को संसार में अविद्या अर्थात् कर्म से

अस्माकमविद्यानिवृत्तिर्नाम भावान्तरं भविष्यत्येव। तच्च धीविशेषविकासादिरूपम्, प्रीयमाणपरमपुरुषपरिग्रहविशेषादिश्च। परेषां तु निखिलमिदमाविलमिति।

'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इत्यादिकमित्थमेव ब्रह्मतादात्म्यापरोक्ष्यकृतम्। मुक्तब्रह्मणोस्तादात्म्यं शरीरशरीरिभावात्। तदापरोक्ष्यं च शाश्वतमेव, तदपरोक्षधियो यावदात्मभावित्वात्। [२९]न्यायसुदर्शने तूक्तम्—"एवशब्दः

बन्ध होता है। जब बद्ध जीव मुक्त होते हैं, तब इनके अविद्या की निवृत्ति होती है। यह अविद्या निवृत्ति दूसरा भाव पदार्थ है, क्योंकि दूसरा भाव पदार्थ ही एक पदार्थ का अभाव कहलाता है। उदाहरण—कपालत्वावस्था ही घट का प्रध्वंसाभाव है। अविद्या निवृत्ति के रूप में कहा जाने वाला दूसरा भाव पदार्थ यही है कि मोक्ष में जो ज्ञानविशेष का विकास इत्यादि होता है, प्रसन्न परम पुरुष सर्वेश्वर के द्वारा जो परिग्रहविशेष और कैङ्कर्य इत्यादि होता है, ये भाव पदार्थ ही अविद्यानिवृत्ति रूप हैं। इस प्रकार हमारे मत में बन्ध और मोक्ष में यह अन्तर सिद्ध होता है कि बन्ध में जीव कर्मपरवश होकर ज्ञानसंकोच और तापत्रय इत्यादि को भोगते हैं, मोक्ष में कर्मों की आत्यन्तिक निवृत्ति होती है, तथा मोक्ष में जीव ज्ञान का परिपूर्ण विकास भगवदनुभव भगवत्कैङ्कर्य करते रहते हैं। परन्तु शंकर, भास्कर और यादवप्रकाश के मत में बन्ध और मोक्ष में वैलक्षण्य सिद्ध नहीं होता है, बन्ध और मोक्ष में अविशेष ही होता है। अतः उनका मत दोषयुक्त सिद्ध होता है।

'ब्रह्म वेद' इत्यादि। प्रश्न—विशिष्टाद्वैत सिद्धान्त में "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" इत्यादि वचनों का निर्वाह कैसे होगा? क्योंकि ये वचन मोक्ष में जीव और ब्रह्म में अभेद को सिद्ध करते हैं। उपर्युक्त वचन का यह अर्थ है कि जो ब्रह्म को जानता है, ब्रह्म ही बन जाता है। उत्तर—ब्रह्म और जीवात्मा में शरीरात्मभाव सम्बन्ध है, जीव शरीर है, ब्रह्म उसका आत्मा है, इस शरीरात्मभाव के कारण जीव और ब्रह्म में तादात्म्य होता है। यह तादात्म्य नित्यसिद्ध होने पर भी संसारदशा में जीवात्मा को इस तादात्म्य के विषय में प्रत्यक्षानुभव नहीं होता। मोक्ष में इस तादात्म्य का—जो शरीरात्मभाव से सिद्ध होता है—प्रत्यक्षानुभ होता है। यह प्रत्यक्षानुभव मोक्ष में सदा बना रहता है, क्योंकि यह प्रत्यक्षानुभव यावदात्मभावी है। अर्थात् जब तक आत्मा रहता है, तब तक रहने वाला पदार्थ है। मोक्ष में आत्मा सदा रहने वाला है, यह प्रत्यक्षानुभव भी सदा रहने वाला है, यह जो ब्रह्मतादात्म्य का अनुभव मोक्ष में होता है, उसको बतलाने के लिये "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" इत्यादि वाक्य प्रवृत्त है, इनका अर्थ यही है कि जो साधक ब्रह्म को जानता है, अर्थात् उपासना करता है, वह ब्रह्म बन जाता है, अर्थात् ब्रह्म के तादात्म्य का अनुभव करता है। यह तादात्म्य शरीरात्मभावहेतुक है।

[२९]'न्यायसुदर्शने' इत्यादि। न्यायसुदर्शन ग्रन्थ में "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" इस श्रुति का अर्थ ऐसा किया गया है कि एव शब्द साम्यरूप अर्थ का वाचक है। निघण्टु में यह कहा

२९. 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इस श्रुति के अर्थ के विषय में "न्यायसुदर्शने तु" इत्यादि से जो

साम्यवाची, 'साम्ये चैव क्वचिच्छब्दः' इति [२७]निघण्टूक्तेः। 'वैष्णवं वामनमालभेत, स्पर्धमानो विष्णुरेव भूत्वेमान् लोकानभिजयति' इति साम्ये श्रौतप्रयोगदर्शनाच्च। विष्णुरेव—विष्णुरिवेत्यर्थः। नह्यत्र विष्णुरेव भवतीति विवक्षितम्, स्पर्धमानस्य पशुयागेन तदयोगात्। ऐहिकफलं हि शत्रुजयादि" इत्यादि।

गया है कि [२७]"सात्म्ये चैव क्वचिच्छब्दः"। अर्थ—कहीं 'एव' ऐसा शब्द साम्यरूप अर्थ में प्रयुक्त होता है। इसी प्रकार वेद में भी एवशब्द साम्य अर्थ में प्रयुक्त है। यह वेदवचन प्रमाण है "वैष्णवं वामनमालभेत, स्पर्धमानो विष्णुरेव भूत्वा इमान् लोकानभिजयति"। अर्थ—दूसरों से स्पर्धा करने वाला पुरुष विष्णुदेवता वामनपशु का याग करें, स्पर्धा रखने वाला वह पुरुष विष्णु ही बनकर इन लोकों को जीतता है। यहाँ 'विष्णुरेव' का 'विष्णु ही' ऐसा अर्थ होता है, भाषा में 'ही' यह शब्द साम्य अर्थ का वाचक न होने पर भी संस्कृत में यहाँ का एवशब्द साम्य का वाचक होता है। इससे यह अर्थ फलित होता है कि उस याग को करने के बाद स्पर्धा करने वाला पुरुष विष्णु के समान बनकर इन लोकों को जीतता है। यह अर्थ—कि वह पुरुष विष्णु ही बनकर इन लोकों को जीतता है—हो ही नहीं सकता, क्योंकि स्पर्धा करने वाला अशान्त पुरुष विष्णु रूप को प्राप्त नहीं कर सकता है, तथा याग से उस रूप को प्राप्त नहीं कर सकता। यहाँ 'इमान् लोकानभिजयति' कहकर ऐहिक फल शत्रुजय आदि का ही वर्णन है। यह फल याग से प्राप्त हो सकता है। इससे यह सिद्ध होता है कि उपर्युक्त कर्मकाण्ड वचन में 'विष्णुरेव भूत्वा' इन शब्दों

दूसरा अर्थ किया गया है, उसका कारण यह है कि प्रथम वर्णित अर्थ में अस्वारस्य है वह अस्वारस्य यह है कि प्रथम समाधान तभी संगत होगा यदि 'ब्रह्मैव भवति' यहाँ का ब्रह्मशब्द ब्रह्मशरीरभूत जीव का वाचक होता, परन्तु वैसा हो नहीं सकता, क्योंकि जीव और ब्रह्म में शरीरात्म भावरूपी तादात्म्य के कारण पूर्वमीमांसा वर्णित आकृत्यधिकरण के अनुसार शरीरभूत जीव का वाचक शब्द भले जीव के अन्तरात्मा परमात्मा तक का वाचक हो, परंतु शरीरी ब्रह्म का वाचक ब्रह्मशब्द ब्रह्म का शरीर बने हुए जीवात्मा का वाचक नहीं हो सकता। इस प्रथम साधन में एक दोष है। किंच, "ब्रह्मैव भवति" का यह जो अर्थ किया गया है कि ब्रह्मोपासक जीव ब्रह्मतादात्म्य का साक्षात्कार करते है, इसमें यह दोष है कि "ब्रह्मैव भवति" में साक्षात्कार का वाचक कोई भी शब्द है ही नहीं। "ब्रह्मैव भवति" यह श्रुति इस अर्थ का कैसे प्रतिपादन कर सकती है। यह दूसरा दोष है। इन दो दोषों के कारण प्रथम अर्थ को त्याज्य समझकर "न्यायसुदर्शने तु" इत्यादि से दूसरा अर्थ उपस्थित किया जाता है।

२७. यहाँ पर नानार्थवैजयन्ती में अव्ययपर्यायसंग्रहाध्याय में विद्यमान "साम्ये वद्वैवमेवेव" यह वचन भी विवक्षित है। जिससे यह सिद्ध होता है कि वतिप्रत्यय वाशब्द, एवंशब्द एवशब्द और इवशब्द साम्य का वाचक है।

भाष्यं च गौणतामेवाह—"प्रकारैक्ये च तत्त्वव्यवहारो मुख्य एव, यथा सेयं गौः" इति। मुख्य एव मुख्यप्राय इत्यर्थः। सेयं गौरिति तु व्यक्तिद्वयैकरूप्यव्यपदेशः। अतः सिद्धमीश्वरात् परस्परं च भिन्ना जीवा इति।

(जीवविभागः)

स्वतः सुखी चायमात्मा। उपाधिवशात् संसरति। स द्विधा—संसारी असंसारी चेति। पुण्यपापादिमान् पूर्वः। तच्छून्य इतरः। पूर्वोऽपि द्विधा—

का यही अर्थ है कि विष्णु के समान बनकर। इससे यह स्पष्ट है कि उपर्युक्त वचन में एक शब्द साम्य अर्थ में प्रयुक्त है। वैसे ही 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इस वचन में 'एव' शब्द का अर्थ साम्य ही है। इस वचन का यही अर्थ है कि जो साधक ब्रह्म को जानता है, अर्थात् ब्रह्म की उपासना करता है, वह ब्रह्म के समान बन जाता है। अतः इस वचन से जीव और ब्रह्म में अभेद सिद्ध नहीं हो सकता है।

'भाष्यं च' इत्यादि। श्रीभाष्य भी यही सिद्ध करता है कि 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इस श्रुति से वर्णित अभेद गौण ही है। भाष्य में यह कहा गया है कि जहाँ दोनों व्यक्तियों का प्रकार एक है, वहाँ जो अभेदव्यवहार होता है, वह मुख्य ही है, अर्थात् मुख्यप्राय है, मुख्य के समान है, जहाँ दो गोव्यक्ति परस्पर समान हैं, वहाँ दोनों गोव्यक्ति एक प्रकार के होते हैं। वहाँ यह कहा जाता है कि यह गोव्यक्ति वह गोव्यक्ति ही है। यहाँ दोनों गोव्यक्तियों में स्वरूपैक्य हो नहीं सकता है, किन्तु प्रकारैक्य होता है, क्योंकि दोनों व्यक्ति एक प्रकार के हैं। यहाँ दोनों गोव्यक्तियों में प्रतिपाद्यमान अभेद गौण ही है, मुख्य नहीं है। मुख्य न होने पर भी मुख्य के समान है। ऐसे ही गौण अभेद को लेकर 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' यह वचन प्रवृत्त है। इन सब विवेचनों से यह सिद्ध होता है कि जीव ईश्वर से भिन्न है, तथा परस्पर भी भिन्न हैं।

(जीव विभाग)

'स्वतः सुखी च' इत्यादि। यह जीवात्मा ब्रह्मानन्दरूपी महान् सुख का अनुभव करने के लिये स्वतः अधिकृत है, उस सुख का अनुभव करने में जीवात्मा का उसी प्रकार हक है, जिस प्रकार पिता की सम्पत्ति को प्राप्त करने के लिये पुत्र का हक है। ब्रह्मानन्द का अनुभव करना जीवात्मा का स्वाभाविक धर्म है। ऐसा होने पर भी यह जीवात्मा कर्मरूपी उपाधि के कारण संसार में सुख दुःख भोगता रहता है। जीवात्मा का ब्रह्मानन्दानुभव स्वाभाविक तथा सांसारिकानुभव औपाधिक है।

यह जीवात्मा दो प्रकार का है—(१) संसारी और (२) असंसारी। वह जीव संसारी है जो पुण्य और पाप इत्यादि से युक्त है। जो जीव पुण्य पाप इत्यादि से रहित है, वह असंसारी है। संसारी जीव भी दो प्रकार का है—एक नित्यसंसारी अर्थात् सदा संसार में रहने वाला और दूसरा वह है जिसको संसार का अभाव होने वाला है। नित्य संसारी जीव हो सकते हैं, क्योंकि जिस प्रकार इसके पूर्व बीते हुए अनन्त कल्पों में संसार से मुक्त

नित्यसंसारी भाविसंसारविरहश्चेति । तत्रेतः पूर्वमनन्तकल्पेष्विव परस्तादपि हेत्वनागमनात्संसाराविच्छेदसम्भवात् पूर्वः । मानं तु लीलाविभूतिनित्यत्वोक्तिः । "क्षिपाम्यजस्रम्", "न क्षमामि कदाचन" इत्यादिकमपि तदुत्तम्भकम् । केचित्तु विलम्बातिरेकपराणि तानि, न तु कस्यचिदपि नित्यः संसारः; अविरुद्धयोरसंसर्गस्य कालविप्रकर्षनियमेन व्याप्तेः । अन्यथा मोक्षसाधने स किमहम् ? इति सन्देहादप्रवृत्तिप्रसङ्गादिति वर्णयन्ति । इतः पूर्वमनागतैतच्छरीराद्युपनिपातवत् तद्धेतूपनिपाताद्भाविसंसारविरहोपपत्तिः । प्रमाणं च ब्रह्मविदो मोक्षवचनानि ।

होने के लिये कारण उपस्थित न हुआ, जिससे अब भी लोगों को संसार बना रहता है, इसी प्रकार आगे आने वाले अनन्त कल्पों में भी कई जीवों को मोक्ष हेतु प्राप्त करना असम्भव हो सकता है, इसमें कोई आश्चर्य नहीं। ऐसे जीवों को सदा संसार में बने रहना होगा, उनको संसार का विच्छेद नहीं होगा। ऐसे जीव ही नित्य संसारी कहलाते हैं। शास्त्रों में लीलाविभूति को नित्य बतलाने वाले वचन हैं, ये वचन ही नित्य संसारियों के सद्भाव में प्रमाण हैं। इस प्रकृति मण्डल में श्रीभगवान् बद्ध जीवों से लीला-रस पाते हैं, अतः वह प्रकृतिमण्डल लीला विभूति कहलाता है, सभी बद्ध जीव यदि मुक्त हो जाते तो लीलाविभूति का नित्यत्व बाधित हो जाता। अतः संसार में सदा रहने वाले जीवों को मानना पड़ता है। इस अर्थ के विषय में सहायक प्रमाण भी हैं। वे ये हैं कि श्रीभगवान् आसुर प्रकृति वालों के विषय में कहते हैं कि 'क्षिपाम्यजस्रमशुभानासुरीष्वेव योनिषु'। अर्थ—हम इन अशुभ आसुर प्रकृति वाले जीवों को सदा आसुरी योनियों में डालते रहते हैं। अन्यत्र श्रीभगवान् का ऐसा वचन है कि 'न क्षमामि कदाचन'। अर्थ—ऐसे ऐसे भयंकर पाप करने वालों पर हम कभी क्षमा नहीं करते हैं। इससे सिद्ध होता है कि श्रीभगवान् कई दुष्ट जीवों को सदा संसार में ही रखते हैं। इससे नित्य संसारियों का सद्भाव प्रमाणित होता है। यह नित्य संसारियों को मानने वाले विद्वानों का मत है। कई विद्वान् नित्य संसारियों को मानते हुए यह कहते हैं कि उपर्युक्त श्रीभगवान् के वचनों का यही तात्पर्य है कि आसुर प्रकृति वाले जीवों को मोक्ष प्राप्त करने में बहुत विलम्ब होता है, किसी भी जीव के लिये संसार नित्य नहीं हो सकता है, क्योंकि लोक में यह व्याप्ति देखने में आती है कि जिन दोनों पदार्थों को संसर्ग में रखने पर कोई विरोध न हो, यदि ऐसे पदार्थों का असंसर्ग नियम देखने में आवे तो मानना चाहिये, कि वे दोनों पदार्थ अवश्य भिन्न कालिक हैं। उदाहरण—वस्त्र और कुंकुम राग का सम्बन्ध होने में कोई विरोध नहीं, ऐसी स्थिति में यदि वस्त्र और कुंकुम राग में असंसर्ग नियम है तो यही मानना चाहिये कि वस्त्र और कुंकुम राग अवश्य भिन्न-कालिक है। इस प्रकार अविरुद्ध पदार्थों का असंसर्ग नियम तथा कालविप्रकर्ष नियम में व्याप्ति है। जीवात्मा नित्य है, अतः जीवात्मा और मोक्षहेतु के आगमन में भिन्नकालिकता नहीं हो सकती है, क्योंकि मोक्षहेतु के आगमन के समय उन जीवों को रहना ही होगा।

एते च संसारिणः कर्मपाशग्रग्रथिता ब्रह्माण्डकुहरपरिवर्तमानकालघटीयन्त्र-कुण्डिकायमानास्तस्मिन् क्षीयमाणाः पूर्यमाणाश्च सन्तः परिभ्रमन्ति। तत्र पुण्यकृतो धूमरात्र्यपरपक्षदक्षिणायनषण्मासपितृलोकाकाशचन्द्र-क्रमेण स्वर्गलोकमधिरोहन्ति । अवरोहन्ति च चन्द्रमसः स्थानादाकाशवायुधूमाभ्रमेघादिक्रमेण । तत्र श्रद्धासोमवर्षान्नरेतोमयीना-माहुतीनां द्युपर्जन्यपृथिवीपुरुषयोषितः स्थानानि । प्रायिकी च

अतः जीव और मोक्षहेतु में सम्बन्ध कभी न कभी अवश्य होने का ही है। अतः कोई भी जीव नित्यसंसारी नहीं हो सकता। प्रश्न—जीवविशेष और मोक्षहेतु में ऐसा विरोध क्यों न हो, जिस प्रकार भाव एवं अभाव में विरोध है, वैसा विरोध होने पर यह मानना ही पड़ेगा कि उस जीवविशेष का मोक्षहेतु से सम्बन्ध हो ही नहीं सकता, तब नित्यसंसारी को मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—यदि जीव नित्यसंसारी होता तो प्रत्येक मनुष्य को यह सन्देह उठ सकता कि क्या मैं वह नित्यसंसारी हूँ। ऐसा सन्देह होने पर कोई भी जीव मोक्ष साधन में प्रवृत्त नहीं होगा। नित्यसंसारी न हो, तभी मोक्ष साधन विधान सफल होगा। इस प्रकार नित्यसंसारियों को न मानने वाले विद्वानों का मत है। इसके पूर्व जो शरीर कभी प्राप्त नहीं हुआ था, वह शरीर अब प्राप्त हो गया है, इसी प्रकार जो मोक्षहेतु अभी तक प्राप्त नहीं हुआ है, वह भी अवश्य कभी प्राप्त होगा। अतः सब सब जीवों को भी कालविशेष में मिलने वाले मोक्षहेतु से संसार का नाश हो सकता है। मोक्षहेतु मिलने पर भी संसार नष्ट न हो, ऐसी बात नहीं हो सकती, मोक्षहेतु प्राप्त होने पर मोक्ष अवश्य प्राप्त होगा। ब्रह्मज्ञानी को मोक्ष होता है, ऐसे बतलाने वाले शास्त्र वचन उपर्युक्त अर्थ में प्रमाण हैं।

'एते च संसारिणः' इत्यादि। ये संसारी जीव कर्मरूपी पाशों से बँधे हुए हैं। इस ब्रह्माण्ड के अन्दर का भाग कूप के समान है। कूप में जिस प्रकार घटीयन्त्र—जिससे पानी बाहर निकाला जाता है—सदा चलता रहता है, उसी प्रकार इस ब्रह्माण्ड-कुहर रूपी कूप में कालरूपी घटीयन्त्र सदा घूमता रहता है। जिस प्रकार लौकिक घटीयन्त्र में कुण्डिका अर्थात् ऐसे पात्र लगे हुए हैं—जिनमें पानी भरने पर ऊपर निकाला जाता है, उन पात्रों के समान ये संसारी जीव हैं—जो कालरूपी घटीयन्त्र में लगे हुए हैं। जिस प्रकार घटीयन्त्र में लगे हुए पात्र नीचे आने पर पानी से भर जाते हैं, तथा ऊपर पहुँचने पर पानी से रिक्त हो जाते हैं, उसी प्रकार उच्च स्वर्गादि लोकों से नीचे भूलोक में आने पर जीव कर्मरूपी जल से भर जाते हैं, तथा ऊपर स्वर्ग लोक में पहुँच कर कर्मफल भोगने पर कर्म से रिक्त होकर, पुनरपि कर्मरूपी जल की प्राप्ति के लिये नीचे आ जाते हैं, इसी प्रकार कालरूपी घटीयन्त्र में लगे हुए ये बद्ध जीव रूपी पात्र सदा नीचे और ऊपर का चक्कर काटते रहते हैं। उनमें पुण्य कर्म करने वाले जीव धूम, रात्रि, कृष्ण पक्ष, दक्षिणायन ६ मास, पितृलोक आकाशलोक और चन्द्रलोक इस क्रम से स्वर्ग लोक में चले जाते हैं। पुनः चन्द्रमा के स्थान से आकाश वायु, धूम, अभ्र और मेघ इस क्रम से नीचे की ओर उतर आते हैं। वहाँ श्रद्धा, सोम, वर्षा, अन्न,

पञ्चमाहुत्यपेक्षा; द्रौपदीधृष्टद्युम्नप्रभृतिष्वदर्शनात् । एवमपुण्यकृतामपि स्वेदजादिशरीरेषु पञ्चमाहुत्यभावाच्चन्द्रप्राप्त्यभावाच्च । तेषामतिघोरा निरयसरणिर्निरयदुःखानुभूतिश्च पुराणादिषु प्रपञ्चिता स्मर्यमाणापि कलेवरं कदम्बगोलाययति ।

द्वितीयोऽपि द्विधा—संसारात्यन्ताभाववान् प्रध्वस्तसंसारश्चेति । तत्र कदाचिदपि संसारहेत्वभावात् पूर्वस्येश्वरवन्नित्यसूरेस्तदत्यन्ताभावः । उत्तरस्तूपपादितो मुक्त एव । अनादावपि काले प्रतिदिवसं सहस्रपुरुष-

और रेतस् ऐसे पदार्थों को लेकर होने वाली आहुतियों का आधार बनने वाले अग्निस्थानीय स्थान क्रम से द्युलोक, पर्जन्य, पृथिवी, पुरुष और स्त्री है। तथा यही आहुतियों का स्थान है। स्त्रीरूप अग्नि में पुरुषरेतस् रूपी हवनीय द्रव्य की आहुति ही पञ्चम आहुति है। पञ्चमाहुति होने पर शरीर बन जाता है। शरीरोत्पत्ति के लिये विशेषतः इस पञ्चमाहुति की आवश्यकता होती है, कहीं कहीं तो बिना पञ्चमाहुति के ही शरीर बन जाता है। द्रौपदी और धृष्टद्युम्न आदि के शरीरों का बिना पञ्चमाहुति के ही सृजन हुआ है। इसी प्रकार पापकर्म करने वालों को प्राप्त होने वाले स्वेदज इत्यादि शरीर भी बिना पञ्चमाहुति के ही प्राप्त होते हैं, उन पापी जीवों को चन्द्रलोक की प्राप्ति नहीं होती। ऐसी स्थिति में वहाँ प्रथमाहुति की ही सम्भावना न होने पर पञ्चमाहुति कहाँ हो सकती है। पाप करने वाले जीवों को जिस मार्ग से नरक में जाना पड़ता है, वह मार्ग विशेष भयंकर है, तथा नरक पहुँच कर जो दुःख भोगना पड़ता है, वह उससे भी विशेष भयंकर है। ये अर्थ पुराण आदि में विस्तार से वर्णित हैं, इनका स्मरण होते ही शरीर कदम्ब वृक्ष के समान रोमाञ्चयुक्त हो जाता है।

'द्वितीयोऽपि' इत्यादि। दूसरी कोटि में निर्दिष्ट असंसारी जीव भी दो प्रकार के होते हैं—(१) संसारात्यन्ताभाव वाले, और (२) संसार नाश वाले। जिन जीवों को तीनों कालों में भी संसार नहीं लगता है, वे प्रथम कोटि के हैं। जिन जीवों का संसार नष्ट हो गया है, वे दूसरी कोटि के हैं। प्रथम कोटि के जीव ही नित्यसूरि कहलाते हैं, संसार कारण इनको कभी स्पर्श नहीं करता है, जिस प्रकार ईश्वर में संसार हेतु न होने से संसार का अत्यन्ताभाव है, उसी प्रकार नित्यसूरि में भी संसार हेतु न होने के कारण संसार का अत्यन्ताभाव है। जिन जीवों के संसार का ध्वंस होता है, वे जीव ही मुक्त कहलाते हैं। काल अनादि है, इस अनादि काल में यदि प्रतिदिन सहस्र पुरुषों को मोक्ष प्राप्त हो, तब भी संसार बना ही रहेगा, संसार समाप्त कभी नहीं होगा। प्रतिदिन हजारों जीव मुक्त होने पर उनसे भी अधिक जीव बचे रहते हैं, वे संसार में बने रहते हैं। अतः संसार का नाश कभी नहीं होता, बद्ध जीव इतने अनन्त है कि इनमें बहुत मुक्त होने पर उनसे भी अधिक संख्यक जीव फिर भी बचे रहते हैं। संसार का स्वभाव ही यह है कि वह अनन्त होकर बना रहे, इसका कभी अन्त न हो। वेदार्थसंग्रह में यह कहा गया है कि अद्वैतिसम्मत ब्रह्माज्ञानपक्ष से भी यह भेदाभेद पक्ष—जिसमें जीव और ब्रह्म में भेद एवं अभेद माना जाता है—

मोक्षेऽपि न संसारात्यन्तविलयः; अस्यानन्तस्यैवंस्वभावत्वात्। उक्तं च वेदार्थसंग्रहे—"ब्रह्मज्ञानपक्षादपि पापीयानयं भेदाभेदपक्षः; अपरिमित-दुखस्य पारमार्थिकत्वात् संसारिणामनन्तत्वेन दुस्तरत्वाच्च" इति। अनन्तपयोनिधौ पयोबिन्दुनिपातवत् संसारिवर्गेपूर्वमुक्तेषु पश्चान्मुक्ता-नामनुप्रवेशः—अनन्तेष्वपि संसार्यसंसारिषु एकपादत्वत्रिपादत्व-तारतम्यमापेक्षिकम्। तथा च मुहूर्तयामाहोरात्रकल्पादिषु द्रव्यपार्थिव-घटादिषु च दृष्टमेव। अत एव नित्यानां समस्तबद्धमुक्तापेक्षयाप्य-नन्तत्वमुपपन्नम्।

अत्यन्त पापिष्ठ है, अर्थात् गर्हित है, क्योंकि इस पक्ष में संसार में होने वाला अपरिमित दुःख सत्य माना जाता है संसारी जीव इतने अनन्त हैं कि प्रतिदिन हजारों मुक्त होने पर भी अनन्त बद्ध जीव बचे ही रहते हैं, जिनको लेकर संसार सदा चलता रहता है। सर्वज्ञ परमात्मा इन बद्ध जीवों के साथ अपने को अभिन्न समझते हैं। इन जीवों को अपना दुःख ही समझेंगे, परमात्मा को जीव बनकर सदा संसार दुःख भोगना ही होगा, दुःख से निस्तार नहीं होगा। यहाँ संसारियों को अनन्त स्पष्ट कहा गया है। अतः प्रतिदिन सहस्र जीव मुक्त होने पर भी अवशिष्ट अनन्त जीवों को लेकर संसार बना रहेगा, संसार का आत्यन्तिक नाश नहीं होगा। जिस प्रकार अनन्त समुद्र में जल बिन्दु पड़कर उससे मिल जाते हैं, उससे समुद्र में अन्तर कुछ भी नहीं होता है। उसी प्रकार संसारी जीवों में जो पहले पहले मुक्त हो गये हैं, उनका समुदाय समुद्र के समान है, उनमें पीछे मुक्त होने वाले जीव ऐसे जाकर मिल जाते हैं, जिस प्रकार समुद्र में जलबिन्दु मिलते हैं। संसारी जीव अनन्त हैं, तथा असंसारी जीव भी अनन्त हैं, ऐसा होने पर भी संसारी जीवों से मुक्त जीव अधिक हैं, अत एव "पादोऽस्य विश्वाभूतानि त्रिपादस्या-मृतं दिवि" मन्त्र से संसारी जीव एकपाद तथा मुक्त जीव तीन पाद कहे गये है। यह तारतम्य आपेक्षिक है। अनन्तों में तारतम्य कैसे हो सकता है? अनन्तों में भी तारतम्य होता है। एक अनन्त से दूसरा अनन्त बड़ा होता है। उदाहरण—अब तक बीते हुए मुहूर्त, याम, अहोरात्र और कल्प इत्यादि अनन्त हैं, इन अनन्तों में यह तारतम्य है कि अब तक बीते हुए कल्पों से अब तक बीते हुए अहोरात्र अधिक संख्या में हैं, तथा अब तक बीते हुए अनन्त यामों से अब तक बीते हुए अनन्त मुहूर्त अधिक है। किंच, द्रव्य पार्थिव पदार्थ और घट इत्यादि प्रत्येक अनन्त है, इनमें यह तारतम्य है कि घटों से पार्थिव पदार्थ अधिक हैं, उनसे द्रव्य अधिक है। इसी प्रकार ही अनन्त संसारियों से अनन्त मुक्त अधिक हैं। इसी प्रकार यह अर्थ भी संगत है कि संपूर्ण बद्ध और मुक्तों की अपेक्षा नित्य जीव अधिक होते हैं।

'केचित्तु' इत्यादि। कई विद्वान् नित्यसूरिवर्ग को नहीं मानते हैं, परन्तु वह समीचीन नहीं, क्योंकि प्रमाण से नित्यसूरिवर्ग सिद्ध होता है। वह प्रमाण वचन यह है

केचित्तु नित्यसूरिवर्गं नेच्छन्ति; तन्न, "सदा पश्यन्ति सूरयः" इत्यादिभिः सदापश्यदनेकद्रष्टृविशिष्टस्थानविधानात् । अत एव न मुक्तप्रवाहेण वा ईश्वरेण वाऽन्यथासिद्धिः । सर्वेषां जीवानां संसारा-

कि "तद्विष्णोः परमं पदं सदा पश्यन्ति सूरयः।" अर्थ—श्रीविष्णु भगवान् के परम पद का दर्शन सदा सूरि लोग करते रहते हैं। इस वचन से सदा देखने वाले अनेक द्रष्टाओं से युक्त स्थान विशेष का विधान होता है। वे सदा देखने वाले द्रष्टागण नित्यसूरि ही हैं। शंका—उपर्युक्त वचन अन्यथा सिद्ध है, उस वचन का यह अर्थ सिद्ध हो सकता है कि मुक्तगण प्रवाह रूप से विष्णु के उस परम पद का सदा दर्शन करते रहते हैं, अथवा ईश्वर उस परम पद का सदा दर्शन करते रहते हैं। इस प्रकार इस वचन का मुक्तप्रवाह अथवा ईश्वर अर्थ हो सकता है। यह वचन नित्यसूरिवर्ग का प्रतिपादक कैसे माना जा सकता है? समाधान—इस वचन का ईश्वरपरक अर्थ समीचीन नहीं, क्योंकि ईश्वर एक है, यहाँ 'सूरयः' इस बहुवचन से सूरिशब्द वाच्य वे अनेक ज्ञाता बतलाये जाते हैं, जो सदा विष्णु के परम पद का दर्शन करते हैं। इस वचन का मुक्त प्रवाह परक अर्थ भी समीचीन नहीं, क्योंकि मुक्त प्रवाह के अन्तर्गत प्रत्येक मुक्त समयविशेष में मुक्त होकर उस समय से लेकर अनन्त काल तक परमपद का दर्शन करते हैं, उस समय के पूर्व नहीं, उस समय के पूर्व तो वे बद्ध थे तब वे परम पद का दर्शन नहीं करते थे। इस मन्त्र में तो सदा से दर्शन करने वाले सूरियों का वर्णन है। इस मन्त्र में प्रत्येक द्रष्टा सदा दर्शन करने वाला बतलाया गया है। ये सदा द्रष्टा मुक्त नहीं हो सकते, उनका दर्शन कालविशेष से प्रारम्भ होता है। अतः यही मानना चाहिये कि यह वचन यही बतलाता है कि परम पद में ऐसे भी जीव हैं जो सदा सर्वकालों में उस परम पद का दर्शन करते रहते हैं। तथा वे ही जीव नित्यसूरि कहलाते हैं। इस वचन से नित्यसूरि सिद्ध होते हैं।

'सर्वेषां जीवानाम्' इत्यादि। शंका—सभी जीव जीव होने के कारण कभी न कभी संसारी रहे हैं। जीव हो, उसका कभी संसार न हुआ हो, ऐसा नहीं हो सकता। जीवों का संसार सम्बन्ध अनिवार्य है। नित्यसूरि भी जीव ही है, उनका भी कभी संसार सम्बन्ध होना चाहिये। यह कैसे माना जा सकता है कि नित्यसूरि जीव कभी न संसार में रहे, न रहने वाले हैं, तथा वे संसारात्यन्ताभाव वाले हैं? समाधान—जीवत्व इत्यादि हेतुओं से सभी जीवों का संसार संबन्ध सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि यदि बद्ध जीव और मुक्त जीवों को पक्ष मानकर उनके विषय में यह सिद्ध किया जाय कि इनका संसार सम्बन्ध होता है, यह अर्थ मान्य हो सकता है। इसको सिद्ध करने पर सिद्ध साधन दोष होगा, क्योंकि बद्ध और मुक्तों का संसार सम्बन्ध हमें भी मान्य है। यदि नित्यसूरियों को पक्ष मानकर उनके विषय में यह सिद्ध किया जा कि इनको कभी संसार सम्बन्ध हुआ है, तब बाध दोष होगा, क्योंकि "सदा पश्यन्ति" इत्यादि श्रुति वचनों से यह प्रमाणित है कि इनका कभी संसार सम्बन्ध नहीं होता है। इन श्रुति वचनों से उपर्युक्त साध्य का

त्यन्तायोगव्यवच्छेदसाधनानि जीवत्वादिलिङ्गानि यथासम्भवं सिद्धसाधनबाधादिभिर्दूष्याणि । एतेषां नित्यसूरीणामानन्त्यावान्तरभेदादिकं श्रीपाञ्चरात्रसंहितासु विशदमनुसन्धेयम् ।

अनन्तविष्वक्सेनाद्यैर्नियताधिक्रियैरपि ।
ज्ञानानन्दादिभिर्मुक्ता नित्यैरत्यन्तसोदराः ॥

एवं सदादर्शनादिबलेन नित्यमुक्तेश्वराणां प्रतिसर्गावस्थायां सुषुप्तकल्पतयाऽवस्थानं वदन्तः प्रत्युक्ताः । संकोचककर्माद्यभावाच्च साऽवस्था दुरुपपादा ॥

(मोक्षहेतुनिरूपणम्)

अथ को मोक्षहेतुः ? भक्तिरूपापन्नोपासनवेदनध्यानादिशब्दवाच्योऽसकृदावृत्त आप्रयाणादन्वहमनुवर्तमानो ज्ञानविशेषः ।

बाध होगा । यदि जीवों के अवान्तरभेद को न लेकर सभी जीवों के विषय में जीवत्व इत्यादि हेतुओं से संसार सम्बन्ध सिद्ध करना हो तो दृष्टान्त मिलना असंभव है, क्योंकि सभी जीव पक्ष कोटि में है । पक्षातिरिक्त दृष्टान्त नहीं मिलता है । अतः व्याप्तिज्ञान हो नहीं सकता । इस प्रकार ये अनुमान दुष्ट हैं । इनसे नित्यसूरियों का संसार सम्बन्ध सिद्ध नहीं हो सकता ।

'एतेषाम्' इत्यादि । ये नित्यसूरि अनन्त हैं । इनमें अवान्तर भेद बहुत हैं । ये सब अर्थ श्रीपाञ्चरात्र संहिता में विशदरूपसे वर्णित है, वहाँ ये अर्थ द्रष्टव्य हैं । यहाँ विस्तार भय से उनका वर्णन नहीं किया जाता ।

'अनन्त' इत्यादि । अनन्त अर्थात् आदिशेष और विष्वक्सेन इत्यादि नित्यसूरिगण श्री भगवान् के पार्षद हैं । श्रीभगवान् की विभिन्न सेवा करने के लिये इनका व्यवस्थित अधिकार है, एक की अधिकार में आई हुई सेवा को करने के लिये दूसरों की इच्छा होती नहीं, सभी अपनी अपनी सेवामें ही रत हैं, इस प्रकार के नित्यसूरियों के साथ मुक्तगण ज्ञान और आनन्द इत्यादि में अत्यन्त सम होते हैं । ज्ञान और आनन्द इत्यादि में मुक्तगण और नित्यसूरियों में कोई अन्तर नहीं, भले सेवा में अन्तर हो ।

'एवम्' इत्यादि । कई विद्वान् यह मानते हैं कि प्रलयावस्था में नित्यसूरि मुक्त और ईश्वर सो जाते हैं, इसलिये उनका ज्ञान नहीं होता है । उनका यह मत असमीचीन है, क्योंकि श्रुतियों में ईश्वर को नित्य सर्वज्ञ कहा गया है, तथा नित्यसूरियों को सदा दर्शन करनेवाला कहा गया है, मुक्त गण भी नित्यसूरियों की तरह योग्यता रखते हैं । अतः इनकी प्रलय में सुषुप्त के समान अवस्था हो नहीं सकती है । ज्ञान संकोच का कारण कर्म इत्यादि है, वे दोष इनमें नहीं हैं, अत एव वैसी अवस्था इनमें मानी नहीं जा सकती ।

(मोक्षहेतु का निरूपण)

'अथ कः' इत्यादि । यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि मोक्ष का साधन क्या है ? इसका उत्तर यह है कि ज्ञानविशेष ही मोक्ष का साधन है, वह ज्ञानविशेष उपनिषद्

तथा च सूत्रम्—"आवृत्तिरसकृदुपदेशात्" इति, "आप्रयाणात् तत्रापि हि दृष्टम्" इति च।

न पुनः केवलं तत्त्वज्ञानम्, तस्याध्ययनविधिसिद्धसाङ्गसशिरस्काध्ययनगृहीताक्षरराशिविशेषापातप्रतीतनिरतिशयपुरुषार्थसाधनार्थनिर्णयरागप्राप्तश्रवणमात्रेण निष्पन्नस्याविधेयत्वात्, तावति सिद्धेऽपि मोक्षादर्शनाच्च।

इत्यादि ग्रन्थों में उपासन, वेदन अर्थात् ज्ञान, ध्यान और दर्शन इत्यादि शब्दों से वर्णित है, वह ज्ञान प्रीतिरूप होने से भक्ति भी कहा गया है, वह ज्ञान प्रतिदिन बारबार आवर्तित होता है, तथा प्रतिदिन उसकी आवृत्ति होती है, वह ज्ञान मरणपर्यन्त प्रतिदिन लगातार बना रहता है। इस प्रकार का ज्ञानविशेष मोक्ष का साधन है। यह अर्थ ब्रह्मसूत्रों में वर्णित है। "आवृत्तिरसकृदुपदेशात्" इस ब्रह्मसूत्र में यह कहा गया है कि बारबार आवृत्त होने वाला ज्ञान ही मोक्षसाधन है, क्योंकि मोक्षसाधन, ध्यान और उपासन इत्यादि शब्दों से कहा गया है। आवृत्त होने वाला ज्ञान ही ध्यानादि शब्दों का वाच्य होता है। "आप्रयाणात् तत्रापि हि दृष्टम्" इस सूत्र में यह कहा गया है कि वह आवर्तित होने वाला ज्ञान मरणपर्यन्त साधने योग्य है, क्योंकि शास्त्रों में ऐसा उसका वर्णन किया गया है कि "प्रायणान्तमोङ्कारमभिध्यायीत", "स खल्वेवं वर्तयन् यावदायुषं ब्रह्मलोकमभिसंपद्यते" इत्यादि। अर्थ—मरण पर्यन्त ओंकार का ध्यान करें। इस प्रकार आयुपर्यन्त ध्यान करने वाला साधक शरीर छूटने के बाद परब्रह्म के लोक में पहुँच जाता है। इन सूत्रों से उपर्युक्त ज्ञान का मोक्षसाधनत्व सिद्ध होता है।

'न पुनः' इत्यादि। ध्यानोपासनात्मक ज्ञान ही मोक्ष का साधन है, शास्त्रों से प्राप्त होने वाला केवल तत्त्वज्ञान मोक्षसाधन नहीं है। अद्वैती विद्वान् 'तत्त्वमसि" इत्यादि वाक्यों से होने वाले तत्त्वज्ञान को ही मोक्षसाधन मानते हैं। वह उचित नहीं है, क्योंकि व्युत्पन्न पुरुष के शास्त्र सुनने पर ज्ञान अनायास ही उत्पन्न होता है, उसके विधान की आवश्यकता नहीं। भाव यह है कि उपनीत विद्यार्थी "स्वाध्यायोऽध्येयः" (अपनी वेदशाखा का अध्ययन करना चाहिये) इस अध्ययन विधि के अनुसार छः अंगों से युक्त संपूर्ण वेद शाखा का—जिसमें उपनिषद्रूपी शिरोभाग भी अन्तर्गत है—अध्ययन करता है। अध्ययन से वेद शाखारूपी अक्षर राशिको कण्ठस्थ कर लेता है। संस्कृत भाषा प्रचार युक्त देश में निवास एवं अङ्गाध्ययन के बल से वह विद्यार्थी साधारण रीति से वेदों से यह जान लेता है कि मोक्षरूपी अत्युत्कृष्ट पुरुषार्थ है, उसके साधन भी होते हैं। विद्यार्थी को होने वाला यह ज्ञान आपात प्रतीति रूप से है, निर्णयात्मक नहीं है, अतः अत्युत्कृष्ट मोक्ष पुरुषार्थ का स्वरूप एवं उसके साधन के विषय में निर्णय प्राप्त करने की इच्छा विद्यार्थी की होती है, इस राग से प्रेरित होकर वह गुरु के शरण में जाकर अर्थों को सुनता है, इस प्रकार सुनने पर विद्यार्थी को वह तत्त्वज्ञान—जो शास्त्रों से उत्पन्न होता है—प्राप्त

तदुक्तं भगवताऽऽपस्तम्बेन बुद्धे क्षेमप्रापणं, तच्छास्त्रैर्विप्रतिषिद्धम्—"बुद्धे चेत् क्षेमप्रापणमिहैव न दुःखमुपलभेत" इति ॥

नापि श्रवणमननोपासननिर्धूतभेदवासनस्य वाक्यमात्रजन्यः साक्षात्कार इति वाच्यम्, तस्यान्योन्याश्रयविरोधादिदुष्टत्वात् ।

हो जाता है। इस प्रकार लौकिक रीति से प्राप्त होने वाले तत्त्वज्ञान का विधान करने की आवश्यकता नहीं, शास्त्रों में मोक्षसाधन के रूप में जो ज्ञान विहित होता है, वह ज्ञान यह शास्त्रजन्य केवल तत्त्वज्ञान नहीं है, किन्तु इससे भिन्न है। किंच, शास्त्रजन्य तत्त्वज्ञान को मोक्ष साधन मानना उचित नहीं, क्योंकि शास्त्र से तत्त्वज्ञान होने पर भी मोक्ष नहीं होता है, शास्त्र से ज्ञान प्राप्त होने पर भी विद्वान् संसारदुःख को भोगते हैं। आपस्तम्ब महर्षि ने "बुद्धे चेत् क्षेमप्रापणम्" इत्यादि वाक्यों से यह बतलाया है कि वाक्यार्थ ज्ञान मात्र से मोक्षप्राप्ति शास्त्र एवं प्रत्यक्ष से विरुद्ध है, यदि वाक्यार्थ ज्ञानमात्र से मोक्ष होता तो वाक्यार्थ ज्ञानवाले मनुष्य को यहाँ दुःख नहीं भोगना चाहिये। परन्तु वह दुःख भोगता है। किंच शास्त्रों में यही कहा गया है कि मरणपर्यन्त मोक्षसाधन का अनुष्ठान करके साधक शरीर छूटने के बाद अर्चिरादिमार्ग से परमपद में पहुँचने पर मुक्त होता है। इस विवेचन से सिद्ध होता है कि शास्त्र जन्य तत्त्वज्ञान केवल मोक्षसाधन नहीं है।

'नापि श्रवण' इत्यादि। अद्वैती विद्वान् कहते हैं कि साधक श्रवण, मनन और उपासन के द्वारा संपूर्ण भेदवासनाओं को नष्ट कर देता है, उसके बाद केवल "तत्त्वमसि" इत्यादि वाक्यों से साक्षात्कारात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है, यह साक्षात्कारात्मक ज्ञान ही मोक्ष का साधन है। उनका यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि अन्योन्याश्रय और विरोध इत्यादि दोषों से यह पक्ष दुष्ट है। तथाहि वाक्य से साक्षात्कारात्मक ज्ञान होने के बाद ही मनन और उपासन से भेदवासना का निराकरण होगा, भेदवासना का निराकरण होने पर भी वाक्य से साक्षात्कारात्मक ज्ञान उत्पन्न होगा। इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष होता है। यहाँ पर यह नहीं कहा जा सकता है कि वाक्य से पहले परोक्ष ज्ञान होता है, बाद में मनन एवं उपासन से भेदवासना का निराकरण होने पर वाक्य से प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, ऐसा मानने पर अद्वैतियों के सिद्धान्त से विरोध होगा, क्योंकि उन्होंने यही माना है कि आत्मा सदा प्रत्यक्ष प्रतीत होने वाला पदार्थ है, उसके विषय में शब्द से होने वाला ज्ञान प्रत्यक्ष ही होगा, परोक्ष नहीं। किंच, हम लोगों के ओर से यह दोष दिया जा सकता है कि परोक्ष ज्ञान को उत्पन्न करना ही शब्दप्रमाण का स्वभाव है, यदि शब्दप्रमाण प्रत्यक्ष ज्ञान-जनक माना जाय तो विरोध उपस्थित होगा। किंच, अनादि काल से अनुवृत्त होनेवाली भेदवासना का अल्पकाल से अनुवृत्त होने वाले मनन और उपासन से निराकरण होना भी असंभव है।

अविद्यास्वरूपसंबन्धनिवर्तकज्ञानतज्ज्ञातृतदैक्योपदेशादीनां विकल्पासहत्वं भाष्यादिषु ग्राह्यम् ।

'अविद्या' इत्यादि । अविद्या का स्वरूप, अविद्या संबन्ध, अविद्यानिवर्तक ज्ञान, उसका आश्रय ज्ञाता, और ऐक्योपदेश इत्यादि अर्थ विकल्प करने पर खण्डित हो जाते हैं अत एव अनुपपन्न हैं। यह श्रीभाष्य इत्यादि में विस्तार से वर्णित है। वहाँ यह अर्थ जानने योग्य है। उसका संग्रह इस प्रकार है कि अविद्या स्वरूप सत्य है या मिथ्या है ? यदि सत्य होता है तो अद्वैत खण्डित हो जायगा, क्योंकि अविद्या स्वरूप और ब्रह्म ऐसे दो सत्य सिद्ध होंगे। यदि अविद्या स्वरूप मिथ्या है तो उसे कल्पित मानना होगा, उसकी कल्पना के लिये एक अविद्या की आवश्यकता है, वह अविद्या भी मिथ्या है, उसकी कल्पना के लिये पुनः दूसरी अविद्या की अपेक्षा है, इस प्रकार अनवस्था होगी। अतः अविद्या स्वरूप अनुपपन्न है।

अविद्या संबन्ध क्या कल्पित जीव को होता है, अथवा तात्त्विक ब्रह्म को होता है ? प्रथम पक्ष ठीक नहीं, क्योंकि अविद्या से कल्पित होने वाला जीव अविद्या का आश्रय नहीं हो सकता। तात्त्विक ब्रह्म भी अविद्या का आश्रय नहीं हो सकता, क्योंकि वह ज्ञान स्वरूप होने से अविद्या का शत्रु है। वह अविद्या का आश्रय नहीं हो सकता। इस प्रकार अविद्या संबन्ध भी अनुपपन्न है। अविद्या निवर्तक ज्ञान भी अनुपपन्न है, वह ज्ञान क्या ब्रह्ममात्र का ग्रहण करता है ? अथवा ब्रह्मातिरिक्त का ग्रहण करता है ? यदि ब्रह्ममात्र का ग्रहण करता हो तो जिस प्रकार ब्रह्ममात्र विषयक ब्रह्म स्वरूपभूत ज्ञान अविद्या का निवर्तक नहीं होता है, उसी प्रकार यह ब्रह्ममात्र विषयक ज्ञान भी अविद्या का निवर्तक नहीं हो सकेगा यदि यह अविद्या का निवर्तक होता तो इसके समान वह स्वरूप भूतज्ञान भी निवर्तक होगा, तब स्वरूप भूतज्ञान का आश्रय लेकर अविद्या का रहना भी असम्भव हो जायगा। यदि यह ज्ञान ब्रह्म व्यतिरिक्त का ग्रहण करने वाला हो तो यह प्रश्न उठता है, कि वह ज्ञान भ्रमरूप है, अथवा प्रमारूप। यदि प्रमारूप हो तो उस ज्ञान का विषय बनने वाला वह ब्रह्मातिरिक्त पदार्थ सत्य हो जायगा, क्योंकि सत्य पदार्थ ही प्रमा का विषय होता है। ऐसी स्थिति में दो सत्य होने से अद्वैत भग्न हो जायगा। यदि वह ज्ञानभ्रम है तो उससे अविद्या की निवृत्ति नहीं हो सकेगी। इस प्रकार अविद्यानिवर्तक ज्ञान अनुपपन्न सिद्ध होता है। अविद्यानिवर्तक ज्ञान का आश्रय बनने वाला ज्ञाता कौन है ? जीव है अथवा ब्रह्म है ? इसमें प्रथम पक्ष अनुपपन्न है, क्योंकि निवर्तक ज्ञान से बाध्य होने वाला जीव निवर्तक ज्ञान को उत्पन्न करने के लिये प्रवृत्त नहीं हो सकेगा। इसी प्रकार द्वितीय पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि यदि ब्रह्म का ज्ञातृत्व सत्य होता तो अद्वैत का भंग होता, और यदि ब्रह्म का ज्ञातृत्व मिथ्या हो तो वह ज्ञातृत्व काल्पनिक होगा, एवं उसकी कल्पना का कारण अविद्या होगी, वह अविद्या ब्रह्म का आश्रय लेकर रहेगी, इन कारणों से अविद्या की आत्यन्तिक निवृत्ति नहीं हो सकेगी। किंच, अविद्यानिवृत्ति के लिये आत्मैक्य का उपदेश देनेवाला आचार्य शिष्य को सम्यक् जानकर उपदेश देते हैं, अथवा बिना जाने ही उपदेश देते हैं ? बिना जाने उपदेश देना असंभव है। यदि जानकर उपदेश देते हैं तो गुरु शिष्य को कल्पित समझते हैं या अकल्पित

असत्यात् सत्यप्रतिपत्तिश्च सर्वथाऽनुपपन्ना तथाहि—

सत्यधीर्मम सत्येन तवासत्यादसत्यधीः ।
सत्यादसत्यधीर्वेति नासत्यात्सत् यधीर्भवेत् ॥

समझते हैं ? यदि अकल्पित समझते हैं तो, अकल्पित शिष्य को सत्य समझना होगा, ऐसी स्थिति में गुरु तत्त्वज्ञानी न हो सकेंगे, क्योंकि ब्रह्म व्यतिरिक्त होने से जीव मिथ्या एवं कल्पित है, और शिष्य को अकल्पित समझने वाला गुरु भ्रान्त है । इसप्रकार यदि गुरु शिष्य को कल्पित जानते हैं तो उपदेश नहीं दे सकेंगे, कल्पित प्रतिबिम्ब इत्यादि के प्रति कोई उपदेश नहीं देता है । किंच, अविद्या निवृत्ति सत् है या असत्, या सदसद्विलक्षण है । यदि सत् है तो अद्वैत भग्न हो जायगा, क्योंकि ब्रह्म और अविद्या निवृत्ति ऐसे यह दोनों सत्य सिद्ध होंगे । यदि अविद्यानिवृत्ति असत् है तो यही फलित होगा कि अविद्या निवृत्ति होती ही नहीं, एतदर्थ सभी प्रयत्न व्यर्थ हो जायगा । यदि अविद्या निवृत्ति सदसद्विलक्षण है, तो वह मिथ्या सिद्ध होगी, और उसकी कल्पना करने के लिये अविद्या का सद्भाव मानना होगा । ऐसी अवस्था में आत्यन्तिक अविद्यानिवृत्ति नहीं हो सकेगी । इस प्रकार अविद्यास्वरूप एवं उसका संबन्ध, उसका निवर्तक ज्ञान और उसका ज्ञाता, उस ज्ञाता के प्रति आचार्य के द्वारा ऐक्योपदेश और अविद्या निवृत्ति इत्यादि अद्वैतसंमत अर्थ अत्यन्त अनुपपन्न है । यह अर्थ भाष्यादि ग्रन्थों में विस्तार से वर्णित है, तथा वहीं द्रष्टव्य है ।

'असत्यात्' इत्यादि । अद्वैतियों के मतानुसार "तत्त्वमसि" इत्यादि वाक्य ब्रह्म भिन्न होने से असत्य हैं । इस असत्य वाक्य से सत्य ब्रह्म का ज्ञान हो नहीं सकता, क्योंकि जगत् में कहीं भी असत्य से सत्य का ज्ञान नहीं होता है । असत्य से सत्य की सिद्धि होती है, इस अर्थ को सिद्ध करने के लिए अद्वैती बहुत से उदाहरण रखते हैं । उदाहरण—प्रतिबिम्ब असत्य है, असत्य प्रतिबिम्ब को देखने से सत्य बिम्ब का ज्ञान होता है । इस प्रकार के उदाहरणों से अद्वैती असत्य से सत्य सिद्धि को सिद्ध करते हैं, यदि इन उदाहरणों पर अच्छी तरह से ध्यान दिया जाय तो अद्वैत मतानुसार इन उदाहरणों से असत्य से असत्य की सिद्धि ही प्रमाणित होती है, विशिष्टाद्वैत मतानुसार सत्य से सत्य की सिद्धि प्रमाणित होती है । अथवा अद्वैत मतानुसार सत्य से असत्य की सिद्धि प्रमाणित होती है । असत्य से सत्य की सिद्धि किसी तरह से भी प्रमाणित नहीं होती । भाव यह है कि प्रतिबिम्ब को देखने से बिम्ब का ज्ञान होता है । वहाँ विशिष्टाद्वैतमतानुसार प्रतिबिम्ब असत्य होने पर भी प्रतिबिम्ब का ज्ञान सत्य है, क्योंकि ज्ञान का बाध नहीं होता । कोई भी यह नहीं समझता है कि हमको प्रतिबिम्ब का ज्ञान ही नहीं हुआ, किन्तु यही समझता है कि प्रतिबिम्ब का ज्ञान तो हुआ, किन्तु प्रतिबिम्ब नामक सत्य पदार्थ नहीं था । इससे प्रतिबिम्ब की असत्यता और ज्ञान की सत्यता प्रमाणित होती है । वहाँ सत्य उस ज्ञान से ही सत्य प्रतिबिम्ब का ज्ञान होता है, इस प्रकार विशिष्टाद्वैत मतानुसार ऐसे उदाहरणों से सत्य से सत्य का ज्ञान ही प्रमाणित होता है । अद्वैतियों के मतानुसार उस दृष्टान्त से यही प्रमाणित होता है

कर्मापि न केवलं ज्ञानसमुच्चितं वा मुक्तिहेतुः, वेदनमेव विधायोपायान्तरनिषेधात् । तदङ्गतया कर्मानुप्रवेशे तु न विरोधः; तथा सति तस्योपायान्तरत्वाभावात् । परमात्मसाक्षात्कारोदयविरोधिरजस्तमोमूलभूतसांसारिकपुण्यपापरूपप्राचीनकर्मनिर्मथनकृतचित्तशुद्धिद्वारेण हि तदा तदुपयोगः । एतेन विशिष्टदेशवासव्रतविशेषवैष्णवसमाश्रयादेर्ज्ञानयोगकर्मयोगयोश्च

कि असत्य से असत्य की सिद्धि होती है, अथवा सत्य से असत्य की सिद्धि होती है, क्योंकि अद्वैती विषय असत्य होने पर तद्विषयक ज्ञान को भी असत्य मानते हैं। अतः प्रतिबिम्ब भी असत्य है, तद्विषयक ज्ञान भी असत्य है। उनके मतानुसार ज्ञातव्य बिम्ब भी असत्य है। इससे उस दृष्टान्त के अनुसार यही प्रमाणित होता है कि असत्य से असत्य की सिद्धि होती है। किंच, अद्वैती साक्षी को सत्य उस साक्षी से अविद्या इत्यादि मिथ्या पदार्थों की सिद्धि मानते हैं, इससे यही प्रमाणित होता है कि सत्य से असत्य की सिद्धि होती है। अद्वैतमत तथा विशिष्टाद्वैतमत के अनुसार ऐसा एक भी दृष्टान्त नहीं मिलता जिससे असत्य से सत्य की सिद्धि प्रमाणित हो। सारांश यह है कि असत्य से सत्य सिद्धि को सिद्ध करने के लिये अद्वैती जितने दृष्टान्तों को उपस्थापित करते हैं, उन दृष्टान्तों में अद्वैत एवं विशिष्टाद्वैत के मतानुसार सूक्ष्म दृष्टि से यही प्रमाणित होता है कि हमारे अर्थात् विशिष्टाद्वैतियों के मतानुसार उन दृष्टान्तों से सत्य से सत्य की सिद्धि ही प्रमाणित होती है, तुम्हारे अर्थात् अद्वैतियों के मतानुसार असत्य से असत्य की सिद्धि प्रमाणित होती है, अथवा सत्य से असत्य की सिद्धि प्रमाणित होती है। किसी के मतानुसार भी असत्य से सत्यसिद्धि प्रमाणित नहीं होती है। अतः अद्वैत मतानुसार जो 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्य ब्रह्मव्यतिरिक्त होने से असत्य हैं, उनसे सत्यब्रह्म की सिद्धि नहीं हो सकती है।

'कर्मापि' इत्यादि। केवल निष्काम कर्म मोक्ष हेतु नहीं है, तथा वह कर्म ज्ञान से समुच्चित होकर अर्थात् मिल कर भी मोक्ष हेतु नहीं है, क्योंकि शास्त्र में केवल ज्ञान को मोक्ष हेतु कहा गया है, तथा ज्ञानव्यतिरिक्त उपाय का निषेध किया गया है। "तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पन्था अयनाय विद्यते" इस वचन से यह बतलाया गया है कि ब्रह्म को जानने वाला ही मुक्त होता है, ब्रह्मज्ञान के बिना दूसरा मोक्षसाधन नहीं है। कर्म मोक्ष का साक्षात् साधन न होने पर भी मोक्षसाधन ब्रह्म ज्ञान का अंग बन कर रहे, इसमें कोई विरोध नहीं, क्योंकि इस पक्ष में कर्म उपाय का अंग बनता है, स्वयं साक्षात् उपाय नहीं बनता। अतः मोक्ष हेतु ब्रह्मज्ञान के अंग रूप में कर्म करने में कोई विरोध नहीं है। कर्मों का उपयोग इस प्रकार होता है कि परमात्मसाक्षात्कार तभी उपपन्न हो सकता है, जब सत्त्वगुण अभिवृद्ध हो। यदि रज और तमोगुण अभिवृद्ध हों तो सत्त्वगुण की वृद्धि में बाधा पड़ती है, अतः परमात्मसाक्षात्कार का होना असंभव है। इस प्रकार परमात्मसाक्षात्कारोत्पत्ति

परम्परया मोक्षहेतुत्वमित्यपि सिद्धम्, वैष्णवसंश्रयादेरुपासन-शेषतयोपादानात्। [२८]यजमानेन सह पश्वादीनां स्वर्गादिगमनवद्वा मोक्ष-सिद्धिः। "यजमानेन सहिताः स्वर्गं यान्ति नराधिप" इति हि महाभारतोक्तिः।

के प्रतिबन्धक होते हैं, अभिवृद्ध रजोगुण एवं तमोगुण। इन रजोगुण एवं तमोगुण की वृद्धि प्राचीन पुण्य पाप रूपी सांसारिक कर्मों से होती है। उन सांसारिक प्राचीन पुण्य पाप कर्मों का नाश निष्काम कर्मों से होता है। प्राचीन कर्मों का नाश होने पर रजोगुण और तमोगुण घटने लगते हैं, सत्त्वगुण बढ़ने लगता है। इस प्रकार से चित्त में सत्त्वगुण बढ़ना ही चित्त की शुद्धि है। इस चित्त शुद्धि के द्वारा कर्मों का ज्ञान में उपयोग होता है। इसी प्रकार श्रीभगवान् का दिव्यदेश और तीर्थस्थान इत्यादि विशिष्ट स्थानों में निवास, व्रतविशेषों का अनुष्ठान और श्रीवैष्णवों का आश्रय लेना इत्यादि साधन तथा ज्ञानयोग और कर्मयोग भक्तियोगरूपी उपासन तथा शरणागति के द्वारा ही साधन होते हैं, साक्षात् नहीं। यह अर्थ शास्त्रसिद्ध है, उपासन को संपन्न करने के लिये श्रीवैष्णव का आश्रय लेना इत्यादि साधन अपनाये जाते हैं। वैष्णव[२८]समाश्रयण दूसरे प्रकार से भी मोक्ष का साधन बन सकता है। जिस प्रकार याग में काम आने वाले पशु इत्यादि यजमान के साथ स्वर्ग इत्यादि लोकों में पहुँचते हैं, यह अर्थ "यजमानेन सहिताः स्वर्गं यान्ति नराधिप" (हे राजन्! याग में काम आने वाले पशु इत्यादि प्राणी यजमान के साथ स्वर्ग को जाते हैं) इस वचन से सिद्ध है। इस प्रकार वैष्णव आश्रय लेने वाले पुरुष उस वैष्णव के साथ मोक्ष को प्राप्त हो सकते हैं। इस प्रकार भी वैष्णवसमाश्रयण फलप्रद होता है। ज्ञानयोग और कर्मयोग के विषय में जो कुछ वक्तव्य है, वह श्रीमद्गीताभाष्य में स्पष्ट कहा गया है। वहाँ कर्मयोग के प्रसङ्गों में कर्मयोग सुखसाध्य है। कर्मयोग प्रमाद रहित है, तथा कर्मयोग में आत्मज्ञान अन्तर्गत होने से कर्मयोग ज्ञानयोग की अपेक्षा रक्खे विना ही आत्मसाक्षात्कार का साधन होता है, इत्यादि रीति से कह कर केवल कर्मयोग से ही आत्मसाक्षात्कार की सिद्धि का उपपादन

---

२८. वैष्णवसमाश्रयण कैसे मोक्षरूप फल देता है, इस विषय में प्रथम समाधान ही समीचीन है। द्वितीय समाधान वैसा समीचीन नहीं है। प्रथम समाधान यह है कि वैष्णव-समाश्रयण उपासन के द्वारा मोक्षरूप फल में पर्यवसान पाता है, क्योंकि उपासना अच्छी तरह से संपन्न हो इस उद्देश्य से ही वैष्णव का आश्रय लिया जाता है। द्वितीय समाधान यह है कि जिस प्रकार यजमान के साथ वे पशु भी—जो याग में काम आते हैं—स्वर्ग पहुँच जाते हैं, उसी प्रकार वैष्णव के साथ श्रीवैष्णव के आश्रित पुरुष भी भगवद्धाम में पहुँच जाते हैं। यह द्वितीय समाधान समीचीन नहीं है, क्योंकि इसमें कई दोष हैं।

(१) "यजमानेन सहिताः स्वर्गं यान्ति नराधिप" ऐसा जो महाभारत वचन यहाँ प्रमाणरूप में उद्धृत है वह अर्थवाद है। यज्ञ के काम में आने वालों पशुओं की प्रशंसा करने में ही उस वचन का तात्पर्य है, वाच्यार्थ में तात्पर्य नहीं है। क्योंकि याग में

उपयुक्त होनेवाले पशु उसी समय में ही मरकर परलोक चले जाते हैं। जो यजमान याग के बाद बहुत काल जीवित रहकर बाद में मरण को प्राप्त होता है। वह उसके बाद स्वर्ग लोक जाता है। दोनों साथ जाते हों ऐसी बात नहीं। ऐसी स्थिति में यहाँ जो पशु और यजमान के साथ स्वर्गगमन वर्णित है, वह बाधित है। बाधित होने पर भी उपर्युक्त पशु की प्रशंसा करने के लिये कहा गया है। किंच, यजमान या पशु एक ही स्वर्ग में पहुँचते हों, ऐसी भी बात नहीं, क्योंकि बहुत धन का व्यय एवं आयास इत्यादि करके याग करनेवाले यजमान एवं याग में काम आनेवाले पशु और स्थावर वृक्ष इत्यादि को एक रूप स्वर्ग सुख मिल नहीं सकता। यजमान को अधिक सुख प्राप्त होगा, औरों को न्यून सुख प्राप्त होगा, सबको एक प्रकार का सुख प्राप्त होना असंभव है। इसलिये भी उपर्युक्त वचन को अर्थवाद मानना पड़ता है। इस अर्थवाद के बलपर वैष्णवाश्रित एवं ब्रह्मज्ञान हीन मनुष्यों को वैष्णव के साथ वैकुण्ठ प्राप्ति सिद्ध नहीं की जा सकती। किंच, श्रुति में यह कहा गया है कि "तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति", "ध्यात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः", "निचाय्य तं मृत्युमुखात् प्रमुच्यते।" अर्थ—साधक उस परम पुरुष को जानकर ही मृत्यु का अर्थात् संसार का अतिक्रमण करता है। देव का ध्यान करके सर्व पाशों से छूट जाता है। उस परमात्मा का साक्षात्कार करके मृत्यु के मुख से छूट जाता है। इन वचनों में क्त्वाप्रत्यय से यह सिद्ध होता है कि ज्ञान और मोक्ष का कर्ता एक है। एक ज्ञान से दूसरे की मुक्ति नहीं हो सकती। अतः वैष्णव के ज्ञान से उसके आश्रितों की मुक्ति भी नहीं हो सकती। किंच, वैष्णव का आश्रय लेना यह सरल लघु साधन है। उपासन परिश्रमसाध्य साधन है। दोनों समान फल दें, यह असंभावित है। अतः वैष्णव समाश्रयण के विषय में यही मानना उचित है कि जिस प्रकार दिव्यदेशवास इत्यादि परंपरा से मोक्ष के साधन होते हैं, उसी प्रकार वैष्णवसमाश्रयण भी परंपरा से मोक्ष का साधन होता है। यह कई विद्वानों का मत है। दूसरे विद्वानों का यह मत है कि यहाँ पर जो यह कहा गया है कि जिस प्रकार पशु इत्यादि यजमान के साथ स्वर्ग पहुँचते हैं, उसी प्रकार वैष्णवाश्रित पुरुष भी वैष्णव के साथ श्रीभगवान् के धाम में पहुँचते हैं तथा मोक्ष को प्राप्त होते हैं। इसका भाव यही है कि यहाँ उन वैष्णवाश्रित पुरुषों के विषय में ऐसा कहा गया है, जिनके कल्याण के लिये वैष्णवाचार्य ने शरणागति कर दी हो, वैसे वैष्णवाचार्य का आश्रय लेने वाला पुरुष उस वैष्णवाचार्य के साथ मुक्त होता है। यह अर्थ इस वचन से प्रमाणित है कि—

पशुर्मनुष्यः पक्षी वा ये च वैष्णवसंश्रयाः।
तेनैव ते प्रयास्यन्ति तद्विष्णोः परमं पदम्॥

वैष्णव का आश्रय लेने वाले पशु, मनुष्य और पक्षी इत्यादि प्राणी भी उस वैष्णव के साथ श्रीभगवान् के परमपद में पहुँच जाते हैं। वैष्णवाचार्य अपने आश्रितों के कल्याणार्थ

ज्ञानयोगकर्मयोगयोश्च वक्तव्यमखिलं श्रीमद्गीताभाष्ये व्यक्तमुक्तम्। तत्र हि कर्मयोगप्रसङ्गेषु "कर्मयोगस्य सुशकत्वादप्रमादत्वाच्चान्तर्गतज्ञानतया निरपेक्षत्वात्" इत्यादिप्रकारेण कर्मयोगमात्रेणात्मावलोकनसिद्धिरुपपादिता। तथा "निराशीर्यतचित्तात्मा" इति श्लोके "ज्ञाननिष्ठाव्यवधानरहितकेवलकर्मयोगेनैवंरूपेणात्मानं पश्यतीत्यर्थः" इत्युक्तम्। तथा "ब्रह्मार्पणम्" इति श्लोकेऽपि "मुमुक्षुणा क्रियमाणं कर्म परब्रह्मात्मकमेवेत्यनुसन्धानयुक्ततया ज्ञानाकारं साक्षादवलोकनसाधनम्, न ज्ञाननिष्ठाव्यवधानेन" इत्युक्तम्। तथा पञ्चमाध्याये—

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ।
तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते॥
एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम्।
यत् सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते॥

किया गया है। तथा 'निराशीर्यतचित्तात्मा' इस श्लोक के भाष्य में यह कहा गया है कि इस प्रकार के कर्मयोग से ही साधक आत्मा का साक्षात्कार करता है, इसमें ज्ञाननिष्ठा को कर्मनिष्ठा के बाद अपनाने की आवश्यकता नहीं; ज्ञाननिष्ठा व्यवधान रहित केवल कर्मयोग से ही आत्मसाक्षात्कार प्राप्त होता है। 'ब्रह्मार्पणम्' इस श्लोक के भाष्य में भी यह कहा गया है कि मुमुक्षु कर्म करते समय उस कर्म को साङ्गोपाङ्ग परमात्मक समझ कर करता है, इस प्रकार समझने से वह कर्म ज्ञानाकार बन जाता है। यह ज्ञानाकार कर्म साक्षात् आत्मसाक्षात्कार का साधन बन जाता है। कर्म और आत्मसाक्षात्कार के बीच में ज्ञाननिष्ठा को अपनाने की आवश्यकता नहीं।

इसी प्रकार—

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ।
तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते॥
एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम्।
यत् सांख्यैः प्राप्यते ज्ञानं तद्योगैरपि गम्यते॥

शरणागति कर सकते हैं। यह अर्थ—"आत्मात्मीयभरन्यासो ह्यात्मनिक्षेप उच्यते" इस वचन से प्रमाणित है। अर्थ—अपने तथा अपने आश्रित जनों के रक्षाभार को श्रीभगवान् के चरणों में समर्पित कर देना यह आत्मनिक्षेप अर्थात् शरणागति कहा जाता है, यह शरणागति का महान् वैशिष्ट्य है कि वैष्णव के द्वारा अनुष्ठित शरणागति के बल से उनके आश्रित जीव भी मुक्त हो जाते हैं। यह वैशिष्ट्य शास्त्र प्रमाणित है। अत एव स्वीकार्य है। इस अर्थ को ध्यान में रखकर वैष्णवाश्रित जीवों को उस वैष्णव के साथ मोक्ष मूल में कहा गया है।

इत्येतैर्व्यक्तमेव नैरपेक्ष्यमुक्तम् ।

संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः ।
योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न चिरेणाधिगच्छति ॥

इति ज्ञानयोगादपि कर्मयोगस्य शीघ्रकारित्वं कर्मयोगादृते ज्ञानयोगस्य दुष्प्रापत्वं च प्रतिपादितम् । द्वयोरपि च भक्त्यङ्गत्वं बहुषु प्रदेशेष्वभिहितम् । तथाहि—"अथैतदप्यशक्तोऽसि" इत्यस्य व्याख्याने "ततोऽक्षरयोगमात्मस्वभावानुसंन्धानरूपं परभक्तिजननं पूर्वषट्कोदितमाश्रित्य तदुपायतया सर्वकर्मफलत्यागं कुरु" इत्युक्तम् । तथा "श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासात्" इत्यत्र "शान्ते मनस्यात्मध्यानं संपत्स्यते । आत्मध्यानाच्च तदापरोक्ष्यम्, तदापरोक्ष्यात् परा भक्तिरिति भक्तियोगाभ्यासाशक्तस्यात्मनिष्ठैव श्रेयसी । आत्मनिष्ठस्याप्यशान्तमनसो निष्ठा-

इन श्लोकों में स्पष्ट रूप से यह कहा गया है कि ज्ञानयोग की अपेक्षा न रखता हुआ केवल कर्मयोग ही आत्मसाक्षात्कार का साधन होता है । इन श्लोकों का यह अर्थ है कि संन्यास अर्थात् ज्ञानयोग और कर्मयोग निरपेक्ष होकर निःश्रेयस के साधन हैं । इनमें कर्म संन्यास अर्थात् ज्ञानयोग से कर्मयोग श्रेष्ठ है । इन दोनों योगों में एक को अपनाने वाला भी फल को प्राप्त करता है । ज्ञानयोगियों द्वारा जो आत्मसाक्षात्कार रूप फल प्राप्त होता है, वह कर्मयोगियों द्वारा भी प्राप्त होता है । किंच, 'संन्यासस्तु महाबाहो' इस श्लोक के भाष्य में यह कहा गया है कि ज्ञानयोग की अपेक्षा कर्मयोग शीघ्र फल देने वाला है, तथा कर्मयोग के बिना ज्ञानयोग प्राप्त नहीं हो सकता है । इस श्लोक का यह अर्थ है कि 'हे महाबाहो ! बिना कर्मयोग के संन्यास अर्थात् ज्ञानयोग प्राप्त करना दुःखसाध्य है, कर्मयोग से युक्त तथा आत्म-मननशील साधक सुख से कर्मयोग को साधकर शीघ्र ही ब्रह्म अर्थात् परिशुद्ध आत्मस्वरूप को प्राप्त कर लेता है । कर्मयोग और ज्ञानयोग ये दोनों भक्ति के अंग हैं । यह अर्थ श्रीगीताभाष्य में अनेक स्थलों में वर्णित है । तथाहि—'अथैतदप्यशक्तोऽसि' इस श्लोक की व्याख्या में यह कहा गया है कि आत्म-स्वभाव का अनुसन्धान, अक्षरयोग और ज्ञानयोग इत्यादि में होता है । अतः वह अक्षरयोग आत्मस्वभावानुसन्धान रूप है, यह परभक्ति का उत्पादक है । यह अक्षर योग ही गीता के प्रथम ६ अध्यायों में ज्ञानयोग के रूप में वर्णित है । इसके साधन के लिये उपाय स्वरूप सर्व कर्मों के फल का त्याग करना ही प्रधान है । इसी प्रकार के 'श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासात्' इस श्लोक की व्याख्या में यह कहा गया है कि मन के शान्त होने पर आत्मध्यान संपन्न होगा, और आत्मध्यान से आत्मसाक्षात्कार को प्राप्त होगा, आत्मसाक्षात्कार के बाद परभक्ति प्राप्त होगी, अतः भक्तियोग में अशक्त साधक के लिये आत्मनिष्ठ अर्थात् ज्ञानयोग ही उपयुक्त होने से श्रेष्ठ है । जो साधक आत्मनिष्ठ बनना चाहता है, परन्तु उसका मन अशान्त रहता हो, तो उस साधक को ज्ञाननिष्ठा प्राप्त करने के लिए वह निष्काम कर्मनिष्ठा अर्थात् कर्मयोग ही

प्राप्तयेऽन्तर्गतात्मज्ञानानभिसंहितफलकर्मनिष्ठैव श्रेयसीत्यर्थः" इत्युक्तम्। तथातृतीयषट्कारम्भे "पूर्वस्मिन् षट्के परमप्राप्यस्य ब्रह्मणो भगवतो वासुदेवस्य प्राप्त्युपायभूतभक्तिरूपभगवदुपासनाङ्गभूतं प्रत्यगात्मनो याथात्म्य दर्शनं ज्ञानयोगकर्मयोगलक्षणनिष्ठाद्वयसाध्यमुक्तम्" इत्युक्तम्। "उभयपरिकर्मितस्वान्तस्यैकान्तिकात्यन्तिकभक्तियोगलभ्यः" इति।

अत्रेदं तत्त्वम्—भक्तियोगः परमात्मप्राप्त्युपायभूतः। तदशक्तस्य तद्भक्तियोगसिद्ध्यर्थमात्मावलोकनमपेक्षितम्। तस्य च ज्ञानयोगकर्मयोगौ द्वौ पृथगुपायौ। तत्र ज्ञानयोगः स्वात्मावलोकनेऽन्तरङ्गः। तत्रापि प्रथमं स दुष्करः। तदनधिकारिणस्तुल्यफलः कर्मयोग एव कार्यः। तदधिकारिणोऽपि व्यपदेश्यस्य लोकसंग्रहार्थं कर्मयोग एव कार्यः। अशक्तस्य ज्ञानयोगशक्तिं कर्मयोग एवोत्पादयति। तदा कर्मयोगं परित्यज्य ज्ञान-

उपयुक्त एवं श्रेष्ठ है। जिसमें फलेच्छा त्याग के साथ ही साथ आत्मज्ञान भी अन्तर्गत रहता है। इसी प्रकार गीताभाष्य के तृतीय षट्क के प्रारम्भ में यह कहा गया है कि परम प्राप्य परब्रह्म श्रीभगवान् वासुदेव हैं, उनको प्राप्त करने का साधन भगवद्भक्तिरूप भगवदुपासन है। जीवात्मा के तात्त्विक स्वरूप का साक्षात्कार उस भगवदुपासन का अंग है। यह साक्षात्कार ज्ञानयोग और कर्मयोग रूपी दोनों निष्ठाओं से सिद्ध होता है। यह अर्थ गीता के प्रथम षट्क में कहा गया है। श्रीयामुनाचार्य स्वामीजी ने 'उभयपरिकर्मितस्वान्तस्य' इत्यादि वाक्य से यह कहा है कि जिस साधक का मन कर्मयोग और ज्ञानयोग से परिशुद्ध हो जाता है, वह साधक उस भक्तियोग का अधिकारी है। जो एक मात्र भगवान् के विषय में प्रवाहित होने के कारण ऐकान्तिक कहा जाता है, तथा सदा प्रवाहित होने से आत्यन्तिक कहलाता है। इस प्रकार के भक्तियोग से ही श्रीभगवान् प्राप्त हो सकते हैं।

"अत्रेदं तत्त्वम्" इत्यादि। यहाँ पर यह तत्त्वार्थ ध्यान देने योग्य है कि भक्तियोग ही परमात्मा के प्राप्ति का साधन है। जो साधक भक्तियोग को साधने के लिये शक्ति नहीं रखता है, ऐसे साधक को उस भक्तियोग को सिद्ध करने के लिये परिशुद्ध जीवात्मस्वरूप का साक्षात्कार नितान्त आवश्यक है। उस आत्मसाक्षात्कार को सिद्ध करने के लिये ज्ञानयोग और कर्मयोग अलग अलग उपाय हैं। इन में ज्ञानयोग आत्मसाक्षात्कार को प्राप्त करने में अन्तरङ्ग साधन है। ऐसा होने पर भी वह पहले दुष्कर रहता है। अतः ज्ञानयोग के लिये अनधिकारी सिद्ध होने वाले साधक को उस कर्मयोग को—जो ज्ञानयोग के समान ही आत्मसाक्षात्काररूप फल दे सकता है, करना चाहिये। जो साधक ज्ञानयोग का अधिकारी होने पर भी प्रसिद्ध आदर्शभूत महापुरुष है। उसको लोकसंग्रहार्थ कर्मयोग ही करना चाहिये। ज्ञानयोगासक्त अधिकारी के विषय में ज्ञानयोग की शक्ति को कर्मयोग ही उत्पन्न कर सकता है। शक्ति प्राप्त होने पर वह साधक यदि कर्मयोग को त्याग कर ज्ञानयोग का अनुष्ठान करे तो

योगमनुतिष्ठतोऽपि न दोषः । इमौ च योगौ कामनाभेदेन कस्यचित् कैवल्य-मात्रसाधकौ, यथा भगवदुपासनमेव कस्यचिदैश्वर्यादिकं साधयति । प्रवाहानादिपुण्यपापरूपकर्मतारतम्येन शक्त्यशक्तिकामनादितारतम्यमिति न कश्चिद्दोष इति । तत् सिद्धं भक्तिरेव मोक्षोपाय इति ॥

भक्तिनिरूपणम्

महनीयविषये प्रीतिर्भक्तिः । सैवावस्थाभेदात् [२९] परभक्त्यादिभेदं भजते । स्तुतिनमस्कारादिषु तत्सम्बन्धाद्भक्तिशब्द उपचारतः । सा च भक्तिः सदक्षरमधुदहरभूमवैश्वानरादिविद्याभेदाद् बहुधा गुणोपसंहार-

इसमें कोई दोष नहीं । ये दोनों योग कामना के अनुसार किसी किसी साधक के विषय में केवल कैवल्य का साधन बनते हैं । यदि साधक कैवल्य चाहे तो उसको कैवल्य देते हैं, न चाहे तो उस साधक को भक्तियोग देते हैं । जिस प्रकार भक्तियोग ऐश्वर्य इत्यादि फल चाहने वाले साधकों को उन ऐश्वर्यादि फलों को देते हैं । उसी प्रकार प्रकृत में समझना चाहिये । अनादि काल से प्रवाह रूप में होने वाले पुण्य पाप कर्मों के तारतम्य के अनुसार जीवों में शक्ति, अशक्ति और कामना इत्यादि का तारतम्य हुआ करता है । अतः ऐसा तातम्य होने में कोई दोष नहीं है । इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि भक्ति ही मोक्ष का साधन है ।

(भक्ति का निरूपण)

'महनीय' इत्यादि । पूज्य व्यक्ति के विषय में होने वाली प्रीति ही भक्ति है । यह भक्ति ही क्रम से वृद्धिरूप अवस्था भेद के अनुसार[२९] परभक्ति, परज्ञान और परमभक्ति इत्यादि विभिन्न रूपों को प्राप्त होती है । स्तुति और नमस्कार इत्यादि क्रियायें भक्ति का कार्य एवं कारण हैं, अत एव इनमें भक्ति शब्द लक्षणा से प्रयुक्त होता है । इनमें भक्तिशब्द लाक्षणिक है । श्रीभगवान् इत्यादि पूज्य व्यक्तियों के विषय में होने वाली प्रीति ही भक्ति-शब्द का मुख्य अर्थ है । वह भक्ति उपनिषत्प्रतिपादित सद्विद्या, अक्षरविद्या, मधुविद्या, दहर-विद्या, भूमविद्या और वैश्वानरविद्या इत्यादि ब्रह्मविद्याओं के भेद के अनुसार नाना प्रकार की हैं । ये ब्रह्मविद्या रूपी भक्ति योग ब्रह्मसूत्रों में गुणोपसंहारपाद नाम से प्रसिद्ध तृतीयाध्याय के तृतीय पाद में सुष्ठु प्रकार से वर्णित हैं । वहाँ से अच्छी तरह से इनको जानना चाहिये । इसी

---

२९. प्रीतिरूप को प्राप्त होने वाला तथा दर्शन के समान आकार रखने वाला मोक्ष का कारण स्मृति-सन्तान परभक्ति कहलाता है । परज्ञान श्रीभगवान् के विषय में होने वाला वह परिपूर्ण साक्षात्कार है जो ऐसे प्रेममय भगवद्ध्यान से—जिससे श्रीभगवान् का साक्षात्कार करने के लिये उत्कट उत्कण्ठा उत्पन्न होकर श्री भगवान् से ऐसी प्रार्थना होती है कि "योगेश्वर ततो मां त्वं दर्शयात्मानम्" अर्थात् हे श्रीभगवन् ? आप कृपया अपने निर्वि-कार आत्मस्वरूप का दर्शन मुझे कराइये—प्रसन्न श्रीभगवान् के अनुग्रह से प्राप्त होता है । इस प्रकार परमभोग्य श्रीभगवान् का साक्षात्कार प्राप्त होने के बाद जो श्रीभगवान् को प्राप्त करने के लिये प्रेममय उत्कट त्वरा होती है, वह परम भक्ति कहलाती है ।

पादे निपुणमनुसन्धेया । एवं चातुरात्म्योपासनरूपा अपि भक्तयः सद्विद्यादिभेदवदङ्गीकार्याः, प्रमाणसिद्धत्वनैरपेक्ष्याद्यविशेषात् ।

एताः सर्वाः तत्तच्छास्त्रप्रतिपादिततत्तद्वर्णाश्रमधर्मनिष्ठत्रैवर्णिकमनुष्य-देवासुरादिसाध्याः । स्त्रीविधुराणामपि जपोपवासाद्यङ्गाधिकृतानां ब्रह्मविद्याधिकारोऽस्त्येव । अनाश्रमित्वादाश्रमित्वमेव ज्याय इति विशेषः । नैष्ठिकादिपरिभ्रष्टानां त्वनधिकार एव, तथा स्मृतेः शिष्टबहिष्कारादेश्च । कृतप्रायश्चित्तानामपि तेषां ब्रह्मविद्याधिकारो नास्त्येवेति, "बहिस्तूभयथाऽपि स्मृतेराचाराच्च" इति सूत्रेऽभिहितम् ।

प्रकार श्रीपाञ्चरात्र वर्णित चातुरात्म्योपासन भी भक्ति ही है । पाञ्चरात्र में वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध के रूप में श्रीभगवान् की उपासना के लिये विधान किया गया है । यह उपासन ही चातुरात्म्योपासन कहलाता है । जिस प्रकार सद्विद्या इत्यादि ब्रह्मविद्यायें भक्तिविशेष मानी जाती हैं, उसी प्रकार इस चातुरात्म्योपासन को भी भक्तिविशेष मानना उचित है । जिस प्रकार औपनिषद ब्रह्मविद्यायें प्रमाण सिद्ध हैं, तथा इतर निरपेक्ष होकर मोक्ष साधन हैं । यह अर्थ उपनिषदादि प्रमाणसिद्ध होने से मान्य है, उसी प्रकार चातुरात्म्योपासन भी श्रीपाञ्चरात्र प्रमाणसिद्ध है, तथा निरपेक्ष होकर मोक्ष का साधन है, यह अर्थ भी पाञ्चरात्र प्रमाण से सिद्ध है । अतः चातुरात्म्योपासन को भी औपनिषद विद्याओं के समान भक्ति विशेष मानना चाहिये ।

'एताः' इत्यादि । ये सब ब्रह्मविद्या रूपी भक्तियोग उन उन शास्त्रों द्वारा वर्णित उन उन वर्णाश्रमधर्मों का अनुष्ठान करनेवाले त्रैवर्णिक मनुष्य एवं देव और असुरादि द्वारा साध्य है, इन्हीं का इनमें अधिकार है । जप और उपवास इत्यादि ब्रह्मविद्याङ्गों के अनुष्ठान में अधिकार रखने वाले विधुर और मैत्रेयी इत्यादि स्त्रियों का भी ब्रह्मविद्या में अधिकार है । उन्हें भी ब्रह्मविद्या का अनुष्ठान करना चाहिए । विधुर आश्रम शून्य होकर ब्रह्मविद्या का अनुष्ठान करते हैं । अनाश्रमी होकर ब्रह्मविद्या का अनुष्ठान करने की अपेक्षा आश्रम में रह कर ब्रह्मविद्या का अनुष्ठान करना अच्छा है । यह विशेषता मानी जा सकती है । यह नहीं माना जा सकता कि स्त्री और विधुरों का ब्रह्मविद्या में अधिकार है ही नहीं । नैष्ठिक ब्रह्मचर्याश्रम और संन्यासाश्रम इत्यादि से दुराचार के कारण जो भ्रष्ट हो जाते हैं, उनका ब्रह्मविद्या में अधिकार है ही नहीं, क्योंकि स्मृति ग्रन्थों में उनके विषय में यह कहा गया है कि—

आरूढो नैष्ठिकं धर्मं यस्तु प्रच्यवते द्विजः ।
प्रायश्चित्तं न पश्यामि येन शुद्ध्येत् स आत्महा ॥

अर्थ—जो द्विज नैष्ठिक धर्म में आरूढ हो कर बाद में च्युत हो जाता है, वह आत्म-हत्यारा है । जिससे यह शुद्ध हो सके ऐसे प्रायश्चित को हम नहीं जानते । अर्थात् उसके लिये कोई प्रायश्चित्त है ही नहीं । शिष्ट पुरुष उन भ्रष्टों का बहिष्कार ही करते हैं । यदि वे प्रायश्चित्त

ननु गोपिकादेरपि मोक्षः श्रूयते, तत्कथं त्रैवर्णिकत्वनियमः ? इत्थम्—नहि तेषां तत्तच्छरीरेष्वेवोपायानुष्ठानम्, किन्तु प्राचीनेष्वेव ब्राह्मणादिजन्मसु। प्रागेव प्राप्तोपायानामपि तेषां प्रारब्धकर्मविशेषादिना निकृष्टशरीरप्रवेशः। अन्तिमशरीरं तु यत्किमपीति न दोषः, प्रारब्धावधिकत्वाद्बन्धस्य। एवं विदुरादयश्च भवान्तरीयसंस्कारोद्बोधजनितज्ञानेनेति नापशूद्राधिकरणविरोधः। स्मरन्ति च—

धर्मव्याधादयोऽप्यन्ये पूर्वाभ्यासाज्जुगुप्सिते।
वर्णावरत्वे संप्राप्ताः संसिद्धिं श्रमणी यथा॥ इत्यादि।

कर लें, तो भी उनका ब्रह्मविद्या में अधिकार नहीं है। यह अर्थ 'बहिस्तूभयथाऽपि स्मृतेराचाराच्च' इस ब्रह्मसूत्र में वर्णित है। अर्थ—नैष्ठिकाश्रम भ्रष्ट पुरुष चाहे उपपातक वाले हों, अथवा महापातक वाले हों, दोनों पक्षों में भी उनका ब्रह्मविद्या में अधिकार नहीं है, वे ब्रह्मविद्याधिकारियों से बहिर्भूत हैं, क्योंकि इसमें स्मृति और शिष्टाचार प्रमाण हैं।

'ननु गोपिकादेरपि' इत्यादि। शंका—गोपिका इत्यादि का भी मोक्ष श्रुतिसिद्ध है, ऐसी स्थिति में त्रैवर्णिकों का ही ब्रह्मविद्या में अधिकार कैसे माना जा सकता है? समाधान—उन गोपिकाओं का उन शरीरों में ही ब्रह्मविद्यारूपी उपाय का प्रारम्भ हुआ है, इसमें कोई प्रमाण नहीं है। उनका प्राचीन ब्राह्मण इत्यादि शरीरों में ब्रह्मविद्या का प्रारम्भ हो गया है, प्राचीन ब्राह्मणादि शरीरों में उन लोगों ने ब्रह्मविद्या का प्रारम्भ कर दिया है, परंतु प्रारब्ध कर्म विशेष इत्यादि कारणों से उनको उत्तर जन्मों में निकृष्ट शरीर लेना पड़ा है। अन्तिम शरीर कुछ भी हो, इसमें परवाह नहीं है, किन्तु ब्रह्मविद्या का प्रारम्भ त्रैवर्णिक शरीरों में होना चाहिये। त्रैवर्णिकों का ही ब्रह्मविद्या के प्रारम्भ करने का अधिकार है। यही यहाँ विवक्षित है। बन्ध प्रारब्ध तक ही रहने वाला पदार्थ है। किसी भी शरीर में प्रारब्ध नष्ट हो सकता है, अतः अन्तिम शरीर शूद्रादि शरीर भी हो सकता है। प्राचीन ब्राह्मणादि शरीर में आरब्ध ब्रह्मविद्या की अनुवृत्ति शूद्रादि शरीरों में भी हो सकती है। शूद्रयोनि में जन्म लिये हुए विदुर इत्यादि साधक भी पूर्व जन्मों में ब्रह्मविद्या का अनुष्ठान करने के कारण उत्पन्न संस्कार का शूद्रादि जन्मों में उद्बोध होने से उसी ब्रह्मविद्या का अनुष्ठान शूद्रादि योनियों में भी करते थे, वे नूतनरूप से ब्रह्मविद्या का प्रारम्भ शूद्रादि योनियों में नहीं करते थे। यह अर्थ ध्यान देने योग्य है। अत एव अपशूद्राधिकरण से विरोध भी नहीं होता है। अपशूद्राधिकरण का यही तात्पर्य है कि शूद्र को ब्रह्मविद्या का प्रारम्भ करने का अधिकार नहीं है। यह अर्थ महर्षियों के वचन से भी सिद्ध है। "धर्मव्याधादयोऽप्यन्ये" इत्यादि स्मृति वचन हैं। अर्थ—दूसरे धर्मव्याध इत्यादि साधक जुगुप्सित नीच वर्ण में जन्म लेने पर भी पूर्वाभ्यास के कारण उसी प्रकार संसिद्धि को प्राप्त हो गये हैं, जिस प्रकार श्रमणी ने सिद्धि पायी। उपनिषदों में ब्रह्मविद्या सुनने की इच्छा रखने वाले जानश्रुति के विषय में 'शूद्र' ऐसा जो संबोधन किया गया है, उससे शूद्रों का ब्रह्मविद्याधिकार सिद्ध नहीं हो

शुश्रूषोर्जानश्रुतेः शूद्रेत्यामन्त्रणं शोचनादिति सूत्र एव व्यक्तम् ।

(न्यासविद्यानिरूपणम्)

अध्यवसायादिविशेषविशिष्टा न्यासविद्या । तस्या अपि बुद्धिविशेषत्वात् "नान्यः पन्थाः" इत्यादिभिर्न विरोधः । भक्तिविशेषत्वाच्च "भक्त्या त्वनन्यया" इत्यादिभिः । यथाहुः—

साधनं भगवत्प्राप्तौ स एवेति स्थिरा मतिः ।
साध्यभक्तिस्तथा सैव प्रपत्तिरिति गीयते ॥
उपायो भक्तिरेवेति तत्प्राप्तौ या तु सा मतिः ।
उपायभक्तिरेतस्याः पूर्वोक्तैव गरीयसी ॥
उपायभक्तिः प्रारब्धव्यतिरिक्ताघनाशिनी ।
साध्यभक्तिस्तु सा हन्त्री प्रारब्धस्यापि भूयसी ॥ इति ।

सकता, क्योंकि क्षत्रिय जानश्रुति शोकाक्रान्त होने के कारण "शोचतीति शूद्रः" इस व्युत्पत्ति के अनुसार 'शूद्र' ऐसा कहा गया है। यह अर्थ "शुगस्य तदनादरश्रवणात् तदाद्रवणात् सूच्यते हि" इस ब्रह्मसूत्र में स्पष्ट कहा गया है ॥

(न्यासविद्या का निरूपण)

'अध्यवसाय' इत्यादि। उपनिषदों में न्यासविद्या नामक ब्रह्मविद्या वर्णित है। यह न्यासविद्या ही शरणागति कहलाती है। श्रीभगवान् निरपेक्ष रक्षक हैं। ऐसा अध्यवसाय ही महाविश्वास है। ऐसे महाविश्वास इत्यादि पाँच अंगों से युक्त ब्रह्मविद्या ही न्यासविद्या है। यह न्यासविद्या भी ब्रह्मविषयक ज्ञान विशेष रूप है। अतः ब्रह्म ज्ञानातिरिक्त मोक्षोपायों का निषेध करने वाले "नान्यः पन्था अयनाय विद्यते" (परम पुरुष ज्ञान को छोड़कर दूसरा कोई मोक्षोपाय नहीं है) इत्यादि श्रुतिवचनों से विरोध नहीं होता है। ब्रह्मविषयक ज्ञानरूप होने से न्यासविद्या भी मोक्षोपाय मानी जा सकती है। न्यासविद्या को मोक्षोपाय मानने पर—

भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवंविधोऽर्जुन ।
ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परंतप ॥

इत्यादि उन गीतावचनों से—जो यह बतलाते हैं कि हे परंतप अर्जुन ! इस प्रकार मैं अनन्य भक्ति के द्वारा ही जाना जा सकता हूँ, तात्विक रूप से देखा जा सकता हूँ, तथा प्राप्त भी किया जा सकता हूँ—विरोध उपस्थित नहीं होता, क्योंकि न्यासविद्या भी भक्ति विशेष ही है। "साधनं भगवत्प्राप्तौ" इत्यादि तीन श्लोकों से शास्त्रकार यह कहते हैं कि श्रीभगवान् की प्राप्ति में श्रीभगवान् ही साधन हैं, ऐसी जो बुद्धि है, वही साध्य भक्ति है, तथा वही प्रपत्ति अर्थात् शरणागति कही जाती है। श्रीभगवत्प्राप्ति में भक्ति ही उपाय है, ऐसी जो बुद्धि है, वही उपाय भक्ति है, अर्थात् उपाय

तस्या अपि हि शब्दान्तरादिभिः सद्विद्यादिभेदवद्भेदे सिद्धे सर्ववेदान्तप्रत्ययन्यायात् सर्वप्रपत्तिप्रकरणपठितगुणोपसंहारेण पौष्कल्ये च सिद्धे "विकल्पोऽविशिष्टफलत्वात्" इति न्यायेन विद्यान्तरसमुच्चयप्रसङ्गाभावः, त्याज्यसमुच्चये विरोधाच्च।

भक्त्यङ्गभूता सा चान्यैव, अभिसन्धिभेदात्। यथा ऐश्वर्यसाधिका भक्तिरपवर्गार्थभक्तिभ्यो भिद्यते, यथा च कर्मस्वरूपाविशेषेऽपि नित्यकाम्य-

बुद्धि से कीजाने वाली भक्ति ही उपाय भक्ति है, इस उपाय भक्ति से वह साध्य भक्ति अर्थात् प्रपत्ति श्रेष्ठ है, उपाय भक्ति प्रारब्ध से व्यतिरिक्त पापों को नष्ट करने में क्षमता रखती है, साध्यभक्ति प्रायः प्रारब्ध को भी नष्ट करने की क्षमता रखती है, जिस प्रकार सद्विद्या और दहरविद्या इत्यादि ब्रह्मविद्यायें शब्दान्तर इत्यादि प्रमाणों से परस्पर भिन्न सिद्ध होती हैं, उसी प्रकार यह न्यासविद्या भी शब्दान्तर इत्यादि प्रमाणों से उपाय भक्ति कही जाने वाली अन्यान्य ब्रह्मविद्याओं से भिन्न सिद्ध होती है। जिस प्रकार अन्यान्य ब्रह्मविद्यायें सर्ववेदान्तप्रत्ययन्याय के अनुसार विविध उपनिषदों में वर्णित ब्रह्मविद्याओं में संज्ञा उपास्यरूप फल एवं विधान में एकता होने से ऐक्य सिद्ध होने पर विभिन्न उपनिषदों में वर्णित गुणों को अपना कर परिपूर्ण होती हैं, उसी प्रकार यह न्यासविद्या भी उसी सर्ववेदान्त प्रत्ययन्याय के अनुसार सर्व प्रपत्तिप्रकरणों में पठित गुणों को अपना कर परिपूर्ण हो जाती है, जिस प्रकार अन्यान्य ब्रह्मविद्याओं में ब्रह्मप्राप्ति रूप फल एक होने से विकल होने से इतर ब्रह्मविद्याओं के साथ समुच्चय नहीं माना जाता है, किंतु यही माना जाता है कि किसी एक ब्रह्मविद्या का अनुष्ठान ही पर्याप्त है, उसी प्रकार शरणागति में भी ब्रह्मप्राप्ति रूप फल देने की क्षमता होने से शरणागति का इतर ब्रह्मविद्याओं के साथ विकल है, अतः इतर ब्रह्मविद्याओं के साथ शरणागति का समुच्चय नहीं होता है। किंच, शरणागति इतर उपायों से अपेक्षा न रखती हुई अभिमत फल का साधन होती है। अतः मोक्षार्थ शरणागति करने वाले साधकों को मोक्ष के साधन इतर उपायों को त्यागना चाहिये। ऐसी स्थिति में त्याज्य इतर उपायों के साथ शरणागति का समुच्चय करने पर शरणागति के निरपेक्षोपायत्त्व में विरोध उपस्थित होगा। इस कारण से भी शरणागति का इतर उपायों से समुच्चय नहीं हो सकता है।

'भक्त्यङ्गभूता' इत्यादि। शंका—भक्तियोगनिष्ठ साधक शरणागति करके भक्तियोग का अनुष्ठान करते हैं? उनके यहाँ शरणागति का अर्थात् न्यासविद्या का भक्तियोग के साथ जो समुच्चय होता है, वह कैसे उपपन्न होगा। समाधान—भक्तियोगनिष्ठ साधकों द्वारा की जानेवाली शरणागति दूसरी है, वह भक्ति का अंग बनती है। यहाँ मोक्षार्थ की जानेवाली स्वतन्त्र शरणागति के विषय में यह कहा गया है कि उसका भक्तियोग इत्यादि साधनों से समुच्चय नहीं होता है। भक्तियोगियों द्वारा की जानेवाली शरणागति स्वतन्त्र मोक्षार्थ शरणागति नहीं, किंतु भक्ति का अंग बनने वाली वह दूसरे प्रकार की शरणागति है, स्वतन्त्र

ज्योतिष्टोमभेदः ।

भक्तिविशेषभूतायास्तस्याः पृथगुपायत्वपरिगणनं कथमिति चेत्, सकृदसकृत्त्वनिरपेक्षत्वसापेक्षत्वादिभेदमाश्रित्येति मन्वीथाः । फलवैषम्याभावे लघूपाये सतिगुरूपायविधानमनर्थकमिति चेन्न, तादृशाध्यवसायादेर्दुष्करत्वेन गौरवाविशेषात् ।

शरणागति भगवत्प्राप्ति विरोधी पापों को नष्ट करने के लिये की जाती है, भक्त्यङ्ग शरणागति भक्तियोग विरोधी पापों को नष्ट करने के लिये की जाती है। यद्यपि दोनों शरणागतियों के अनुष्ठान में साम्य है, तथापि फलाभिसन्धि में भेद होने से ये दोनों शरणागति भिन्न-भिन्न हैं। जिस प्रकार ऐश्वर्य फल को साधने वाला भक्तियोग मोक्षफल देनेवाले भक्तियोग से भिन्न है, तथा जिस प्रकार ज्योतिष्टोम कर्म स्वरूप का अनुष्ठान एक-सा होने पर भी प्रत्यवायपरिहारार्थ किये जानेवाले नित्य ज्योतिष्टोम तथा स्वर्ग फलप्राप्त्यर्थ किये जानेवाले काम्यकर्म ज्योतिष्टोम में भेद होता है, उसी प्रकार प्रकृत में भक्त्यङ्ग शरणागति तथा मोक्षार्थ शरणागति में भेद होता है।

'भक्तिविशेष' इत्यादि। शंका—पहले यह कहा गया है कि शरणागतिरूप न्यासविद्या भी भक्तिविशेष ही है, ऐसी स्थिति में उस न्यासविद्या को भक्तियोग से भिन्न उपाय कैसे माना जा सकता है? समाधान—शरणागतिरूप न्यासविद्या और भक्तियोग में अन्तर होने से शरणागतिरूप न्यासविद्या अलग उपाय मानी गई है। इनमें अन्तर यह है कि भक्तियोग मरणपर्यन्त प्रतिदिन बारंबार करनेयोग्य है, शरणागति न्यासविद्या जीवन में एक ही बार करने योग्य है। किंच, भक्तियोग वर्णाश्रम इत्यादि अंगों की अपेक्षा रखता है, न्यासविद्या वर्णाश्रम धर्मों की अपेक्षा नहीं रखती। यहाँ तक कि भक्तियोग की भी अपेक्षा नहीं रखती। इस अन्तर पर ध्यान देकर न्यासविद्या को भक्तिरूप होने पर भी भक्तियोग से पृथक् उपायरूप में गिना गया है। यह अर्थ ध्यान देने योग्य है। शंका—जब शरणागतिरूप न्यासविद्या और भक्तियोग का मोक्षरूपी फल एक ही है, इनके फल में भेद नहीं है, तब शरणागतिरूप सरलोपाय को छोड़कर कठिनोपाय भक्तियोग में प्रवृत्त होने के लिये कोई भी साधक उत्सुक नहीं होगा, सभी साधक लघूपाय न्यासविद्या में ही प्रवृत्त होंगे, ऐसी स्थिति में भक्तियोगरूपी कठिनोपाय का विधान निरर्थक हो जायगा। इसका क्या उत्तर है? समाधान—यद्यपि न्यासविद्या एकबार कर्तव्य होने से सरलोपाय प्रतीत होती है, तथा भक्तियोग असकृत् कर्तव्य होने से एवं वर्णाश्रमधर्मादि सापेक्ष होने से कठिनोपाय प्रतीत होता है, तथापि प्रकारान्तर से न्यासविद्या कठिनोपाय तथा भक्तियोग सरलोपाय सिद्ध होता है, क्योंकि न्यासविद्या के लिये महाविश्वास इत्यादि अपेक्षित है, जिसको प्राप्त करना अत्यन्त कठिन है, भक्तियोग में वैसे महाविश्वास की आवश्यकता नहीं। इस दृष्टि से देखने पर भक्तियोग सरलोपाय और न्यासविद्या कठिनोपाय सिद्ध होती है। इस प्रकार दोनों में दृष्टिभेद से सरलता एवं कठिनता है, अतः भक्तियोग का विधान मन्द विश्वासी लोगों के लिये सार्थक ही है।

तथोक्तं प्रपत्तिप्रकरणे—"उपायः सुकरः सोऽयं दुष्करश्च मतो मम" इति। यथा च कश्चिन्महता प्रयासेन महीपतेरर्थमासादयति, स्खलने च यथोचितं दण्ड्यते। अपरस्तु अन्तरङ्गसेवाक्षमः क्षोदीयसैव आयासेन तावन्तं तदधिकं चार्थमासादयति, क्षुद्रेषु स्खलितेषु सह्यते, महत्स्वप्यल्पदण्डो भवति। तत्राप्यन्तरङ्गसेवा मन्दभाग्यानां दुर्लभेति चेत्, अत्रापि तथैव। यथोपायभक्तिष्वेव तत्तच्छाखाभेदेन वर्णाश्रमभेदेन चाङ्गभूतानां कर्मणां गुरुलघुतारतम्येऽपि फलमविशिष्टं तथेहापि। कथं तर्हि "अतस्त्वितर-

'तथोक्तम्' इत्यादि। यह अर्थ प्रपत्तिप्रकरण में "उपायः सुकरः सोऽयम्" इस श्लोक से ऐसा कहा गया है कि न्यासविद्यारूप उपाय एक दृष्टि से सुकर है, तथा दूसरी दृष्टि से दुष्कर है। ऐसा मेरा मत है। इससे न्यासविद्या में कठिनता प्रमाणित होती है। यहाँ पर यह दृष्टान्त ध्यान देने योग्य है कि एक पुरुष बहुत परिश्रम करके राजा से धन प्राप्त करता है, तथा भूल-चूक होने पर यथोचित दण्डित होता है, दूसरा मनुष्य—जो राजा की अन्तरङ्ग सेवा करने के लिये अधिकृत है—थोड़े ही परिश्रम करके उतना धन तथा उससे अधिक धन को प्राप्त करता है, क्षुद्र अपराधों में क्षमा का विषय हो जाता है, महान् अपराध करने पर भी अल्प दण्ड का भागी होता है। इस प्रकार राजसेवक मनुष्यों में अन्तर लोक में देखने में आता है, उसी प्रकार ही उपायान्तरनिष्ठ और प्रपत्तिनिष्ठ में अन्तर होता है। प्रश्न—दृष्टान्त में यह देखा जाता है कि मन्दभाग्य वाले पुरुषों को राजा की अन्तरङ्ग सेवा दुर्लभ होती है, अत एव मन्दभाग्य वाले पुरुष राजा की बहिरङ्ग सेवा ही करते हैं। प्रकृत में भी क्या वैसी ही बात है? उत्तर—श्रीभगवान् में महाविश्वास रखकर श्रीभगवान् के शरण में जाना भी अन्तरङ्ग सेवा के समान सबको प्राप्त नहीं हो सकता, महाभाग्य सम्पन्न अधिकारियों को ही यह प्राप्त होता है! दीर्घकाल साध्य तथा प्रतिदिन आवृत्ति करने योग्य उपाय भक्ति में प्रवृत्त सत्पुरुषों को तथा क्षणकालसाध्य सकृत् कर्तव्य शरणागति में प्रवृत्त होनेवाले सत्पुरुषों को भी सायुज्यमुक्ति समानरूप से प्राप्त हो, इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है। उपायभक्ति एवं शरणागति में क्रम से गौरव और लाघव होने पर भी उनसे समान रूप से एक ही प्रकार का फल उसी प्रकार प्राप्त हो सकता है, जिस प्रकार उपायभक्ति में अङ्ग बनने वाले कर्मों के तत्तच्छाखाभेद और वर्णाश्रमभेद के अनुसार गुरु एवं लघु होने पर भी एक प्रकार का ही फल प्राप्त होता है। शंका—यदि गुरु उपाय एवं लघु उपाय एक प्रकार के फल का साधक हो जायँ तो श्रीभाष्य में "अतस्त्वितरज्ज्यायो लिङ्गाच्च" इस ब्रह्मसूत्र की व्याख्या में यह जो कहा गया है कि "भूयोधर्मकाल्पधर्मकयोरतुल्यकार्यत्वात्" इसकी उपपत्ति कैसे लगेगी। उस सूत्र का यह अर्थ है कि आश्रम शून्य होकर रहने की अपेक्षा आश्रमी होकर रहना अच्छा है। आपत्ति के विषय में साधक अनाश्रमी होकर रह सकता है, परन्तु शक्त साधकों को आश्रम अपना करके ही रहना चाहिये, क्योंकि आश्रमयुक्त साधक की ब्रह्मविद्या अधिक धर्मरूपी अंगों से

ज्ज्यायो लिङ्गाच्च" इति सूत्रे "भूयोधर्मकाल्पधर्मकयोरतुल्यकार्यत्वात्" इति भाष्यम्? इत्थम्, एकाधिकारिगोचरमुख्यगौणविषयं हि तत्, अन्यथाऽधिक-धर्मकाश्रमान्तरसूत्रान्तरादिष्वपि फलवैषम्यप्रसङ्गेन तदनुप्रवेशस्य ज्यायस्त्व-प्रसङ्गात्। उपायभक्तौ नित्यनैमित्तिककर्मणां [३०] फलाभिसन्धिरहितकाम्य-

सम्पन्न है, तथा आश्रमशून्य साधक की ब्रह्मविद्या अल्प धर्मरूपी अंगों से सम्पन्न है, अतः न्यूनाधिक अंगों से युक्त ये विद्यायें एकरूप फल का साधन नहीं हो सकती। लिङ्ग अर्थात् स्मृति प्रमाण से भी अनाश्रमित्व से आश्रमित्व श्रेष्ठ सिद्ध होता है। इस प्रसंग में श्रीभाष्य में यह जो कहा गया है कि अधिक धर्मवाली ब्रह्मविद्या तथा अल्प धर्मवाली ब्रह्मविद्या एकरूप फल दे नहीं सकती, यह कैसे उपपन्न होगा? क्योंकि सिद्धान्त में अल्पधर्माङ्गक शरणागति तथा अधिक धर्माङ्गक उपायभक्ति समान फलप्रद मानी जाती है। इस शंका का समाधान यह है कि "भूयोधर्मकाल्पधर्मकयोरतुल्यकार्यत्वात्" इस भाष्य का यही तात्पर्य है कि एक अधिकारी विषय में होनेवाले मुख्यानुष्ठान और गौणानुष्ठान एक प्रकार का फल दे नहीं सकते, उनके फलों में तारतम्य अवश्य होगा। प्रकृत में शक्त अधिकारी का कर्तव्य उपाय तथा अकिंचन अधिकारी का कर्तव्य शरणागति विभिन्न अधिकारी के प्रति विहित होने से समान फल दे सकती हैं। इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है। यदि इस प्रकार इस भाष्य का तात्पर्य न माना जाय तो यह दोष उपस्थित होगा कि अधिक धर्म वाले आश्रम और अल्प धर्मवाले आश्रम तथा अधिक धर्म वाले सूत्र एवं अल्प धर्म वाले सूत्रों के विषय में यह मानना होगा कि इनमें फल तारतम्य होता है, ऐसी स्थिति में अधिक धर्म वाले आश्रमान्तर और सूत्रान्तर में प्रवेश को भी श्रेष्ठ मानना पड़ेगा, यह सर्वथा अनुचित है। इस दोष के निवारणार्थ यही मानना चाहिये कि उपर्युक्त भाष्य एक अधिकारी के विषय में होने वाले गौण और मुख्य के विषय में प्रवृत्त है। उपाय भक्ति में नित्य, नैमित्तिक कर्म तथा [३०] फला-भिसन्धि रहित काम्य कर्मों का अनुष्ठान इसलिये होता है कि वे उपायभक्ति का अंग है।

३०. यहाँ पर यह शंका और समाधान ध्यान देने योग्य है। शंका—यहाँ पर यह जो कहा गया है कि फलाभिसन्धिरहित काम्यकर्म भी विद्या का अंग है। यह कथन समीचीन नहीं हैं, क्योंकि "तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति, यज्ञेन दानेन तपसानाशकेन" इस श्रुतिवचन से—जिसका अर्थ यह है कि ब्राह्मण वेदानुवचन, यज्ञदान, तपस्या और अनशन के द्वारा उपर्युक्त इस ब्रह्म को जानना चाहते हैं—ब्रह्मविद्या के प्रति नित्य और नैमित्तिक कर्मों का ही अंगत्व सिद्ध होता है, काम्यकर्मों का अंगत्व सिद्ध नहीं होता है, क्योंकि नित्य और नैमित्तिक कर्मों का फल पापक्षय है। यह ब्रह्मविद्या के लिये अवश्य अपेक्षित है। अत एव नित्य और नैमित्तिक कर्म पापक्षय कराते हुए ब्रह्मविद्या का अंग बन सकते हैं। परन्तु काम्यकर्म अंग बनने योग्य नहीं, क्योंकि काम्यकर्म जिन स्वर्ग इत्यादि फलों को देने वाले हैं, वे स्वर्ग इत्यादि ब्रह्मविद्या के लिये अपेक्षित नहीं हैं। अत एव काम्यकर्म स्वर्गादि फल के द्वारा ब्रह्मविद्या के सहायक नहीं हो सकते। किंच, यदि

काम्यकर्म भी ब्रह्मविद्या के अंग माने जाँय तो यह कल्पना करनी पड़ेगी कि काम्यकर्म दूसरे ही किसी प्रकार से ब्रह्मविद्या के उपकारक होते है, स्वर्गादि के द्वारा नहीं। इस प्रकार की कल्पना मानने पर अवश्य गौरव दोष होगा। पूर्वमीमांसा में यह मानी हुई बात है कि याग दो प्रकारके होते हैं (१) प्रकृति और (२) विकृति। जिन यागों में संपूर्ण अंगों का वर्णन है, वे प्रकृति याग कहलाते हैं। जिन यागों में संपूर्ण अंगों का वर्णन नहीं है, अत एव प्रकृतियाग से अंगों को लेना पड़ता है, वे विकृतियाग हैं। प्रकृति याग में उपकार करनेवाले जिन अंगों को विकृति याग में अतिदेश होता है, वें अंग विकृति याग में किस प्रकार से उपकार करते हैं। ऐसी जिज्ञासा होने पर यही माना जाता है कि वे अंग प्रकृति याग में जिस प्रकार से उपकार करते हैं, उसी प्रकार से ही विकृति याग में भी उपकार करते हैं। यह नहीं माना जाता कि वे विकृति याग में दूसरे प्रकार से उपकार करते हैं। मीमांसा निर्णीत इस न्याय के अनुसार ब्रह्मज्ञान में विनियुक्त होने वाले यज्ञादि के विषय में भी यही मानना उचित है कि वे उस पापक्षय के द्वारा ही—जो नित्य, नैमित्तिक कर्मों से हुआ करता है—ब्रह्मविद्या का उपकार करते हैं। पापक्षय को छोड़ कर दूसरे किसी प्रकार से नित्य, नैमित्तिक और काम्यकर्म ब्रह्मविद्या का उपकार करते हैं। ऐसी कल्पना करना गौरव दोष से दूषित है। ऐसी स्थिति में यही मानना उचित है कि "यज्ञेन दानेन" इत्यादि श्रुतियों से नित्य और नैमित्तिक कर्मों का ही विद्यांगत्व सिद्ध होता है, काम्य कर्मों का विद्यांगत्व सिद्ध नहीं होता है। मूलग्रन्थ में फल कामना-रहित काम्यकर्मों का भी जो विद्यांगत्व वर्णित है, वह कैसे संगत होगा। इस शंका का समाधान यह है कि यज्ञ इत्यादि शब्द काम्य कर्मों को भी बतला सकते हैं। अतः "यज्ञेन दानेन" इत्यादि श्रुतियों के अनुसार फलकामना रहित काम्य कर्मों का भी विद्यांगत्व सिद्ध होगा ही। इसमें पूर्वमीमांसा से कोई विरोध नहीं है। पूर्वमीमांसा में यह जो कहा गया है कि प्रकृति याग से विकृति याग में अंगों का अतिदेश होने पर अंगों द्वारा प्रकृति याग में होनेवाले उपकारों का ही विकृति याग में मानना चाहिये। वहाँ पर यह अर्थ ध्यान देने योग्य है कि प्रकृति याग में होनेवाले उपकारों का ही सर्वप्रथम विकृति याग में अतिदेश होता है, बाद उपकारक उन अंगों का अतिदेश होता है। अत एव वे अंग उन्हीं उपकारों को—उन अंगों ने प्रकृति याग में जिन उपकारों को किया था—करते हुए ही विकृति याग का सहायक होते हैं। प्रकृति याग से अंगों का अतिदेश होने के बाद वहाँ उपकार की कल्पना की जाती हो, ऐसी बात नहीं है। अत एव प्रकृति याग में किये जानेवाले उपकारों से व्यतिरिक्त उपकारों की वहाँ कल्पना नहीं की जाती हैं। प्रकृत में वैसी बात नहीं है क्योंकि प्रकृति में "यज्ञेन दानेन" इत्यादि श्रुति से सभी यज्ञ ब्रह्मविद्या के अंग रूप में विनियुक्त होते हैं। बाद यह विचार कि वे किस प्रकार का उपकार करते हुए ब्रह्मविद्या का अंग बनते हैं—उपस्थित होने पर उसी प्रकार के उपकार का ही कल्पना चाहिये जो विनियुक्त

कर्मणां चाङ्गत्वेनानुष्ठानं न पुनः स्वातन्त्र्येण । निषिद्धवर्जनं द्वयोरपि भक्त्योः समम् । साध्यभक्तौ तु काम्यानां स्वरूपतोऽपि त्यागः, न तु नित्यानाम् । अङ्गिनः प्रहाणात् तेषामपि तदङ्गानां परित्याग एवेति चेन्न, स्वतन्त्राधिकारानपायात् । तदेतदखिलम्—"उपायापायसंत्यागी मध्यमां वृत्तिमास्थितः" इत्यादिभिर्विशदमवगन्तव्यम् ।

अंग होने के कारण उसका अनुष्ठान होता है, उनको स्वतन्त्र मानकर नहीं। उपायभक्ति अर्थात् भक्तियोग और साध्यभक्ति अर्थात् शरणागति इन दोनों भक्तियों में निषिद्ध त्याग समानरूप से कर्तव्य है। भक्त एवं प्रपन्न को निषिद्ध कर्मों को त्याग देना चाहिये। साध्य-भक्ति शरणागति में यह विशेषता ध्यान देने योग्य है कि शरणागतिनिष्ठ साधकों को काम्य कर्मों को स्वरूपतः त्याग देना चाहिये, अर्थात् किसी प्रकार से भी काम्य कर्मों को करना ही नहीं चाहिये, परंतु नित्य और नैमित्तिक धर्मों को त्यागना नहीं चाहिये, किन्तु करना चाहिये। प्रश्न—नित्य और नैमित्तिक कर्म अङ्ग हैं, उपायभक्ति अङ्गी है, साध्यभक्तिनिष्ठ शरणागत को उपाय भक्ति को त्यागना पड़ता है, ऐसी स्थिति में उसके अङ्ग नित्य-नैमित्तिक धर्मों को भी त्याग देना ही चाहिये। उनका अनुष्ठान शरणागत को करना चाहिये, यह कैसे माना जा सकता है? उत्तर—शरणागत उपायभक्ति त्यागी होने से उपायभक्ति के अंग रूप में भले शरणागत को नित्य-नैमित्तिक धर्मों के अनुष्ठान की आवश्यकता न हो, तथापि "विहितत्वाच्चाश्रमकर्मापि" इस सूत्रोक्त न्याय से नित्य-नैमित्तिक धर्म आश्रम धर्म रूप में विहित होने के कारण आश्रम धर्म रूप में शरणागत को भी नित्य-नैमित्तिक धर्मों को करना ही चाहिये। यह स्वतन्त्राधिकार अन्यान्य आश्रम निष्ठों के समान आश्रमनिष्ठ शरणागत से भी नहीं हटता है! ये सभी अर्थ "उपायापायसंत्यागी मध्यमां वृत्तिमास्थितः" इत्यादि प्रमाणों से विशद जानने योग्य है। उस वचन में शरणागत के प्रति यह कहा गया है कि शरणागत कर्मयोग इत्यादि उपाय और निषिद्ध कर्मरूपी अपायों को त्यागता हुआ मध्यम-रीति का आश्रय लेकर जीवनयापन करे।

नित्य, नैमित्तिक और काम्ययज्ञ इत्यादि सभी अंगों में साधारण हो। पापक्षय के द्वारा उपकार करना भले नित्य और नैमित्तिक यज्ञ आदि में संगत हो, परन्तु वह काम्य कर्मों में संगत नहीं होता है। अतः यह मानना उचित है कि नित्य, नैमित्तिक और काम्य कर्म दूसरे ही प्रकार से ब्रह्मविद्या का उपकार करते हुए ब्रह्मविद्या का अंग बनते हैं। यदि यहाँ पापक्षय के द्वारा नित्य, नैमित्तिक कर्मों का ही विद्यांग रूप में विनि-योग माना जाता तो "यज्ञेन दानेन" इत्यादि विनियोगविधि व्यर्थ हो जायगी, क्योंकि नित्य, नैमित्तिक कर्मों से पाप का क्षय तथा उससे ज्ञान की उत्पत्ति इत्यादि अर्थ प्रमाणा-न्तरसे ही सिद्ध है। अतः यहाँ पर नित्य, नैमित्तिक और काम्य कर्मों का ब्रह्मविद्यांगरूप में विनियोग मानना त्रितय साधारण उपकारप्रकारविशेष मानना ही उचित है।

यत्तु—केचित् परित्यक्तसकलवर्णाश्रमधर्माः संवर्तभरतविदुरादयो ब्रह्मविदः संचरन्तीति यथेष्टाचरणकौतुकिनां प्रलपितम्, तदसत्, [३१]तत्तत्प्रकरणेष्वेव जडवदाचरणज्ञानाभिसन्ध्यादिमात्रप्रतिपादनपरत्वनिर्णयात्, "बाल्येन तिष्ठासेत्", "जडवल्लोकमाचरेत्", "सतां मार्गमदूषयन्" इत्यादीनां पर्यालोचनात्। बाल्यं च शक्तिविद्याभिजनाद्युत्कर्षाणां सतामनाविष्करणमेव न तु कामचारवादभक्षत्वादि। तथा च सूत्राणि—"अनाविष्कुर्वन्नन्वयात्",

'यत्तु केचित्'। स्वेच्छाचार में रुचि रखने वाले कई वादियों का यह प्रलाप है कि संवर्त, भरत और विदुर इत्यादि अनेक ब्रह्मज्ञानी साधक संपूर्ण वर्णाश्रम धर्मों को त्यागकर मनमानी आचरण करते हुए संचार करते रहे, यह अर्थ उनके चरित्रों का प्रतिपादन करने वाले पुराणों के प्रकरणों में व्यक्त है, अतः ब्रह्मज्ञानी हमलोगों को भी स्वेच्छाचार उचित है। उनका यह प्रलाप निर्मूल होने से सर्वथा असमीचीन है, क्योंकि उन[३१]प्रकरणों पर ध्यान देने पर उनका इसी अर्थ को बतलाने में ही तात्पर्य निर्णीत होता है कि जडों के समान आचरण करने पर जनता हमें जड पुरुष मानकर अनादर एवं अपमान करेगी, हमारी आत्मशक्ति का क्षय नहीं होगा, हम लोगों को ज्ञान परिपक्व होगा, यह समझकर ही संवर्त इत्यादि ब्रह्मज्ञानी जड और मूकों के समान व्यवहार करते थे। इसमें कोई प्रमाण नहीं है कि वे अकृत्यकरण और कृत्याकरण में रत थे तथा स्वेच्छाचारी थे। "बाल्येन तिष्ठासेत्", "जडवल्लोकमाचरेत्" और "सतां मार्गमदूषयन्" इत्यादि वचनों के अर्थ पर ध्यान देने पर इसी निर्णय में ही पहुँचना पड़ता है। इन वचनों का यह अर्थ है कि ब्रह्मज्ञानी बालभाव से रहने की इच्छा करे, जडों के समान बनकर लोक में व्यवहार करे, सत्पुरुषों के मार्ग में दोष नहीं पहुचाते हुए उसका अनुसरण करे उस पर दोष न आने दे। यहाँ पर बालभाव से रहने की जो बात कही गई है, उसका भाव यही है कि शक्ति, विद्या और सत्कुल में जन्म इत्यादि के कारण अपने में होने वाले उत्कर्षों को ब्रह्मज्ञानी साधक प्रकाशित न करे। उसका यह भाव नहीं कि ब्रह्मज्ञानी साधक बालकों के समान मनमानी आचरण-भाषण और भोजन इत्यादि करे। यह अर्थ "अनाविष्कुर्वन्नन्वयात्", "सर्वान्नानुमतिश्च प्राणात्यये तद्दर्शनात्", "शब्दश्चातोऽकामकारे"

---

३१. उन प्रकरणों के ये वचन यहाँ ध्यान देने योग्य हैं कि "संमाननं परां हानिं योगर्द्धेः कुरुते यतः। जनेनावमतो योगी योगसिद्धिं च विन्दति॥ तस्माच्चरेत वै योगी सतां वृत्तिमदूषयन्। जना यथाऽवमन्येरन् गच्छेयुर्नैव संगतिम्॥ हिरण्यगर्भवचनं विचिन्त्येत्थं महामतिः। आत्मानं दर्शयामास जडोन्मत्ताकृतिं जने॥" अर्थ—जनता का सम्मान योगवृद्धि में बहुत हानि करा देता है। जनता के द्वारा अपमानित होने पर योगी योगसिद्धि को प्राप्त होता है। अतः योगी सन्तों के मार्ग को दूषित न करता हुआ ऐसा आचरण करे कि जनता अपमानित करें तथा संग न करे। इस प्रकार के हिरण्यगर्भ वचन को ध्यान में रखकर महाबुद्धिसंपन्न वह जडभरत जी जड और उन्मत्त के समान बनकर जनता को दर्शन देते थे।

"सर्वान्नानुमतिश्च प्राणात्यये तद्दर्शनात्", "शब्दश्चातोऽकामकारे" इत्यादीनि। अन्यथा—"स खल्वेवं वर्तयन् यावदायुषं ब्रह्मलोकमभिसंपद्यते"[३२] "नाविरतो दुश्चरितात्", "वर्णाश्रमाचारवता" इत्यादिश्रुतिस्मृतिशतप्रकोपप्रसङ्गः।

(उत्तरपूर्वाघयोरश्लेषविनाशप्रकारनिरूपणम्)

कथं तर्हि उत्तरपूर्वाघयोरश्लेषविनाशौ वाच्यौ ? इत्थम्; समधिगत-

इत्यादि सूत्रों में वर्णित है। इन सूत्रों का यह अर्थ है कि ब्रह्मज्ञानी साधक अपने माहात्म्य का आविष्कार न करता हुआ रहा करे, क्योंकि "बाल्येन तिष्ठासेत्" इस विधि में वही बाल्य शब्दार्थ होकर अन्वय पा सकता है। ब्रह्मज्ञानी के लिये प्राणनाश का प्रसङ्ग उपस्थित होने पर सबका अन्न खाने के लिये शास्त्रों में अनुमति दी जाती है, क्योंकि "तद्दर्शनात्" ब्रह्मज्ञानियों में अग्रेसर उषस्ति को भी वैसे प्रसङ्ग में ही अभक्ष्यभक्षण में प्रवृत्ति शास्त्रों में देखी गई है। जब प्राणनाश का प्रसङ्ग उपस्थित होने पर ही ब्रह्मज्ञानी को सबका अन्न खाने का सिद्धान्त शास्त्रों में वर्णित है, अत एव शास्त्रों में स्वेच्छाचार का निषेध करने वाले "तस्माद् ब्राह्मणः सुरां न पिबेत्" (इसलिये ब्राह्मण मद्यपान न करे) इत्यादि वचन पाये जाते हैं। यदि उपर्युक्त अर्थ न माना जाय तो "स खल्वेवं वर्तयन् यावदायुषं ब्रह्मलोकमभिसंपद्यते", "नाविरतो दुश्चरितात्", "वर्णाश्रमाचारवता" इत्यादि सैकड़ों श्रुति-स्मृति वचनों से विरोध उपस्थित होगा। उपर्युक्त वचनों का यह अर्थ है कि जो साधक इस प्रकार आयुपर्यन्त सदाचाररत होकर साधनानुष्ठान करता है, वही परब्रह्म परमात्मा के दिव्यधाम में पहुँचता है। जो साधक दुराचार से विरत नहीं है, वह ब्रह्मज्ञान के द्वारा परमात्मा को प्राप्त नहीं कर सकता। वर्णाश्रम धर्मों का पालन करने वाले पुरुष के द्वारा ही परम पुरुष श्रीभगवान् को प्राप्त हो सकते हैं, श्रीभगवान् को प्रसन्न करने के लिये वर्णाश्रम धर्मों को छोड़कर दूसरा कोई साधन नहीं है। इन श्रुतिस्मृतिवचनों से विरोध न हो, तदर्थ यही भावना चाहिये कि अपने माहात्म्य का अनाविष्कार ही श्रुति में बाल्यशब्द से कहा गया है।

(ब्रह्मज्ञानी के उत्तरपूर्व पापों का अश्लेष एवं विनाश)

'कथं तर्हि' इत्यादि। यदि ब्रह्मवित् साधक के द्वारा पाप बन जाने की संभावना है तो शास्त्रों में ब्रह्मवित् साधक के पूर्व पापों का नाश तथा उत्तर पापों का लेपाभाव जो कहा गया है, उसका निर्वाह कैसे हो ? उसका निर्वाह इस प्रकार करना चाहिए कि ब्रह्मविद्यानिष्ठ

---

३२. पूरे वचन का स्वरूप यह है कि "नाविरतो दुश्चरितान्नाशान्तो नासमाहितः। नाशान्तमानसो वापि प्रज्ञानेनैनमाप्नुयात्॥ "वर्णाश्रमाचारवता पुरुषेण परः पुमान्। विष्णुराराध्यते पन्था नान्यस्तत्तोषकारकः॥" प्रथम वचन का यह अर्थ है कि जो साधक दुश्चरित से विरत नहीं है, शान्त नहीं है, समाहित नहीं, तथा जिसका मन शान्त नहीं है, ऐसे साधक ज्ञान से परमात्मा को प्राप्त नहीं कर सकते।

विद्यानां भुक्तफलकृतप्रायश्चित्तप्रारब्धकर्मव्यतिरिक्तं प्राचीनं कर्म उपाय-प्रभावादेवाग्निप्रोतेषीकतूलवत् प्रदूयते। उत्तरं चाबुद्धिपूर्वकं पुष्करपलाश आप इव न श्लिष्यति। पुण्येऽपि विद्यानुकूलव्यतिरिक्तांशस्य सुखहेतुत्वेऽपि मोक्षविरोधित्वाविशेषादनिष्टफलतया पापशब्दाभिलप्यस्याश्लेषविनाशावेव। "नाभुक्तं क्षीयते कर्म" इत्यादिकं तु विद्याभिन्नविषयम्। प्रारब्धं तु भोगेनैव क्षपणीयम्। सूत्रं च—"भोगेन त्वितरे क्षपयित्वाऽथ संपद्यते" इति। प्रारब्ध-कर्मणां न तद्देहपातावधिकत्वनियमः; कर्मणां विचित्रफलत्वात्। एतद्देहाव-

साधकों के कई प्राचीन पाप, फल भोगने से नष्ट हो जाते हैं, कई प्राचीन पाप प्रायश्चित्त से नष्ट हो जाते हैं। इस प्रकार कई पाप नष्ट हो जाते हैं। प्रारब्ध कर्मो का नाश फल भोगने पर ही होगा, अन्यथा नहीं। इस प्रकार जिन कर्मों का फल भोगा गया, अथवा जिन पापों के लिये प्रायश्चित्त किया गया, तथा जो प्रारब्ध कर्म हैं, इन सबको छोड़ कर अवशिष्ट जितने प्राचीन संचित कर्म हैं, वे ब्रह्म विद्यारूपी उपाय के प्रभाव से इस प्रकार नष्ट हो जाते हैं, जिस प्रकार अग्नि में डाले गये इषीका तृण या तूल जल जाते हैं। ब्रह्मविद्या के उत्तरकाल में जो पाप बिना सोचे समझे प्रमाद से अनुष्ठित होते हैं, उनसे साधक उसी प्रकार अलिप्त रहता है, जिस प्रकार कमलपत्र जल से अलिप्त रहता है। इस प्रकार पूर्वोत्तर पापों का विनाश एवं अश्लेष होता है, पूर्वोत्तर पुण्यों में जो अंश विद्या के लिये अनुकूल होंगे वे विद्या को निष्पन्न करके सफल हो जाते हैं, उनका अश्लेष एवं विनाश नहीं होता है, किन्तु विद्यानुकूल पुण्यों को छोड़कर जितने पूर्वोत्तर पुण्य होंगे, वे अवश्य सुख का हेतु हो सकते हैं, वे सांसारी सुख के हेतु होने से मोक्ष के विरोधी हैं। जिस प्रकार दुःख-भोग कराने वाले पाप मोक्ष के विरोधी हैं, उसी प्रकार सुखफल देने वाला पुण्य भी मोक्ष का विरोधी है। इस प्रकार मुमुक्षु के विषय में पुण्य भी अनिष्टफलप्रद होने से पाप कहे जा सकते हैं, अतः मुमुक्षु के पूर्वोत्तर पुण्य-पापों का भी अश्लेष और विनाश ही होता है, ब्रह्मवित् साधक को उन्हें भोगना नहीं पड़ता है। 'नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि' यह जो वचन है, जिसका अर्थ यह है कि सैकड़ों कल्पकोटि बीतने पर भी बिना भोगे कर्म नष्ट नहीं होता। उस वचन का यही तात्पर्य है कि कर्म विद्याभिन्न साधनों से नष्ट नहीं किये जा सकते हैं। अतः ब्रह्मविद्या से उनका नाश हो सकता है, इसमें कोई दोष नहीं है। प्रारब्ध कर्मों को भोग के द्वारा ही नष्ट करना होगा। अत एव सूत्रकारने यह कहा है कि 'भोगेन त्वित-रे क्षपयित्वाऽथ संपद्यते'। अर्थ—इतर अर्थात् संचित से भिन्न प्रारब्ध पुण्य-पापों के भोग से नष्ट करके ही साधक ब्रह्म को प्राप्त करता है। प्रारब्ध कर्मों के विषय में यह कोई नियम नहीं है कि जिस शरीर में विद्या सिद्ध होती है, उस शरीर के पतन तक ही वे बने रहते हों, परन्तु अन्यान्य देहों तक भी वे बने रह सकते हैं, अन्यान्य शरीरों में उनका फल भोग संभावित है, क्योंकि कर्म विचित्र फल देने वाले हुआ करते हैं। कई कर्म एक शरीर देते हैं, तथा कई कर्म अनेक शरीर देते हैं। जो शरणागत इस शरीर के अवसान

सान एवेति न्यस्तभरस्य तु तस्य तद्देहपातावधिकत्वमेव; "यावन्न विमोक्ष्येऽथ संपत्स्ये" इत्यस्यापि प्रारब्धतत्तत्कर्मफलपर्यवसानविषयत्वात् "अस्माच्छरीरात् समुत्थाय" इत्यादेरप्यन्तिमशरीरविषयत्वात् । अत एव "यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणाम्" इति सूत्रम् । एतेनान्तिमशरीरनिवृत्तौ देशकालनियमाभावोऽपि सिद्धः । सूत्राणि—"निशि नेति चेन्न, संबन्धस्य यावद्देहभावित्वाद्दर्शयति च", "अतश्चायनेऽपि दक्षिणे" इत्यादीनि ।

में ही मोक्ष प्राप्त करने की इच्छा से श्रीभगवान् के चरणों में अपनी रक्षा के भार को समर्पित कर देता है, उस शरणागत को उस देह के पतन तक ही संसार में रहना होगा । उस शरीर का पतन होते ही वह मुक्त हो जायगा । उसके अनेक जन्मप्रद प्रारब्ध भी नष्ट हो जाते हैं । शरणागति का ही ऐसा प्रभाव है । उपाय भक्ति का ऐसा प्रभाव नहीं है, उपायभक्तिनिष्ठ साधक प्रारब्ध के द्वारा मिलने वाले सभी शरीरों को प्राप्त कर उन देहों में पूर्णरीति से प्रारब्ध कर्म फलों को भोग कर ही मुक्त होते हैं । 'तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ संपत्स्ये' इस श्रुति वचन का अर्थ यही है कि ब्रह्मवित् साधक को ब्रह्म प्राप्ति में तब तक विलम्ब होता है, जब तक वह प्रारब्ध कर्मों से नहीं छूटता है, प्रारब्ध कर्मों से छूटते ही वह परब्रह्म को प्राप्त कर लेगा । इस वचन का भी यह बतलाने में ही तात्पर्य है कि प्रारब्ध कर्म फलों को पूर्णरूप से भोगने के बाद ही उपाय भक्ति निष्ठों को ब्रह्म प्राप्ति होती है । यह दूसरा श्रुतिवचन है कि 'अस्माच्छरीरात् समुत्थाय परं ज्योतिरुपसंपद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते '। अर्थ—ब्रह्मविद्यानिष्ठ साधक इस शरीर से निकलकर परज्योति परमात्मा को प्राप्त कर स्वरूपाविर्भाव को प्राप्त होता है । यहाँ पर 'अस्माच्छरीरात्' इन पदों से वह शरीर विवक्षित नहीं है, जिस शरीर में विद्या का प्रारम्भ होता है, क्योंकि एक शरीर में विद्या का आरम्भ होने पर भी यदि उस साधक को प्रारब्ध कर्म फल स्वरूप अनेक शरीरों को धारण करना पड़ेगा तो उस साधक को अनेक शरीरों को धारण कर अन्तिम शरीर के अवसान में ही परब्रह्म को प्राप्त करना होगा, विद्या प्रारम्भ के शरीर के अवसान में ही ब्रह्म प्राप्ति नहीं होगी । अतः 'अस्माच्छरीरात्' इन पदों से वह शरीर ही विवक्षित होती है, जो प्रारब्ध कर्मस्वरूप उत्पन्न होने वाले शरीरों में अन्तिम है । उस अन्तिम शरीर के अवसान में वह ब्रह्म को प्राप्त होगा । अत एव 'यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणाम्' ऐसा सूत्रकारने कहा है । अर्थ—आधिकारिक पुरुषों को प्रारब्ध फलस्वरूप प्राप्त अधिकार के अवसान तक संसार में रहना होगा । इससे यह फलित होता है कि प्रारब्धकर्म फलस्वरूप मिलने वाले शरीरों में अन्तिम शरीर के अवसान के बाद ही उपाय भक्तिनिष्ठों को मोक्ष प्राप्त होगा । इससे यह भी सिद्ध होता है कि अन्तिम शरीर की निवृत्ति में देशकाल नियम नहीं है, किसी भी देश तथा किसी भी काल में अन्तिम शरीर निवृत्त हो सकता है । इस विषय में 'निशि नेति चेन्न, सम्बन्धस्य यावद्देहभावित्वाद्दर्शयति च', 'अतश्चायनेऽपि दक्षिणे' इत्यादि ब्रह्मसूत्र प्रमाण हैं । अर्थ —रात्रि में मरने वाले साधक की ब्रह्मप्राप्ति नहीं होगी, क्योंकि रात्रि-मरण

एवं बुद्धिपूर्वमुत्तरमपि भोगेन प्रायश्चित्तेन वा क्षपणीयम् । न चैष प्रायशो विद्यानुकूलं पुण्यं पापं च बुद्धिपूर्वकं करोति; फलाभिसन्धियुक्तपुण्यस्य च विद्याविरोधित्वात्, फलान्तरेषु च विरक्तत्वात्, पापे चेश्वराज्ञातिलङ्घन-भयात् । यदि च कदाचिद् बुद्धिपूर्वकं करोति, तदा भीतः स्वयमेव तत्तदुचितं प्रायश्चित्तं करोति । अथ प्रमादात् तदपि न करोति, तदापि प्रारब्धकर्मपर्य-वसानात् प्रागेव तत्तत्कर्म यथाकथञ्चित् फलति, न तु स्वयमेव जन्मादि-प्रयोजकं भवति । अथ च जन्मादिहेतुरेव कर्मविशेषः शापादिर्वोपनिपतितः, तदा तेन तत् प्रसज्यत एव । तथापि निस्पन्नस्योपायस्य न शैथिल्यम् । स तु प्रारब्धकर्मण इवैतस्यापि पर्यवसाने संसारं निवर्तयति । न च पुनरुत्तरो-त्तरकर्मकरणात् संसाराविच्छेद इति वाच्यम्, शास्त्रविरोधात्, निष्पन्नस्यो-

शास्त्रों में निन्दित है, ऐसी शंका नहीं करनी चाहिये, क्योंकि प्रारब्ध कर्म अन्तिम शरीर तक ही रह सकता है, यदि रात्रि में अन्तिम शरीर छूटे तो साधक को अनन्तर ब्रह्म प्राप्ति होनी ही चाहिये । 'तस्य तावदेव चिरम्' इत्यादि श्रुतिवचन भी इस अर्थ को स्पष्ट बतलाता है । अत एव दक्षिणायन में अन्तिम शरीर छूटने पर भी उस साधक को ब्रह्म प्राप्ति अवश्य होगी । जिस प्रकार प्रारब्ध कर्म को भोग के द्वारा नष्ट करना पड़ता है, उसी प्रकार ब्रह्मविद्या-निष्ठ साधक के द्वारा विद्यारम्भ के बाद बुद्धिपूर्वक अनुष्ठित कर्मों को भी भोग अथवा प्रायश्चित्त से नष्ट करना होगा । इस प्रकार उनको नष्ट करके ही वह साधक ब्रह्म को प्राप्त कर सकता है, अन्यथा नहीं । यहाँ यह अर्थ ध्यान देने योग्य है कि ब्रह्मविद्यानिष्ठ साधक बुद्धिपूर्वक ऐसे पुण्य को—जो ब्रह्मविद्या के अनुकूल नहीं है—तथा पाप को भी प्रायशः नहीं करेगा, क्योंकि फलाभिसन्धि से किया जाने वाला पुण्य विद्या का विरोधी है, यह साधक श्रीभगवत्प्राप्ति को छोड़कर इतर फलों से विरक्त होने से उस पुण्य को करेगा ही नहीं तो ईश्वर की आज्ञा का उल्लङ्घन होगा, यह समझकर पाप नहीं करेगा । यदि कभी बुद्धि-पूर्वक पाप कर दे तो तब भयभीत होकर उसका उचित प्रायश्चित कर देगा । यदि कोई साधक प्रमाद से प्रायश्चित न करे तो वैसे प्रसङ्ग में भी वह कर्म प्रारब्ध कर्म समाप्त होने के पूर्व ही किसी न किसी तरह से फलित हो जायगा, वह प्रारब्धांश की सहायता न लेकर स्वयं ही जन्मादि का हेतु नहीं बनेगा । यदि जन्मादि का कारण बनने वाला कोई कर्म उस साधक से बन जाय तथा शाप आदि उपस्थित हो जाय तो उस कर्म तथा शापादि के प्रभाव से अवश्य जन्मादि प्राप्त होगा ही । तो भी निष्पन्न उपाय शिथिल नहीं होगा । वह उसी प्रकार ऐसे कर्म तथा शापादि के पर्यवसान में संसार को दूर कर देगा, जिस प्रकार वह प्रारब्ध की समाप्ति में संसार को दूर कर देता है । यह शंका—कि क्या इस प्रकार उत्तरोत्तर कर्म बनते रहने से संसार का उच्छेद न हो सकेगा—नहीं करनी चाहिये, क्योंकि इस शास्त्र से जो यह बतलाता है कि मोक्ष साधन अवश्य मोक्षफल में पर्यवसित होता है—विरोध उपस्थित

पासनस्य निष्फलत्वप्रसङ्गात् । सूत्राभिप्रेतं चैतत्—"एवं मुक्तिफलानियमस्तदवस्थावधृतेस्तदवस्थावधृतेः" इति । इदं च सूत्रं विद्याङ्गकर्मविषयमपि विद्यायां तुल्यन्यायतयाऽनुसन्धेयम् ।

नन्वेवं समस्तकर्मप्रलये साधुपापकृत्ययोर्हानं सुहृद्द्विषदुपायनं च कथं घटते ? तथाहि—न तावत्पूर्वकृतयोः; तत्र केषाञ्चित् कर्मणां दत्तफलत्वात्, केषाञ्चित् प्रायश्चित्तविद्याभ्यां विनष्टत्वात्, फलवत् तयोरपि कर्मस्वरूपनिवर्तकत्वात्, केषाञ्चित् प्रारब्धफलानां भोगेनैव क्षपितत्वात्, एवमुत्तरकृतानामबुद्धिपूर्वकाणां चाश्लिष्टत्वात्, विद्यानुकूलानां च विद्ययैव फलभूतया

होगा, तथा निष्पन्न उपासन रूपी उपाय निष्फल होगा, जो अयुक्त है। यह अर्थ "एवं-मुक्तिफलानियमस्तदवस्थावधृतेस्तदवस्थावधृतेः" इस ब्रह्मसूत्र को अभिप्रेत है। यद्यपि इस सूत्र का अर्थ इस प्रकार किया गया है कि जिस प्रकार मोक्षातिरिक्त फल देनेवाली विद्याओं के विषय में यह नियम नहीं कि वे उसी ही जन्म में उत्पन्न हो जाँय, उसी प्रकार विद्याङ्ग कर्म अनुष्ठित होने पर भी मुक्तिफल देने वाली विद्याओं के विषय में भी यह नियम नहीं है कि वे भी उसी ही जन्म में उत्पन्न हो जाँय, क्योंकि सर्वत्र प्रतिबन्धक का अभाव भी अपेक्षित है, प्रतिबन्धक का अभाव होने पर ही कारणों से विद्या इत्यादि कार्य उत्पन्न हो सकते हैं, अन्यथा नहीं। इस प्रकार विद्याङ्ग कर्मों से विद्या की उत्पत्ति में नियम नहीं है, ऐसा ही इस सूत्र का अर्थ किया गया है, तथापि उपर्युक्त न्याय के अनुसार यह भी माना जा सकता है कि प्रतिबन्धक होने पर विद्या विलम्ब से फलित होगी, तथा प्रतिबन्धक न होने पर विद्या शीघ्र फलित होगी। यह अर्थ भी इस सूत्र का अभिप्रेत हो इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है।

'नन्वेवम्' इत्यादि। यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि इस प्रकार ब्रह्मवित् साधक के संपूर्ण कर्म नष्ट हो जाते तो उपनिषदों में "तत्सुकृतदुष्कृते धुनुते, तस्य प्रिया ज्ञातयः सुकृतमुपयन्ति अप्रिया दुष्कृतम्", "तस्य पुत्रा दायमुपहरन्ति सुहृदः साधुकृत्यां द्विषन्तः पापकृत्याम्" इत्यादि वचनों में वर्णित ये अर्थ—कि ब्रह्मविद्यानिष्ठ साधक पुण्य पापों को त्याग देता है, उसके प्रिय ज्ञाति लोग उसके पुण्य को ले लेते हैं, तथा अप्रिय शत्रुगण उसके पाप को ले लेते हैं, तथा साधक के पुत्र उसकी संपत्ति को लेते हैं, सुहृद् लोग पुण्य को तथा शत्रुगण पाप को लेते हैं—कैसे संगत होंगे, क्योंकि साधक के पुण्य-पाप नष्ट न होकर यदि बचे रहें तब तो उनका त्याग तथा शत्रु और मित्रों के पास पहुँचना हो सकता है, जब साधक के सभी कर्म नष्ट हो जाते हैं, तब उनका त्याग तथा शत्रु और मित्रों में पहुँचना कैसे संभव हो सकता है ? इस अर्थ का विवरण इस प्रकार है कि ब्रह्मविद्या के पूर्व साधक के द्वारा किये गये पुण्य पापों का त्याग तथा शत्रु मित्रों के पास पहुँचना असंभव है, क्योंकि उनमें कई कर्म फल देकर नष्ट हो जाते हैं, और कई कर्म प्रायश्चित्त एवं ब्रह्मविद्या से नष्ट हो जाते हैं, क्योंकि प्रायश्चित्त एवं ब्रह्मविद्या उसी प्रकार कर्म स्वरूप नष्ट करने वाले हैं, जिस प्रकार कर्मफल कर्मस्वरूप को नष्ट करते हैं, जो कर्मफल देने लग गये हैं, उन कर्मों का भोग से ही नाश हो

निवृत्तत्वात्, तत्र च साधुकृत्यांशाभावात्। न च सुहृदादिकृतस्यैव कर्मणोऽनेन हानादिकमुपपद्यते, स्वकीयत्वाभावात्, दायसमोपायननिर्देशानुपपत्तेः। उपायनवाचोयुक्तिस्तत्सौहार्दशात्रवाभ्यां जनितत्त्वादौपचारिकीति चेन्न, "हानौ तूपायनशब्दशेषत्वात्" इत्यादि सूत्रभाष्यादिविरोधात्,

जाता है, इस प्रकार ब्रह्मविद्या के पूर्व साधक के द्वारा अनुष्ठित कर्मों का नाश हो जाता है, ऐसे ही ब्रह्मविद्या की उत्पत्ति के बाद साधक के द्वारा अनुष्ठित कर्मों में वे कर्म साधक से लिप्त नहीं होते हैं जो बिना समझे बूझे बन जाते हैं तथा उत्तर कर्मों में विद्या के लिये जो अनुकूल कर्म हैं, वे विद्या रूप फल देकर निवृत्त हो जाते हैं। उत्तर कर्मों में ऐसे कोई पुण्य कर्म हैं ही नहीं, जिसका साधक के द्वारा त्याग तथा मित्रों में पहुँच हो सके। ऐसी स्थिति में साधक के द्वारा पुण्य-पाप कर्मों का त्याग तथा शत्रु मित्रों में पहुँच की बात कैसे घट सकती है? इस प्रश्न का यह उत्तर — कि सुहृद् और शत्रु के द्वारा अनुष्ठित कर्मों के विषय में ही साधक के द्वारा त्यागने की बात तथा शत्रु और मित्रों में प्राप्ति की बात कही जाती है— समीचीन नहीं, क्योंकि शत्रु-मित्रों द्वारा अनुष्ठित कर्म साधक के हैं ही नहीं, उनका त्याग साधक के द्वारा कैसे हो सकता है। जो कर्म अपना नहीं, उसका त्याग साधक कर ही नहीं सकता, किंच उपनिषत् में यह कहा गया है कि जब साधक के पुत्र साधक की सम्पत्ति को बाँट लेते हैं, उसी समय उसी प्रकार साधक के मित्र और शत्रु भी साधक के पुण्य-पापों को प्राप्त कर लेते हैं। साधक के पुण्य-पाप उनके पास पहुँच जाते हैं। दाय सम्पत्ति की तरह शत्रु-मित्रों में पाप-पुण्यों के पहुँचने का वर्णन कैसे उपपन्न होगा? यदि यहाँ पर कोई उपर्युक्त प्रश्न का यह उत्तर दे कि ब्रह्मज्ञानी साधक के प्रति सौहार्द होने के कारण ब्रह्मज्ञानी के मित्र के द्वारा पुण्य उत्पन्न होते हैं, तथा ब्रह्मज्ञानी साधक के प्रति शत्रुत्व होने के कारण ब्रह्मज्ञ के शत्रु के द्वारा पाप बनते हैं, इस प्रकार वे पुण्य-पाप ब्रह्मज्ञ साधक के प्रति सौहार्द और शत्रुभाव के प्रभाव से बन जाते हैं, अत एव औपचारिक रूप से उन शत्रु मित्र कृत पुण्य पापों के विषय में ब्रह्मज्ञ के द्वारा त्याग तथा शत्रुमित्रों द्वारा ग्रहण की बात कही जाती है, वास्तव में उन शत्रुमित्र कृत कर्मों का ब्रह्मज्ञ के द्वारा त्याग का प्रसंग ही नहीं उठता है, तथा शत्रुमित्रों द्वारा ग्रहण की ही बात उटती है, वे पुण्य-पाप जब उनसे ही बनते हैं, तब वे उन कर्मों का नूतनरूप से ग्रहण कैसे कर सकते हैं, अतः शत्रुमित्र कृत कर्मों के विषय में त्याग एवं ग्रहण की बात औपचारिक ही है। इस उत्तर के विषय में यही कहना पड़ता है कि यह उत्तर भी समीचीन नहीं है, क्योंकि यह उत्तर "हानौ तूपायनशब्दशेषत्वात्" इत्यादि ब्रह्मसूत्र एवं वहाँ के भाष्य इत्यादि ग्रन्थों से विरुद्ध है। उन सूत्र भाष्यादि ग्रन्थों में स्पष्ट कहा गया है कि वस्तुतः ही साधक के द्वारा पुण्य-पाप छोड़ दिये जाते हैं, तथा वे पुण्य-पाप शत्रु-मित्रों द्वारा गृहीत होते हैं। ऐसी स्थिति में यह बात औपचारिक नहीं

अचिन्तनीयत्वप्रसङ्गाच्च, प्रागेव सौहार्दादिकृतस्य दायसमकालप्राप्त्यभिधानविरोधाच्चेति। अत्रोच्यते—दत्तफलमदत्तफलं चेति पूर्वाघं द्विविधम्। अदत्तफलमपि प्रायश्चित्तविनष्टमविनष्टं चेति। अविनष्टमपि प्रारब्धफलमप्रारब्धफलं चेति। तत्रान्तिमं विद्यया विनाश्यम्। एवमुत्तरमपि विद्यानुकूलमननुकूलं चेति द्विविधम्। अननुकूलमपि बुद्धिपूर्वमबुद्धिपूर्वं चेति। तत्राबुद्धिपूर्वस्य विद्याबलादश्लेषः। एवं ययोः कर्मराश्योः प्रबलकर्मान्तरप्रतिरोधाददत्त-

मानी जा सकती। किंच, यदि ये अर्थ औपचारिक होते तो वास्तविक अर्थ ये ही होंगे कि साधक के द्वारा पुण्य पापों का त्याग नहीं होता तथा शत्रु-मित्रों द्वारा उनका ग्रहण होता है। ऐसी स्थिति में यह त्याग और ग्रहण ब्रह्मविद्या से उत्पन्न होने वाले फल नहीं होंगे, तथा इनके चिन्तन करने की आवश्यकता भी नहीं होगी। परन्तु शास्त्रों में ये चिन्तनीय कहे गये हैं, इससे सिद्ध होता है कि ये ब्रह्मविद्या के फल हैं, इन्हे औपचारिक मानना उचित नहीं। किंच, ब्रह्मज्ञ का मित्र उस मैत्री के कारण पहले से ही ब्रह्मज्ञ के प्रति उपकार रूपी पुण्य करते आते हैं, तथा ब्रह्मज्ञ का शत्रु भी उस शत्रुता के कारण ही पहले ब्रह्मज्ञ के प्रति अपकाररूपी पाप करते आ रहे हैं, ये दोनों पुत्रों द्वारा दायभाग ग्रहण होते समय ऐसा करते हों, ऐसी बात नहीं, किंतु पहले से ही ऐसा करते आ रहे हैं, ऐसी स्थिति में पुत्रों द्वारा दायग्रहण संपन्न होते समय शत्रु-मित्रों द्वारा पुण्य-पापों के ग्रहण की बात जो शास्त्रों में कही गई है, उससे विरोध उपस्थित होता है, यदि त्याग एवं ग्रहण को औपचारिक सिद्ध किया जाय। अतः यही मानना पड़ता है कि त्याग एवं ग्रहण वस्तुतः होते हैं, यदि ये वास्तविक हैं तो यह प्रश्न उपस्थित होता ही है कि साधक के सभी पुण्यपाप जब नष्ट हो जाते हैं, तब उन पुण्यपापों का साधक के द्वारा त्याग एवं शत्रुमित्रों द्वारा ग्रहण कैसे संगत होगा। इस प्रश्न का समीचीन उत्तर यह दिया जाता है कि साधनारम्भ के पूर्व किये जाने वाले पाप दो प्रकार के हैं। (१) वे हैं जो फल को दे चुके हैं, और (२) वे हैं जो साधनारम्भ तक फल नहीं दे सके हैं। दूसरे नम्बर के ये पूर्वाघ भी दो प्रकार के हैं (१) वे हैं जो प्रायश्चित्त से नष्ट हुए हैं, और (२) वे हैं जो प्रायश्चित्त से नष्ट नहीं हुए हैं। ये दूसरे नम्बर के पूर्वाघ भी दो प्रकार के हैं (१) वे हैं जो फल देने लग गये हैं और (२) वे हैं जो अब तक फल नहीं दे सके हैं। जिन कर्मों ने अब तक फल देना प्रारम्भ नहीं किया है, ऐसे ये दूसरे नम्बर के कर्म विद्या से नष्ट होनेवाले हैं। ऐसे ही विद्यारम्भ के उत्तर काल में किये जानेवाले कर्म भी दो प्रकार के हैं (१) वे कर्म हैं जो विद्या के अनुकूल हैं। और (२) वे कर्म हैं जो विद्या के अनुकूल नहीं हैं। इनमें दूसरे नम्बर के उत्तर कर्म दो प्रकार के हैं। (१) वे कर्म हैं जो बुद्धिपूर्वक किये हैं, और (२) वे कर्म हैं जो बुद्धिपूर्वक नहीं किये जाते हैं, परन्तु प्रमाद से बन जाते हैं। इन अबुद्धिपूर्वक उत्तर कर्मों का विद्या के प्रभाव से अश्लेष होता है, अर्थात् साधक ऐसे कर्मों से लिप्त नहीं होता, उसे इन कर्मों का फल भोगना नहीं पड़ता। इससे जो पूर्वोत्तर

फलयोरश्लेषविनाशौ, तयोर्हानं सुहृदाद्युपायनं चोच्यते। तथा च 'सुहृदः साधुकृत्याम्' इत्यस्य विषयविभागपरे "अतोऽन्यापि ह्येकेषामुभयोः" इति सूत्रे भाष्यम्—"विद्ययाऽश्लेषविनाशश्रुतिश्च तद्विषया" इति, [33]अश्लेषविनाशौ च कर्मशक्तिप्रतिबन्धतन्नाशावेव। सा च शक्तिर्भगवत्प्रीतिकोपविशेषात्मिका।

कर्मराशि प्रबल इतर कर्मों से प्रतिरुद्ध होने से अपना फल न दे सके हैं, इन कर्मराशियों का ही विद्या के प्रभाव से अश्लेष एवं विनाश होता है इन्हीं कर्मों का साधक के द्वारा त्याग तथा शत्रु-मित्रों द्वारा ग्रहण शास्त्रों में कहा जाता है। "सुहृदः साधुकृत्याम्" (सुहृद्गण पुण्यकर्म लेते हैं) इस वचन में साधुकृत्या शब्द से कौन से पुण्यकर्म को लेना चाहिये, इस प्रकार इस वचन में विवक्षित पुण्यकर्म को बतलाने के लिये प्रवृत्त "अतोऽन्यापि ह्येकेषामुभयोः" इस ब्रह्मसूत्र के श्रीभाष्य में यह कहा गया है कि श्रुति में मित्रों द्वारा जिन पुण्य कर्मों का ग्रहण कहा जाता है, उन्हीं पुण्य कर्मों का अश्लेष और विनाश श्रुति से बतलाया जाता है। इस प्रकार ये दोनों श्रुतियाँ समान विषयक हैं, दोनों श्रुतियों द्वारा एक ही प्रकार के कर्मों के विषय में अश्लेष-विनाश और शत्रु-मित्रों द्वारा ग्रहण का प्रतिपादन होता है। उपर्युक्त भाष्य से पूर्वोक्त अर्थ का समर्थन होता है। [33]विद्योत्तरकालिक अर्थात् विद्यानिष्पत्ति के बाद होनेवाले प्रामादिक कर्मों का अश्लेष होता है। इसका भाव यही है कि उन कर्मों की फलप्रद शक्ति प्रतिबद्ध हो जाती है, अत एव वह फल नहीं देती। विद्यारम्भ के पूर्व किये गये संचित कर्मों का विद्या से विनाश होता है, इसका भी भाव यही है कि उन कर्मों की शक्ति नष्ट हो जाती है। कर्मों की वह शक्ति कौन है? जिससे फल होता है वह शक्ति श्रीभगवान् का प्रीतिविशेष और कोपविशेष ही है। भाव यह है कि प्राचीन पुण्य-

३३. यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि अश्लेष और विनाश त्याग और (शत्रुमित्रों द्वारा) ग्रहण शब्द यहाँ किन तात्त्विक अर्थों का प्रतिपादक है। इस प्रश्न का उत्तर यह है कि विद्या को प्राप्त करने पर प्राचीन कर्मों का विनाश होता है, उसका तात्पर्य यही है कि प्राचीन कर्मों का फल देने के लिये श्रीभगवान् ने जो संकल्प किया था, उन संकल्पों को श्रीभगवान् छोड़ देते हैं। विद्या से उत्तर कर्मों का अश्लेष होता है, इसका भाव यही है कि उत्तर कर्मों का फल देने के लिये श्रीभगवान् के मन में जो संकल्प होने वाला था, उसकी उत्पत्ति प्रतिबद्ध हो जाती है उसकी उत्पत्ति में प्रतिबन्ध हो जाता है। अश्लेष और विनाश के विषय में जो श्रीभगवान् का संकल्प होता है, वह 'यदिशब्दार्थ' को लेकर इस प्रकार होता है कि यदि यह साधक आरब्ध उपासन को समाप्त कर देगा तो इनको पूर्वोत्तर कर्मों का फल प्राप्त न हो। इस संकल्प के बल पर ही अश्लेष और विनाश हुआ करता है। साधक के शरीर वियोग-काल में भगवान् यह जो संकल्प करते हैं कि इसको पूर्वोत्तर कर्मफल सर्वथा प्राप्त न हो। यह संकल्प त्याग शब्दार्थ है। विद्या प्रभाव से साधक के जितने अदृष्ट अश्लिष्ट एवं विनष्ट हुए हैं, उनके सजातीय अदृष्टों को श्रीभगवान् शत्रु और मित्रों में उत्पन्न करते हैं, यही ग्रहण शब्दार्थ है।

तादृशौ च प्रीतिकोपौ सुहृद्द्विषद्गोचरौभवत इति तावतैवोपायनवाचोयुक्तिः । 'पाते तु' इति सूत्रांशे—"शरीरपातादूर्ध्वं तु विद्याऽनुगुणदृष्टफलानि सुकृतानि नश्यन्तीत्यर्थः" इति भाष्यम् । विद्यानुगुणानामदत्तफलानां कर्मणां शरीरपातादूर्ध्वं विनाश उपायनं च । इतरेषां तु विद्याधिगमदशायामेवा-श्लेषविनाशौ, उत्क्रमणदशायां च हानमुपायनं चेति विभाग इति ।

(न्यासविद्यामाहात्म्यनिरूपणम्)

न्यासविद्या तु प्रारब्धमपि निःशेषं विनाशयितुं शक्ता, तथापि रागविषयमंशं तदनुबन्धि दुःखं च स्थापयति । निश्शेषवैराग्ये तु निश्शेषं निवर्तयति । अत एवार्तदृप्तभेदः । रागविषयश्चांशो दृप्ते नैतावदिति परिच्छेत्तुं शक्यः, विचित्रत्वात् पुंसामभिप्रायपद्धतेः । अस्यां च विद्यायाम-न्तिमप्रत्ययापेक्षापि न विद्यते ।

पाप कर्मों के अनुसार कर्ता को अनुकूल प्रतिकूल फल भोगने के लिये श्रीभगवान् का प्रीतिविशेष रूप तथा कोपविशेष रूप जो संकल्प होते हैं, ये संकल्प ही कर्मों की शक्ति है। प्राचीन कर्मानुसार उत्पन्न उपर्युक्त शक्ति विद्या से नष्ट हो जाती है तथा विद्यानिष्पत्ति के उत्तरकाल में होनेवाले प्रामादिक पापों से वह शक्ति उत्पन्न होती ही नहीं, क्योंकि विद्या उसकी उत्पत्ति को रोक देती है। जिन प्रीति-कोपों का विद्वान् के विषय में अश्लेष-विनाश होता है, उसी प्रकार के प्रीति-कोप श्रीभगवान् को साधक के मित्र और शत्रु के विषय में उत्पन्न होते हैं, उनसे शत्रु मित्रों को फल भोगना पड़ता है। शत्रु-मित्रों द्वारा साधक के पुण्यपापों के ग्रहण को बतलाने वाली श्रुति वचनों का भी इस अर्थ को बतलाने में ही तात्पर्य है। "पाते तु" इस सूत्रांश की व्याख्या में यह भाष्य प्रवृत्त है कि विद्या के अनुकूल दृष्टफल देनेवाले जो सुकृत शरीर रहते समय में फल नहीं दिये हों, वे सुकृत शरीर पतन के बाद नष्ट हो जाते हैं। जो कर्म विद्या के अनुकूल हैं, परन्तु फल नहीं दिये हों ऐसे कर्मों का शरीर पतन के बाद विनाश होता है, तथा मित्रों द्वारा ग्रहण होता है। इतर कर्मों का अश्लेष और विनाश विद्या निष्पत्ति के समय में हो जाते हैं, परन्तु शरीर छूटने के समय में साधक के द्वारा उनका त्याग एवं शत्रु-मित्रों के द्वारा ग्रहण होता है।

(न्यासविद्या के प्रभाव का निरूपण)

यद्यपि न्यासविद्या सम्पूर्ण प्रारब्ध को भी नष्ट करने में समर्थ है, परन्तु शरणागत जितने प्रारब्धांश में बने रहना चाहता है, उतने प्रारब्धांश को तथा तत्फल रूप में होने वाले दुःख को भी न्यासविद्या बनाये रखती है, उसको नष्ट नहीं करती। यदि शरणागत को संपूर्ण प्रारब्ध में वैराग्य हो तो न्यासविद्या संपूर्ण प्रारब्ध को नष्ट कर देती है। अत एव शरणागतों में आर्त और दृप्त ऐसा भेद होता है। सम्पूर्ण प्रारब्ध को सर्वथा न चाहनेवाला शरणागत आर्त तथा प्रारब्ध में कुछ अंश को चाहनेवाला शरणागत दृप्त कहलाता है। दृप्त शरणागत इतने ही प्रारब्धांश को पसन्द करता है, ऐसा परिच्छेद करना अशक्य है,

इयं केवललक्ष्मीशोपायत्वप्रत्ययात्मिका ।
स्वहेतुत्वधियं रुन्धे किं पुनः सहकारिणाम् ॥
प्रारब्धकर्मावधिको मोक्ष इत्थमुपासितुः ।
दृप्तस्य देहावधिक आर्तस्यार्त्यवधिर्मतः ॥

(उत्क्रान्तेरर्चिरादिगतेश्च निरूपणम्)

उच्चिक्रमिषतः सर्वस्य पूर्वं वागिन्द्रियं तदनु च शेषाणि नवेन्द्रियाणि मनसा सहाविभागं गच्छन्ति । तच्च सर्वेन्द्रियसंयुक्तं मनः प्राणेन । स चैकादशेन्द्रियसंयुक्तो जीवेन । स चेन्द्रियप्राणसंयुक्तः पञ्चभूतैः । एतानि चेन्द्रियप्राणजीवसंयुक्तानि परमात्मना । एतावच्च विद्वदविदुषोः साधारणम् । अविदुषस्तु विशेषः प्रागेवोक्तः । विद्वांस्तु सर्वोऽपि मूर्धन्यया ब्रह्मनाड्या सुखेन शरीरान्निष्क्रामन् अर्चिरहस्सितपक्षोदगयनाब्दमरुदर्केन्दुवैद्युतवरुणेन्द्र-

क्योंकि पुरुषों के अभिप्राय विचित्र हुआ करते हैं। इस न्यासविद्या में अन्तिम स्मरण की अपेक्षा भी नहीं है।

'इयम्' इत्यादि। केवल श्रीमन्नारायण ही उपाय हैं, ऐसा ज्ञान ही शरणागति का स्वरूप है, यह शरणागति अपने विषय में होनेवाली साधनत्व बुद्धि को भी रोक देती है, सहकारी कारणों के विषय में होनेवाली साधनत्व बुद्धि को रोके, इसमें क्या आश्चर्य है ? भाव यह है कि एकमात्र श्रीमन्नारायण भगवान् को उपाय समझते समय शरणागति एवं सहकारी कारणों को उपाय समझना असम्भव है। ये दोनों समझ एक साथ नहीं रह सकती। भक्तियोगनिष्ठ उपासक को प्रारब्ध कर्म समाप्त होते ही मोक्ष प्राप्त होता है, दृप्त प्रपन्न को देह शान्त होते ही मोक्ष प्राप्त होता है, आर्त प्रपन्न को उत्कट आर्ति होने से ही मोक्ष प्राप्त होता है।

(शरीर से उत्क्रमण एवं अर्चिरादि गति का निरूपण)

'उच्चिक्रमिषतः' इत्यादि। अन्तकाल में शरीर से निकलने के लिये इच्छुक सभी जीवों का वागिन्द्रिय पहले मन से मिल कर अविभक्त बन जाता है, तत्पश्चात् अवशिष्ट नौ इन्द्रियां मन के साथ अविभाग को प्राप्त होते हैं। सब इन्द्रियों से संयुक्त वह मन प्राण से घुलमिल जाता है, एकादश इन्द्रियों से संयुक्त वह प्राण जीव से मिल जाता है, इन्द्रिय और प्राण से संयुक्त वह जीव पञ्चभूतों से मिल जाता है। इन्द्रिय, मन, प्राण और जीव से संयुक्त पञ्चभूत परमात्मा से मिल जाते हैं। इसीप्रकार की घटना मरते समय विद्वान् और अविद्वान् दोनों जीवों के विषय में भी समान रूप से लागू होती है। इसके बाद अविद्वान् किस प्रकार परलोक जाता है तथा परलोक से इस लोक में किस प्रकार आता है, इत्यादि अर्थ 'जीवविभाग' शीर्षक में पहले ही बतलाया गया है। उपर्युक्त घटना सम्पन्न होने के बाद सभी विद्वान् मूर्धन्य ब्रह्मनाडी अर्थात् सुषुम्ना नाडी के सुखपूर्वक शरीर से निकल कर अर्चिर्देवता, अहर्देवता, शुक्लपक्ष देवता, उत्तरायण देवता, संवत्सर देवता, वायुदेवता, सूर्यदेवता, चन्द्रदेवता, वैद्युतदेवता, वरुणदेवता,

प्रजापतिसंज्ञैरातिवाहिकैः पुरुषैः क्रमाद्यथास्वं देशमतिवाह्यमानो वैद्युतेनामानवनाम्ना तेनैव क्रमाद् वरुणादिसमीपं नीतस्तेन ब्रह्मसमीपमुपनीयते। एषैवार्चिरादिगतिः कर्मणामन्यसंक्रान्तिश्च—

संभूतिं च विनाशं च यस्तद्वेदोभयं सह।
विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा संभूत्याऽमृतमश्नुते॥

इति संभूतिविनाशशब्दाभ्यामुच्यते। कर्मणां विनाशेन हि संसारतरणम्। अर्चिरादिसंभूत्या च ब्रह्मप्राप्तिः। "संभूतिमुपासते" इत्यत्रोपासनं चिन्तनमात्रमेव। संभूतिशब्दश्च प्राप्तौ बहुशः प्रयुक्तः—"तेऽर्चिषमभिसंभवन्ति", "एतमितः प्रेत्याभिसंभवितास्मि", "ब्रह्मलोकमभिसंभवानि" इत्यादिषु। नारायणार्यैस्तु संभूतिविनाशशब्दौ फलद्वारा लक्षणया विद्याकर्मविषयावुक्तौ "विदुषो विद्यासाध्यस्यापवर्गस्य सम्यगभिवृद्धिरूपत्वात्" इत्यादिना। एवं च

इन्द्रदेवता और प्रजापति देवता इन आतिवाहिक पुरुषों द्वारा क्रम से अपने-अपने देश की चरमसीमा तक पहुँचा दिये जाते हैं। पूर्वोक्त अमानव नामक वैद्युत पुरुष से वरुण आदि के समीप में पहुँचा दिया जाता है, उसके बाद अमानव के द्वारा परब्रह्म के समीप पहुँचा दिया जाता है, यही अर्चिरादि गति और कर्मों का शत्रु मित्रों में संक्रमण "संभूतिं च विनाशं च" इस उपनिषद् मन्त्र में संभूति शब्द और विनाश शब्द से बतलाया जाता है। इस मन्त्र का यह अर्थ है कि जो साधक संभूति अर्थात् ब्रह्मप्राप्ति साधन अर्चिरादि मार्ग तथा विनाश अर्थात् कर्मों का विनाश एवं संक्रमण इन दोनों का साथ-साथ अनुसंधान करता है, वह साधक अनुसंधीयमान विनाश से मृत्यु का अतिक्रमण करके अनुसंधीयमान संभूति अर्थात् अर्चिरादि मार्ग से अमृत ब्रह्म को प्राप्त होता है। समुपसर्गपूर्वक भूधातु बारंबार प्राप्ति रूप अर्थ में प्रयुक्त है। उदाहरण—तेऽर्चिषमभिसंभवन्ति। अर्थ—वे साधक अर्चिदेवता को प्राप्त होते हैं। साधक का यह अनुसंधान है कि "एतमितः प्रेत्यभिसंभवितास्मि", "ब्रह्मलोकमभिसंभवानि"। अर्थ—मैं इस संसार से निकलकर इस परमात्मा को प्राप्त करूँगा, मैं ब्रह्मलोक को प्राप्त करूँ। इन वचनों में संपूर्वक भूधातु के प्राप्ति रूप अर्थ में प्रयुक्त होने से उपर्युक्त वचन स्थित संभूति शब्द ब्रह्मप्राप्ति साधन अर्चिरादि मार्ग का वाचक हो सकता है, इसमें कोई दोष नहीं है। प्रश्न कर्मों का विनाश होने पर ही संसार संतरण होता है, या अर्चिरादि मार्ग के द्वारा ब्रह्म प्राप्ति होती है। "संभूतिमुपासते" इस मन्त्र में संभूति का जो उपासना कहा गया है, वह अर्चिरादि मार्ग का चिन्तन ही है, वह ब्रह्मोपासन नहीं है। श्रीनारायणार्य ने संभूति शब्द की व्याख्या में यह कहा है कि विद्यासाध्य मोक्ष विद्वान् के लिये समीचीन अभिवृद्धि स्वरूप होने से अभिवृद्धिवाचक संभूति शब्द से अभिवृद्धि साधन विद्या लक्षणा से बतलायी जाती है, तथा पाप कर्मों के विनाश का कारण बननेवाले सत्कर्म भी विनाश शब्द से लक्षणा से बतलाये जाते हैं। इस प्रकार अर्थ मानने

"विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह" इत्यादिश्रुत्यैकार्थ्यं स्यात् ।

उत्क्रम्य गच्छतश्चास्य सर्वकर्मक्षयेऽपि च विद्यामाहात्म्यादेव सूक्ष्मशरीर-शब्दाभिलप्यं किञ्चित् त्रिगुणद्रव्यमुपष्टम्भकमनुवर्तते । उक्तं च सारे-"शरीरादुत्क्रान्तस्यापि सूक्ष्मशरीरमनुवर्तते" इत्यादि । अत एव च प्राथमिक-साक्षात्कारः प्रत्यूषकल्प इति गतिसाफल्यम् । निश्शेषाविद्याविनाशश्च विशिष्ट-देशगतिसापेक्ष इति गतिशास्त्रादेवाध्यवसीयते । तथा च "परं जैमिनिर्मुख्य-त्वात्" इति सूत्रे भाष्यम्-"यथा हि विद्योत्पत्तिर्वर्णाश्रमशौचाचारदेशकालाद्य-पेक्षा 'तमेतं वेदानुवचनेन' इत्यादिशास्त्रादवगम्यते, तथा निःशेषाविद्या-निवर्तनरूपविद्यानिष्पत्तिरपि विशिष्टदेशगतिसापेक्षेति गतिशास्त्रादवगम्यते"

पर "विद्यां चाविद्यां च" इत्यादि श्रुतियों के अर्थ से मेल हो जाता है। इस वचन का यह अर्थ है कि जो साधक विद्या अर्थात् ब्रह्मविद्या और अविद्या अर्थात् कर्म इन दोनों को साथ अनुष्ठान करने योग्य समझता है, वह कर्म से मृत्यु को पार करके विद्या से अमृत ब्रह्म को प्राप्त होता है।

'उत्क्रम्य' इत्यादि। शरीर से निकल कर जाते समय जीवात्मा के सभी कर्म यद्यपि नष्ट हो जाते हैं, तो भी विद्या के प्रभाव से सूक्ष्म शरीर शब्द से कहा जाने वाला एक प्राकृत द्रव्य जीव के साथ लगा रहता है, जीव उसके साथ ऊपर के लोकों में जाता है। सार ग्रन्थ में यह अर्थ वर्णित है कि शरीर से निकले हुए जीव के साथ सूक्ष्म शरीर लगा रहता है, वह जीव के साथ चलता है। सूक्ष्मशरीर—जो जीवात्मा के स्वरूपाविर्भाव का प्रतिबन्धक है—जीव के साथ लगा रहता है, अतः स्थूल एवं सूक्ष्मशरीर रहते समय जीवात्मा को प्राप्त होने वाला भगवत्साक्षात्कार प्रातःकालिक प्रकाश के समान है, जिस प्रकार उषःकालिक प्रकाश सम्पूर्ण अन्धकार को हटा नहीं सकता है, उसी प्रकार स्थूल और सूक्ष्म शरीर रहते समय होनेवाला ब्रह्म साक्षात्कार भी संपूर्ण अज्ञान को हटा नहीं सकता। अर्चिरादि गति से परमपद में जाकर श्रीभगवान् का साक्षात्कार जो प्राप्त होता है, वह मध्याह्न सूर्य के प्रकाश के समान है, वही सम्पूर्ण अज्ञानान्धकार को दूर कर सकता है। अत एव अर्चिरादि गति सफल बनती है। अर्चिरादि गति का प्रतिपादन करनेवाले शास्त्रों से यह स्पष्ट हो जाता है कि विशिष्ट देश अर्थात् परमपद में पहुँचने पर ही सम्पूर्ण अविद्या का नाश होता है। "परं जैमिनिर्मुख्यत्वात्" इस ब्रह्म सूत्र के भाष्य में यह कहा गया है कि जिस प्रकार "तमेतं वेदानुवचनेन" इत्यादि शास्त्रवचन से यह विदित होता है कि ब्रह्मविद्या उत्पन्न होने के लिये वर्णाश्रम, कर्म, शौच, आचार और देश-काल इत्यादि की अपेक्षा रखती है, उसी प्रकार सम्पूर्ण अविद्या की निवृत्तिरूप ब्रह्मविद्या की निष्पत्ति भी विशिष्ट देशगमन की अपेक्षा रखती है, यह अर्चिरादि गति का प्रतिपादन करनेवाले शास्त्रों से विदित होता

इति । उत्क्रमणप्रभृति चोत्तरोत्तरमतिशयितज्ञानानन्दशाली जायते । प्राणेन्द्रियादिमत्त्वाच्च मध्ये भोगविहारसंवादाद्युपपत्तिः[३४] । अमानवकरस्पर्शादारभ्य चासौ मुक्तः । ततः पूर्वः सर्वोऽप्युपायव्यापारः ।

(मोक्षफलनिरूपणम्)

फलं परमपदपर्यङ्कारोहणादिकम् । तथा चायमीश्वर इवापहतपाप्मत्वसत्यसंकल्पत्वादिविशिष्टो भवति । तच्चास्य[३५] समस्तप्रतिबन्धकात्यन्तिक-

है । शरीर से निकलने से लेकर उत्तरोत्तर साधक उच्चकोटि के ज्ञान एवं आनन्द को प्राप्त करता जाता है । अर्चिरादि मार्ग में जानेवाले साधक प्राण और इन्द्रिय आदि से युक्त हैं, अतः उनको मध्य में भोग विहार और संवाद इत्यादि हों, इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं । जब[३४] अमानव का हस्तस्पर्श होता है, तब से साधक मुक्त बन जाता है, उसके पूर्व साधक प्राप्त होने वाली सभी विशेषतायें उपाय के ही फल हैं ।

(मोक्षफल का निरूपण)

'फलम्' इत्यादि । साधक को प्राप्त होने वाला प्रधान फल मोक्ष का प्रारम्भ, परमपद में विद्यमान आदि शेषरूपी पर्यङ्क में आरोहण और स्वरूपाविर्भाव इत्यादि को लेकर हुआ करता है । मोक्षपद में पहुँचने पर जीव ईश्वर के समान अपहतपाप्मत्व और सत्यसंकल्पत्व इत्यादि आठ गुणों से सम्पन्न हो जाता है । यही जीवात्मा का स्वाभाविक रूप है, जो[३५] संपूर्ण प्रतिबन्धकों की आत्यन्तिक निवृत्ति होने पर ही आविर्भूत होता है । स्वाभाविक

---

३४. यहाँ पर अमानव को लेकर विद्वानों में मतभेद है । कई विद्वानों का यह मत है कि अमानव दो हैं । (१) वैद्युत पुरुष है, जो अपनी सीमाके पार कराने के बाद वरुण, इन्द्र और प्रजापति की सहायता लेकर उन उन सीमाओं को पार कराकर विरजा के तीरतक पहुँचा देता है । दूसरा अमानव वह है, जो विरजा में सूक्ष्मशरीर को बहाकर उस पार आये हुए मुमुक्षुओं का वैसा स्पर्श करके जिससे सब प्रकार की सांसारिक वासनायें नष्ट हो जाती हैं—मुक्ति पद में पहुँचा देता है । इसमें यह वचन प्रमाण है कि "गत्वाऽथो विरजां विमुञ्चति तनुं सूक्ष्मां ततोऽमानवस्पर्शात् क्षालितवासना: सुकृतिनो गच्छन्ति विष्णोः पदम् ।" अर्थ—धर्मात्मा मुमुक्षु साधक वैद्युत पुरुष अमानव की सहायता से विरजा तक पहुँचकर विरजा में सूक्ष्म शरीर को छोड़ देते हैं, उस पार में पहुँचने के बाद अमानव के हस्तस्पर्श के प्रभाव से सम्पूर्ण वासनाओं का त्याग कर श्रीभगवान् के परमपद में पहुँच जाते हैं । दूसरे विद्वानों का यह मत है कि दो अमानवों को होने में कोई प्रमाण नहीं है । अमानव एक ही है, वह वैद्युत पुरुष अमानव ही है । विरजा पार करने के बाद उनके पवित्र युक्त हस्तस्पर्श के प्रभाव से मुमुक्षु साधनों की वासनायें नष्ट हो जाती हैं ।

३५. समस्तप्रतिबन्धकेत्यादि । मोक्षोपायनिष्ठ साधक का जब चरम शरीर छूट जाता है, तब कर्मरूपी प्रतिबन्धक निवृत्त हो जाते हैं । अमानव के हाथ का स्पर्श होते समय

लयादाविर्भूतं स्वाभाविकं रूपम्। ततः परमस्य कदाचिदपि न संसारात्मिका पुनरावृत्तिः, प्रथमं तावदकालकाल्यत्वाजरत्वाक्षरत्वादिवचनेन देशलयाभावात्, "स यदि पितृलोककामो भवति" इत्यादिनाऽनायासस्वसंकल्पमात्रसृष्टपरमपुरुषभोगनिमग्नाप्राकृतभोगरूपत्वेन संसारत्वाभावात्। सृष्ट्यादिजगद्व्यापारमोक्षप्रदत्वमुमुक्षूपास्यत्वशेषित्वादिरूपभगवदसाधारणधर्मव्यतिरिक्तज्ञानानन्दसत्यसंकल्पत्वादिगुणात्यन्तसाम्यातिरेकेण सायुज्यं

रूप के आविर्भाव के बाद जीव को सांसारिक सुख दुःख भोगने के लिये पुनरावृत्ति नहीं होती है। भले मुक्त होने के बाद जीव श्रीभगवान् के समान अवतार लेने के लिये प्राकृत लोक में आवे, परन्तु सांसारिक सुख-दुःख भोगने के लिये पुनः उसे इस संसार में आना नहीं पड़ता है। यह शंका—क्या परमपदरूप दिव्य देश का लय हो जाने से जीव पुनः इस संसार में आ सकता है?—करना सर्वथा अनुचित है, क्योंकि उस परमपद रूप दिव्यदेश के विषय में यह शास्त्र में कहा गया है कि वह कालकृत विकारों को प्राप्त होनेवाला नहीं है, वह जरारहित है, तथा नाश रहित है, इत्यादि। अतः परमपद देश का नाश होने का नहीं, देशलय होने के कारण जीव की पुनरावृत्ति नहीं हो सकती। किंच, "स यदि पितृलोककामो भवति संकल्पादेवास्य पितरः समुत्तिष्ठन्ते" (यदि मुक्त पुरुष पितृलोक चाहें तो संकल्प से ही पितर लोग उत्थित हो जाते हैं) इत्यादि वचनों से मुक्त जीव के जो भोग वर्णित हैं, वे भोग सांसारिक भोग नहीं हैं, किन्तु वे अप्राकृत भोग हैं, जिनकी सृष्टि अनायास ही मुक्त के संकल्प मात्र से होती है, तथा जो भोग परम पुरुष के भोग के अन्तर्गत हैं। इन भोगों को भोगने से मुक्त जीव का संसार नहीं माना जा सकता है। सृष्टि-रक्षा और प्रलय करना मोक्ष देना मुमुक्षुओं के लिये उपास्य होना तथा शेषी अर्थात् स्वामी बन कर रहना इत्यादि श्रीभगवान् का असाधारण धर्म है। मोक्ष में भी जीव को ये धर्म प्राप्त नहीं होते, उपर्युक्त भगवदसाधारण धर्मों को छोड़ कर मुक्त मोक्ष दशा में ज्ञान, आनन्द और सत्य संकल्पत्व इत्यादि गुणों के विषय में श्रीभगवान् के अत्यन्त साम्य को प्राप्त होते हैं। यही सायुज्य मुक्ति है। इससे अतिरिक्त सायुज्य—जो परवादियों द्वारा कहा जाता है—आकाश कमल के मकरन्द के समान है, अर्थात् अप्रामाणिक है। कई वादी यह मानते हैं कि मुक्त जीव ब्रह्म में लय को प्राप्त होते हैं, ब्रह्म में लय को प्राप्त होना ही सायुज्य मुक्ति है, परंतु यह मत समीचीन नहीं है, क्योंकि कर्मकाण्ड में कई कर्मों का फल यह कहा गया है कि उन कर्मों को करने वाला जीव अग्नि, वायु, आदित्य इत्यादि

प्रकृति संबन्धरूप प्रतिबन्धक निवृत्त हो जाता है। श्रीभगवान् के पर्यङ्क में आरोहण करते समय इन दोनों प्रतिबन्धकों से विलक्षण वह भगवत्संकल्परूपी प्रतिबन्धक—जिससे जीवात्मा के स्वाभाविक अपहत पाप्मत्व इत्यादिरूप तिरोहित हो गये थे—निवृत्त हो जाता है। इस प्रकार जब संपूर्ण प्रतिबन्धक निवृत्त हो जाते हैं, तब जीवात्मा के स्वाभाविक रूप का आविर्भाव होता है।

तु गगनारविन्दमकरन्दवार्तामनुसरति। न तावत् सायुज्यं ब्रह्मणि लयः, अग्निवाय्वादित्यादिसायुज्येऽपि लयप्रसङ्गात्। नापि साधारणशरीरवत्त्वम्, जीवशरीरापेक्षया संसारेऽपि समत्वात्, ईश्वरशरीरापेक्षया मोक्षेऽप्ययोगात्। एवमन्यदपि। किं तर्हीदम्? समानात्मगुणयोगित्वम्। तत्रैव चास्य स्वारस्यम्। सयुग्भावो हि सायुज्यम्। सयुक्छब्दश्च भिन्नयोरेकत्र साधारणयोगं दर्शयति। "परमं साम्यमुपैति", "मम साधर्म्यमागताः" इत्यादिबलाच्च

देवताओं के सायुज्य को प्राप्त करता है, यदि लीन होना ही सायुज्य होता तो उन कर्मों को करनेवालों को उन्हीं देवताओं में लय मानना पड़ेगा, परंतु वैसा माना नहीं जा सकता है, क्योंकि उन वादियों को भी एक जीव का दूसरे जीव में लय मान्य नहीं है। यदि ब्रह्मसायुज्य का अर्थ यह माना जाय कि मुक्त जीव और परमात्मा एक साधारण शरीर में निवास करते हैं तथा ब्रह्म के साथ एक साधारण शरीर में रहना ही जीव का सायुज्य है, तो यह अर्थ भी समीचीन नहीं है, क्योंकि यदि जीव का शरीर वह साधारण शरीर मान लिया जाय तो यह भाव फलित होता है कि एक जीव शरीर में जीवात्मा और परमात्मा का निवास करना ही सायुज्य मुक्ति है। ऐसी स्थिति में संसार और मोक्ष में भेद नहीं सिद्ध होगा, क्योंकि संसार में भी एक जीव शरीर में जीवात्मा और परमात्मा निवास करते हैं, यह सायुज्य संसार में भी हुआ करता है, अतः यह सायुज्य मोक्ष की व्याख्या नहीं हो सकती। यदि यह माना जाय कि एक ईश्वर शरीर में जीवात्मा और ईश्वर का निवास करना सायुज्य है, तो यह व्याख्या भी समीचीन नहीं, क्योंकि मोक्ष में भी ईश्वर शरीर में जीव निवास नहीं करता है, वस्तुतः ईश्वर का जो शरीर है, उसमें ही ईश्वर विराजमान रहते हैं, मोक्ष में भी जीव उसमें निवास नहीं करता है। इसी प्रकार जीव और ईश्वर के स्वरूपैक्य को सायुज्य मानना इत्यादि पक्ष भी समीचीन नहीं है, क्योंकि उनमें स्वरूपैक्य कभी नहीं हो सकता है, दोनों का स्वरूप परस्पर भिन्न है। ऐसी स्थिति में यह प्रश्न होता कि सायुज्य क्या है? उत्तर यह है कि समान गुणों को प्राप्त होना ही सायुज्य है। सायुज्य शब्द का स्वरसार्थ यही है, क्योंकि सयुक् बनना ही सायुज्य है। "युज्यत इति युक्" इस व्युत्पत्ति के अनुसार संबन्ध रखने वाले गुण, धर्म इत्यादि पदार्थ युक् कहलाते हैं, जिनका युक् अर्थात् संबन्ध रखने वाले गुण, धर्म समान हों, वे सयुक् कहलाते हैं। इस सयुक् शब्द से यह स्पष्ट होता है कि मुक्त जीव और ईश्वर ये दोनों समान गुण धर्मों को अपनाते हैं, अत एव वे सयुक् कहे जाते हैं, जो भिन्न पदार्थ एक साधारण पदार्थ से संबन्ध रखते हैं, वे सयुक् कहने योग्य हैं। इससे यहाँ सिद्ध होता है जीव मोक्षदशा में ईश्वर के समान गुण धर्मों को प्राप्त करता है, अत एव वह सयुक् कहलाता है ऐसा सयुक् अर्थात् समान गुण वाला बनना ही सायुज्य है। "परमं साम्यमुपैति" यह उपनिषद्वाक्य बतलाता है कि मोक्ष में जीव ईश्वर के परम साम्य को प्राप्त होता है। श्रीगीता में श्रीभगवान् कहते हैं कि "मम साधर्म्यमागताः" अर्थात् ज्ञानी मेरे साधर्म्य को प्राप्त होते हैं। सायुज्य शब्द का उपर्युक्त

"ब्रह्मैव भवति" इत्यादीनामपि साम्य एव तात्पर्यमिति प्रागेवोपपादितम् । अग्न्यादिप्राप्तिषु सालोक्यादितारतम्यमस्ति । ब्रह्मप्राप्तौ तु सायुज्यरूपायां पूर्वं त्रयमप्यविनाभूतम् । यत्तु—

मोक्षं सालोक्यसारूप्यं प्रार्थये न कदाचन ।
इच्छाम्यहं महाबाहो सायुज्यं तव सुव्रत ॥
लोकेषु विष्णोर्निवसन्ति केचित् समीपमृच्छन्ति च केचिदन्ये ।
अन्ये तु रूपं सदृशं भजन्ते सायुज्यमन्ये स तु मोक्ष उक्तः ॥

इत्यादि, तदपि श्रीविष्णुलोकादिविचित्रावान्तरपदप्राप्त्यपेक्ष-

अर्थ इन वचनों से समर्थित है । इन वचनों के बल पर ही यह पहले सिद्ध किया गया है कि "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" ब्रह्म जानने वाला ब्रह्म बन जाता है, इत्यादि वचनों का भी साम्य को बतलाने में ही तात्पर्य है । यहाँ पर यह विशेष ध्यान देने योग्य है कि अग्नि आदि देवताओं की प्राप्ति में यह तारतम्य होता है कि कोई साधक उनके सालोक्य को प्राप्त होता है, दूसरा सालोक्य और सामीप्य को प्राप्त होता है, तीसरा सालोक्य, सामीप्य और सारूप्य को प्राप्त होता है, और चौथा सायुज्य को भी प्राप्त होता है, किंतु ब्रह्मप्राप्ति के विषय में यह विशेषता है कि सायुज्य मुक्ति में सालोक्य इत्यादि तीन भी अवश्य अन्तर्गत रहते हैं । भाव यह है कि भगवद्धाम में जाकर सायुज्य मुक्ति को पाने वाला साधक अवश्य सालोक्यादि तीनों को प्राप्त करता है । प्रकृति मंडल में ऊपर श्रीभगवद्धाम में पहुँचने वाले साधकों को सालोक्य, सारूप्य, सामीप्य और सायुज्य ऐसे चारों प्रकार के मोक्ष एक साथ ही प्राप्त होते हैं, पीछे उनको कभी भी इस संसार में लौटना नहीं पड़ता, न सांसारिक सुख-दुःख भोगने पड़ते हैं । यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि श्रीभगवद्धाम में पहुँचने वालों को यदि चारों प्रकार की मुक्ति प्राप्त होती है तब "मोक्षं सालोक्यसारूप्यम्" तथा "लोके तु विष्णोः" इत्यादि वचनों का कैसे निर्वाह होगा । इन वचनों का यह अर्थ है कि हे सुव्रत महाबाहो भगवन् ! मैं कभी सालोक्य और सारूप्य इन मोक्षों को नहीं चाहता हूँ, किंतु आपके सायुज्य को ही चाहता हूँ । कई साधक विष्णु के लोकों में निवास करते हैं, दूसरे साधक श्रीविष्णु के समीप पहुँचते हैं, इतर साधक श्रीविष्णु के समान रूप को धारण करते हैं, अन्य साधक श्रीविष्णु के सायुज्य को प्राप्त होते हैं, सायुज्य को प्राप्त करना ही मोक्ष है । इन वचनों से यही सिद्ध होता है किसी किसी को कोई-कोई मोक्ष मिलता है, सबको सब नहीं मिलता है, ऐसी स्थिति में यह कैसे माना जा सकता है कि सायुज्य में और तीनों अवश्यंभावी हैं । इस प्रश्न का यह उत्तर है कि प्रकृतिमण्डल के ऊपर विद्यमान भगवद्धाम में पहुँचने वालों को जो सायुज्य मोक्ष प्राप्त होता है, उसमें सालोक्य इत्यादि तीनों अन्तर्गत हैं, अत एव उस सायुज्य मुक्ति को पाने वाले साधक सालोक्य आदि तीनों अवश्य मिलते हैं, किंतु प्रकृति मण्डल के अन्तर्गत विष्णुलोक इत्यादि विचित्र अवान्तर पदों को प्राप्त करने वालों में कई उस लोक तक ही

येति न दोषः ।

(भगवत्कैङ्कर्यस्य पुरुषार्थत्वसमर्थनम्)

न च सेवा दुःखहेतुः सेवात्वादिति वाच्यम्, अनीश्वरसेवापक्षीकारे सिद्धसाधनात्, ईश्वरसेवापक्षीकारे बाधात्, सुखरूपेषु वदान्यसेवादिषु चानैकान्त्यात् । एतद्व्यतिरिक्तसेवा दुःखहेतुः सेवात्वादेतत्सेवावदित्यत्रापि व्यतिरेकोपलक्षितव्यक्तिद्वयेंऽशतः सिद्धसाधनबाधयोरन्यतरानतिपातात् । एवं सेवामात्रपक्षीकारे दृष्टान्ताभावश्चाधिकः । केवलव्यतिरेकित्वविवक्षायां दुःखहेत्वन्तरसद्भावेन सपक्षवतस्तत्रावर्तमानस्य सेवात्वस्यासाधारणत्वप्रस-

पहुचते हैं, कई उस लोक में पहुँचकर श्रीविष्णु भगवान् के समीप तक पहुँच जाते हैं, कई समीप पहुँचने के बाद समान रूप को भी धारण करते हैं। कतिपय ही सायुज्य मोक्ष को प्राप्त करते हैं। वास्तव में मुख्य मोक्ष सायुज्य ही है। और सब गौण मोक्ष हैं। अतः कोई दोष नहीं है। परम सायुज्य पाने वालों को उपर्युक्त तीनों अवश्य प्राप्त होंगे ही।

(श्रीभगवत्कैङ्कर्य परमपुरुषार्थ है, इसका समर्थन)

'न च सेवा' इत्यादि। त्रिपाद् विभूतिमें पहुँचकर सायुज्य मोक्ष पानेवाला साधक स्वस्वरूपाविर्भाव को प्राप्त करके ज्ञान एवं आनन्दानुभव में श्रीभगवान् के परम साम्य को प्राप्त करता है, तथा रूप, गुण और विभूति इत्यादि विशेषणों से विशिष्ट श्रीभगवान् को अत्यन्त अनुकूल समझकर अनुभव करता है। इस आनन्दानुभव से उसको श्रीभगवान् में अपार प्रीति बढ़ती है, उस प्रीति से प्रेरित होकर श्रीभगवान् की सर्वविध सेवा करता है। यह सेवा परम पुरुषार्थ है। यह अर्थ सिद्धान्त में मान्य है। इस विषय में परवादियों का यह कथन है कि सेवात्व होनेसे ही सेवा दुःख का कारण होती है। अतः ईश्वर सेवा भी दुःख का कारण ही होगी! वह परम पुरुषार्थ नहीं हो सकती। परवादियों का उपर्युक्त अनुमान समीचीन नहीं है। यदि ईश्वर भिन्न व्यक्तियों के विषयों में की जानेवाली सेवा को इस अनुमान में पक्ष मानकर उस सेवा को दुःख का कारण सिद्ध करना है तो सिद्धसाधन दोष उपस्थित होगा। क्योंकि सिद्धान्त में भी वैसी सेवा दुःख का कारण मानी ही जाती है। यदि ईश्वर सेवा को पक्ष मान कर उस सेवा को दुःख का कारण सिद्ध करना इस अनुमान में अभिप्रेत हो तो बाध दोष उपस्थित होगा, क्योंकि ईश्वर सेवा सुख का ही कारण होती है, दुःख का नहीं। किंच, कई उदार पुरुषों के विषय में की जानेवाली सेवा भी सुख का कारण होती है, उस सेवा में व्यभिचार दोष होगा, क्योंकि उस में सेवात्व हेतु विद्यमान है, दुःख कारणत्व रूप साध्य है नहीं। यदि कोई ऐसा अनुमान का प्रयोग करे कि महोदार पुरुषों की सेवा को छोड़कर व्यतिरिक्त जितनी सेवायें हैं वे दुःख के हेतु हैं, क्योंकि वे सेवा हैं। यह अनुमान भी दोषयुक्त है, क्योंकि महोदार पुरुषों की सेवा को छोड़कर व्यतिरिक्त जितनी सेवायें हैं, वे दो प्रकार की हैं—(१) इतर दुष्ट पुरुषों की सेवा है, और (२) ईश्वर की सेवा है। इनमें यदि इतर दुष्ट पुरुषों

ज्ञात्। केवलव्यतिरेकी च निरसिष्यते। तर्कोऽपि निराश्रयो न साधकः। केवला व्याप्तिरप्रयोजिका। व्यभिचारश्चोक्तः। दुःखहेतुत्वे च पापावष्टब्धत्वमुपाधिः। निवृत्तस्वातन्त्र्याभिमानस्य दासभूतस्य ईश्वरसेवायाः स्वरूपानुरूपत्वेन सुखरूपत्वमेवोपपन्नम्। तदेवं विषयकारणस्वरूपविशेषविशिष्ट-

की सेवा को पक्ष मानकर उसे दुःखहेतु सिद्ध करना अभिमत हो तो पूर्वोक्त रूप से सिद्ध-साधन दोष उपस्थित होगा। यदि ईश्वर सेवा को पक्ष मानकर उसे दुःख हेतु सिद्ध करना अभिमत हो तो पूर्वोक्त रीति से बाध दोष उपस्थित होगा। यदि सभी सेवाओं को पक्ष मानकर सभी सेवाओं को सेवात्व हेतु से दुःखहेतु सिद्ध करना अभिमत होता तो उपर्युक्त दोष तो हैं ही, साथ ही दृष्टान्ताभावरूपी अधिक दोष भी उपस्थित होगा। क्योंकि जब सभी सेवा पक्ष हैं, तब दृष्टान्त बनने वाली दूसरी सेवा तो मिलेगी ही नहीं। यदि उपर्युक्त अनुमान—जहाँ दुःख हेतुत्व नहीं है वहाँ सेवात्व नहीं है—इस प्रकार केवल-व्यतिरेक व्याप्ति को लेकर प्रवृत्त होता तो सेवात्व हेतु असाधारणानैकान्तिक हेत्वाभास हो जायगा। वह हेतु असाधारणानैकान्तिक माना जाता है। जो सपक्ष—जिसमें साध्य पहले से निश्चित है—होने पर भी सपक्ष में न रहे, तथा पक्षमात्र में रहे। यहाँ पुत्रनाश इत्यादि सपक्ष है, जिनमें दुःख हेतुत्व पहले से निश्चित है, उन सपक्ष पुत्रनाश इत्यादि में सेवात्व नहीं रहता है, पक्ष सेवा में ही रहता है। अतः सेवात्व हेतु को केवलव्यतिरेकी हेतु मानने पर असाधारणानैकान्तिकत्व दोष होगा। किंच, हेतु केवल व्यतिरेकी हो नहीं सकता। यह अर्थ आगे सिद्ध किया जायगा। तर्क प्रमाणों का सहायक माना जाता है, वह तब तक स्वतः किसी अर्थ को सिद्ध नहीं करता है जबतक उसको प्रमाणरूपी आश्रय नहीं मिलते। ईश्वर सेवा को दुःख हेतु सिद्ध करने वाला प्रमाण है ही नहीं, अतः निराश्रय तर्क भी साधक नहीं हो सकता। केवल व्याप्ति अप्रयोजक है, अतः सेवात्व और दुःख हेतुत्व में विद्यमान व्याप्ति काम नहीं दे सकती। वास्तव में इनमें व्याप्ति है ही नहीं, क्योंकि महोदार पुरुषों की सेवा को लेकर व्यभिचार दोष सिद्ध कर दिया गया है। किंच, उपर्युक्त सेवात्व हेतु में उपाधिदोष भी है। वह उपाधि पापजन्यत्व है, जो जो पदार्थ दुःख हेतु होगा वह वह पापजन्य होगा, इस प्रकार पापजन्यत्व में साध्य व्यापकत्व है, ईश्वरसेवा सेवा होने पर भी पापजन्य नहीं है, अतः पापजन्यत्व में साधना-व्यापकत्व है। अतः पापजन्यत्व उपाधि है, सेवात्व हेतु सोपाधिक होने से हेत्वाभास है। किंच, पुरुषार्थ व्यवस्था आत्माभिमान के अनुरूप होती है। यह सर्वसंमत सिद्धान्त है। जो साधक शास्त्रों से स्वस्वरूप के विषय में यह समझ लेता है कि मैं स्वतन्त्र नहीं हूँ किन्तु श्रीभगवान् का परतन्त्र हूँ, मैं मेरे लिये नहीं बना हूँ, किंतु परमात्मा के लिये बना हूँ, मेरा स्वरूप परमात्मा के लिये है, इस प्रकार जो साधक अपने में स्वातन्त्र्याभिमान को हटाकर अपने को श्रीभगवान् का परतन्त्र दास हृदय से मान लेता है, उसके लिये ईश्वर सेवा स्वरूपानुरूप होने से अनुकूल होगी। अतः ईश्वर सेवा का सुखरूपत्व उपपन्न ही है।

ज्ञानविशेषसाध्यो मोक्षः, स च निर्दुःखनिरतिशयानन्दरूपभगवदनुभवात्मक इति सिद्धम् ।

(मोक्षविषयकमतान्तरनिराकरणम्)

अन्येषां तु देहविच्छेदमात्रसहस्रयुवतिसंभोगज्ञानालीकलयवासनात्यन्तविरामविषयोपरागवैधुर्यनित्योर्ध्वगमनार्हच्छरीरानुप्रवेशविशिष्टनिरावरणत्व-

इस प्रकार यह सिद्ध हुआ कि मोक्ष ऐसे ज्ञानविशेष से प्राप्त हो सकता है जिस ज्ञानविशेष का विषय ब्रह्म हो, तथा विवेक इत्यादि साधन सप्तक जिस ज्ञानविशेष का साधन हो, दर्शनसमानाकार एवं स्मृतिरूप होना इत्यादि जिस ज्ञानविशेष का स्वरूप हो, उस ज्ञान विशेष से मोक्ष प्राप्त हो सकता है। दुःख गन्धरहित निरतिशयानन्दस्वरूप श्रीभगवान् का अनुभव करना तथा अनुभव से प्रेरित होकर सेवा करना ही वह मोक्ष है।

(मोक्ष के विषय में मतान्तरों का निराकरण)

'अन्येषां तु' इत्यादि। मोक्ष के विषय में चार्वाक का यह मत है कि देह का नाश ही मोक्ष है, अथवा जीवित रहते समय में सहस्रसंख्याक युवतियों का संभोग करना ही मोक्ष है। देहातिरिक्त आत्मा को सिद्ध कर देने से चार्वाक का यह मत खण्डित हो जाता है। मोक्ष के विषय में प्रज्ञाकर का यह मत है कि लोक में होनेवाले ज्ञान अलीक अर्थात् मिथ्या विषयों को लेकर ही हुआ करते हैं इन ज्ञानों के सन्तान का आत्यन्तिक लय ही मोक्ष है, ज्ञान विषय बाह्यों की सत्यता को सिद्ध कर दिया गया है, अत एव इनका मत भी निरस्त हो जाता है, कई बौद्ध कहते हैं कि विषय वासना का आत्यन्तिक नाश ही मोक्ष है। दूसरे बौद्ध यह कहते हैं कि ज्ञान क्षणिक हैं, एक ज्ञान के बाद दूसरा ज्ञान उत्पन्न होता है, इस प्रकार उसका सन्तान सदा बना रहता है इन ज्ञानों में जो सविषयकता है, यही महान् दोष है। मोक्ष दशा में प्रत्येक ज्ञान सविषयकतारूप दोष से शून्य होकर हुआ करते हैं, सविषयकता ही विषयोपराग है उस समय ज्ञान विषयाकार बन जाता है इस विषयोपराग से शून्य होकर चित्सन्तति अनुवर्तमान होकर रहे, यही मोक्ष है। बौद्धागम के अनुसार मोक्ष के विषय में बौद्धों में ये दो मत प्रचलित हैं, बौद्धागमों का अप्रामाण्य सिद्ध हो गया है। अतः ये मत भी खण्डित हो जाते हैं। जैनों में मोक्ष के विषय में ये मत प्रचलित हैं कि (१) मुक्त जीव सदा ऊपर ही ऊपर जाता रहता है, यह नित्य ऊर्ध्वगमन ही मोक्ष है। (२) मुक्त जीव सभी लोकों के ऊपर विराजमान अर्हत् के शरीर में अनुप्रविष्ट होते हैं, यह अर्हच्छरीरानुप्रवेश ही मोक्ष है। (३) निरावरण होकर रहना यही मोक्ष है। मुक्तजीव लोकाकाश का अतिक्रमण करके सकल लोकाकाशों के मस्तक में विद्यमान आलोकाकाश में पहुँच कर उस पर अवस्थित होते हैं, उस समय उनमें किसी प्रकार का भी आवरण नहीं होता है यह विशिष्ट निरावरणत्व ही मोक्ष है। कई लोग यह कहते हैं कि वियातानुभव अर्थात् प्रगल्भ अनुभव ही मोक्ष है, संसार में जीव को प्राप्त होनेवाला अनुभव विषय सम्बन्ध के कारण प्रगल्भ नहीं होने पाता है, जिस प्रकार तीव्र वायु से विक्षिप्त दीप चञ्चल रहता है,

वियातानुभवस्वातन्त्र्यशिवसारूप्यशिवसाम्यापत्तिचिच्छक्तिपरिशेषाविद्या-निवृत्त्युपाधिनिवृत्तिसकलवैशेषिकगुणोच्छेदकेवलात्मानन्दानुभवप्रभृतयो निःश्रेयसविकल्पा देहातिरिक्तात्मसद्भावबाह्यार्थपारमार्थिकत्वतत्तदागमा-प्रामाण्यब्रह्मनिर्विकारत्वनिर्दोषत्वज्ञानानन्दादिनित्यत्वप्रतिपादनादिभि-

उसी प्रकार संसार में अनुभव विषयसम्बन्ध के कारण चञ्चल रहता है, विषयसम्बन्ध शून्य होकर जो अचञ्चल अनुभव होता है, यही प्रगल्भ अनुभव है, यही मोक्ष है। जैनागम को अप्रमाणसिद्ध कर देने से मोक्ष के विषय में जैनों के ये मत भी—जो जैनागममूलक हैं—निरस्त हो जाते हैं। पाशुपतों के ये मत हैं कि (१) परमस्वतन्त्र होना यही मोक्ष है। यह अर्थ कई पाशुपतों को मान्य है। (२) दूसरे पाशुपतों का यह मत है कि शिवसारूप्य को अर्थात् शिव के समान रूप को प्राप्त करना ही मोक्ष है। (३) इतर पाशुपतों का यह मत है कि सब तरह से शिवसाम्य को प्राप्त करना ही मोक्ष है। अन्य पाशुपतों का यह मत है कि जीव चिच्छक्ति के रूप में बचा रहे यही मोक्ष है। पाशुपतों के ये मत पाशुपत आगम के बल पर प्रतिष्ठित हैं, पाशुपतागम की अप्रमाणता अन्यत्र सिद्ध कर दी गई है। अत एव ये मत भी निरस्त हो जाते हैं। अद्वैतवेदान्ती यह मानते हैं कि अविद्यादोष के कारण ब्रह्म जीव बनकर तापत्रय भोगता है तत्त्वज्ञान से अविद्या निवृत्ति होती है, यह अविद्या-निवृत्ति ही मोक्ष है। भास्कराचार्य यह मानते हैं कि ब्रह्म सत्य उपाधि से संबद्ध होकर जीव बन जाता है, उपाधि की निवृत्ति ही मोक्ष है। ये दोनों मत अनादरणीय हैं, क्योंकि शास्त्रों में ब्रह्म निर्विकार एवं निर्दोष कहा गया है। निर्विकार निर्दोष ब्रह्म को जीव भाव एवं तापत्रया-नुभव असंभावित है। अतः ये मत मानने योग्य नहीं हैं। वैशेषिक एवं कई नैयायिक दार्शनिकों का यह मत है कि जीवात्मा के ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, सुख-दुःख और धर्माधर्म इत्यादि विशेष गुणों का आत्यन्तिक उच्छेद ही मोक्ष है। यह मत भी मान्य नहीं हो सकता है, क्योंकि शास्त्रप्रमाण से जीवों के ज्ञान और आनन्द इत्यादि गुण नित्य सिद्ध होते हैं, इनका आत्यन्तिक नाश नहीं हो सकता। कई विद्वान् यह मानते हैं कि ब्रह्मानन्द को छोड़कर केवल आत्मानन्द अर्थात् जीवात्मानन्द का जो अनुभव प्राप्त होता है, वही मोक्ष है। उनका यह मत भी मान्य नहीं हो सकता, क्योंकि यह केवल आत्मानन्दानुभव नित्य नहीं हो सकता है, जो साधक परब्रह्म को प्राप्त करके परब्रह्मानन्द का अनुभव करते हैं, वे उसी अनुभव में डूबे रहते हैं, उनको पुनः इस संसार में लौट कर आना नहीं पड़ता है। इतर सभी फला-नुभव नश्वर है, जब वह अनुभव नष्ट हो जाता है, तब उन जीवों को संसारमें लौट आना पड़ता है। अतः केवलात्मानन्दानुभव भी नश्वर ही है, यह मोक्ष नहीं माना जा सकता है।

'यदिह' इत्यादि। यहाँ पर वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक अनुमान से यह सिद्ध करना चाहते हैं कि आत्मा पत्थर के समान बन जाय, यही मोक्ष है। जिस प्रकार पत्थर में अंकुर नहीं उगते उसी प्रकार आत्मा में ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, सुख, दुःख और राग, द्वेष इत्यादि अंकुर

दूषणीयाः। यदिह दृषदविशेषनिःश्रेयसवादिनां दृषन्मतीनामिदमनुमानम्—आत्मा कदाचिदखिलविशेषगुणशून्यः, अनित्यवैशेषिकगुणाश्रयत्वात्, उत्पद्यमानघटप्रलयाकाशादिवदिति; तत्रागमबाधस्तावद् व्यक्तः। ज्ञानसंस्कारपक्षे हेतोरन्यतरासिद्धिश्च। ज्ञानादीनां भवदभिमतगुणत्वानभ्युपगमात्सिद्ध-

बिलकुल न उगें, ऐसी दशा में आत्मा को पहुँचना ही मोक्ष है। इस प्रकार के मोक्ष सिद्ध करने वाले उन दार्शनिकों के विषय में यही कहना पड़ता है, कि इनकी बुद्धि पत्थर के समान हो गई है, तभी तो वे इस प्रकार के मोक्ष की कल्पना करते हैं, यदि पत्थर के समान बनना ही मोक्ष होता तो छः मास निद्रा लेनेवाले कुम्भकर्ण को भाग्यवान् समझना चाहिए, क्योंकि वह छः मास पत्थर के समान पड़ा रहता था। अब उनके अनुमान पर विचार किया जाता है। उनका अनुमान यह है कि आत्मा किसी समय संपूर्ण विशेषगुणों से शून्य हो जाता है, क्योंकि वह अनित्य विशेषगुणों का आश्रय है, उसमें उत्पन्न होने वाले सभी विशेषगुण अनित्य हैं। इसमें उत्पत्ति काल का घट एवं प्रलय काल का आकाश ये दोनों दृष्टान्त हैं। उत्पत्ति काल में घट संपूर्ण विशेष गुणों से शून्य है, क्योंकि द्वितीय क्षण में ही उसमें विशेषगुण उत्पन्न होते हैं। उन विशेषगुणों के लिये घट समवायि कारण है, पूर्व क्षण में घट को रहना चाहिये। क्योंकि अव्यवहित पूर्वक्षण में विद्यमान पदार्थ ही कारण बन सकता है। इससे सिद्ध होता है कि द्वितीय क्षण में उत्पन्न होने वाले विशेषगुणों के पूर्व प्रथमक्षण में विद्यमान समवायिकारण घट सभी विशेषगुणों से शून्य है। प्रलयकाल में आकाश सभी विशेषगुणों से शून्य है, क्योंकि आकाश में शब्द एक ही विशेष गुण है, शब्द आकाश में प्रलय काल में उत्पन्न होते हो नहीं। इस प्रकार अनित्य शब्द रूपी विशेष गुण का-आश्रय आकाश प्रलयकाल में विशेषगुण शून्य होकर रहता है तथा अनित्य रूपादि विशेष गुणों का आश्रय बनने वाला घट उत्पत्ति काल में विशेषगुण शून्य होकर रहता है, इन दृष्टान्तों में निश्चितव्याप्ति के अनुसार यह मानना चाहिये कि अनित्य ज्ञानादि विशेषगुणों का आश्रय बनने वाला जीवात्मा भी किसी समय अर्थात् मोक्ष काल में संपूर्ण विशेषगुणों से शून्य होकर रहता है। इस अनुमान से वैशेषिक मोक्षकाल में आत्मा को संपूर्ण विशेषगुणों से शून्य सिद्ध करते हैं। परंतु इस अनुमान में बहुत से दोष हैं। (१) मोक्ष में जीवात्मा ब्रह्मानन्द का अनुभव करता रहता है, इत्यादि अर्थों को बतलाने वाले वेदादि शास्त्रों से इस अनुमान में बाध दोष उपस्थित होता है। किंच आत्मा के ज्ञान का कभी लोप नहीं होता, इस अर्थ को बतलाने वाले "न विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यते" इत्यादि श्रुति-वचनों से यह अनुमान बाधित होता है। किंच, इस पदार्थानुमान का प्रयोग करने वाले वैशेषिकों का यह भाव है कि विशिष्टाद्वैती विद्वान् भी इस अनुमान से मोक्ष में आत्मा को संपूर्ण विशेषगुणों से रहित मानजाँय। परंतु विशिष्टाद्वैतमतानुसार इस हेतु में स्वरूपासिद्धि दोष विद्यमान होने से यह हेतु हेत्वाभास प्रमाणित होता है, क्योंकि विशिष्टाद्वैतियों का यह मत है कि इच्छा, प्रयत्न, राग, द्वेष और सुख, दुःख धर्मभूत ज्ञान का परिणाम विशेष

साधनं स्वरूपासिद्धिश्च। प्रलयाकाशादेरनभ्युपगमादुत्पद्यमानघटादेरपि सगुणत्वाभ्युपगमादुदाहरणस्याश्रयहीनत्वसाध्यविकलत्वे। प्रलयगतप्रकृत्यादेरपि सत्त्वादिगुणयोगात् परैरनभ्युपगमाच्च न तद्दृष्टान्तोपन्यासः। एवमस्मदीये ज्ञानसंस्कारपक्षे मुक्तावस्थायां ज्ञानस्याखिलविशेषगुणशून्यत्वमस्तु वा, मा वा, तथापि परानभ्युपगमान्नैष दृष्टान्तः, ज्ञानद्रव्यत्वतद्गत-

हैं। ऐसी स्थिति में इच्छादिरूप परिणामों का आश्रय होने से धर्मभूतज्ञान ही साक्षात्संबन्ध से इच्छादि का आश्रय है, आत्मा नहीं। अतः विशिष्टाद्वैतमतानुसार आत्मा में अनित्यवैशेषिकगुणाश्रयत्वरूप हेतु नहीं रहता है। अतः स्वरूपासिद्धि दोष विशिष्टाद्वैत मत के अनुसार हेतु में सिद्ध होता है, किंच, विशिष्टाद्वैतमतानुसार ज्ञानादि द्रव्य है, वैशेषिक जैसे उन्हें गुण मानते हैं वैसे वे गुण नहीं हैं। अतः विशिष्टाद्वैतमतानुसार मोक्ष में ज्ञानरूपी द्रव्य का आश्रय होकर रहने पर भी ज्ञानादि विशेषगुणों से शून्य होकर ही रहता है, अतः मोक्ष एवं संसार में आत्मा ज्ञानद्रव्य का आश्रय होने पर भी ज्ञानादिगुणों का अनाश्रय होने से विशिष्टाद्वैतमतानुसार सिद्धसाधन दोष उपस्थित होता है। किंच, विशिष्टाद्वैतमतानुसार ज्ञानादि द्रव्य हैं, वैसे गुण नहीं हैं, जैसे वैशेषिक इन्हें गुण मानते हैं। अतः अनित्य वैशेषिकगुणाश्रयत्वरूप हेतु विशिष्टमतानुसार आत्मा रूपी पक्ष में नहीं रहता है। अतः स्वरूपासिद्धि दोष भी उपस्थित होता है। किंच, विशिष्टाद्वैती विद्वानों का यह मत है कि प्रलयकाल में आकाश भी नहीं रहता है, वह तामसाहंकार में लीन हो जाता है। अतः उदाहरण में आश्रयहीनत्व रूप दोष आता है, क्योंकि प्रलयाकाश होता ही नहीं, कारण प्रलय में आकाश रहता ही नहीं। किंच, विशिष्टाद्वैतमतानुसार उत्पत्ति काल में घट भी रूपादिगुणों से युक्त ही रहता है, क्योंकि रूपादिगुणयुक्तमृत्पिण्डघटरूप परिणाम को प्राप्त करते समय रूपादि गुणविशिष्ट होकर ही रहता है। अतः उदाहरण में साध्यविकलत्व नामक दोष उपस्थित होता है, क्योंकि उत्पत्तिकाल में घट संपूर्ण विशेष गुणों से शून्य नहीं है। यदि प्रलयकाल में विद्यमान प्रकृति इत्यादि को दृष्टान्त बनाया जाय तो वह प्रकृति भी प्रलयकाल में सत्त्वादिगुणों से युक्त ही है, अतः उसमें प्रकृत साध्य न रहने से साध्यविकलत्व दोष होता है। किंच, वैशेषिक प्रकृतिद्रव्य को मानते ही नहीं। अतः उसे दृष्टान्तरूप में उपस्थित नहीं कर सकते। प्रश्न—विशिष्टाद्वैतमतानुसार मोक्षकाल में जो ज्ञानद्रव्य रहता है, उसे दृष्टान्त माना जाय तो क्या आपत्ति है। उत्तर—विशिष्टाद्वैतमतानुसार वह ज्ञानद्रव्य विकास इत्यादि अनन्तगुणों का आश्रय बन कर रहता है। अत एव दृष्टान्त नहीं माना जा सकता, मानने पर साध्यविकलत्व दोष उपस्थित होगा। किंच, चाहे वह ज्ञानद्रव्य मोक्षकाल में हमारे विशिष्टाद्वैतमत के अनुसार संपूर्ण विशेषगुणों से शून्य हो, अथवा युक्त हो, परंतु वैशेषिक उसे दृष्टान्त में उपस्थित नहीं कर सकते हैं, क्योंकि उनके मत में ज्ञान गुणरूप में मान्य है, द्रव्यरूप में नहीं। ऐसे वे ज्ञानद्रव्य को दृष्टान्तरूप में कैसे उपस्थित कर

संस्कारयोस्तैरनभ्युपगमादिति ॥

(कैवल्याख्यमोक्षविषये शङ्का तत्समाधानं च)

ननु स्वात्मानन्दानुसंधानरूपकैवल्याख्योऽपि मोक्षो भगवद्यामुनमुनिभिरुक्तः "ऐश्वर्याक्षरयाथात्म्यभगवच्चरणार्थिनाम्। वेद्योपादेयभावानामष्टमे भेद उच्यते ॥" इति, "संसृत्यक्षरवैष्णवाध्वसु नृणां संभाव्यते कर्हिचित्" इति च। अनुसृतश्चायमर्थो भाष्यकारैरपि। तथाहि—"चतुर्विधा भजन्ते माम्" इत्यादौ "जिज्ञासुः प्रकृतिवियुक्तात्मस्वरूपावाप्तीच्छुः" इत्याद्युक्तेः। अष्टमाध्यायारम्भेऽपि सप्तमार्थानुक्रमणे—"सुकृततारतम्येन च प्रतिपत्ति-

सकेंगे, क्योंकि ज्ञान का द्रव्यत्व तथा ज्ञान में संस्कार अर्थात् परिणामरूप गुण उनको मान्य नहीं है। इस विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि वैशेषिकों का उपर्युक्त अनुमान अनेक दोषों से दूषित होने से साध्य को सिद्ध नहीं कर सकता।

(कैवल्यरूप मोक्षके विषय में शंका एवं समाधान)

'ननु स्वात्मानन्द' इत्यादि। विशिष्टाद्वैतसिद्धान्त को मानने वाले आचार्यों में कई आचार्य कैवल्यनामक मोक्ष को भी संप्रदायसिद्ध मानते हैं। उनकी यह शंका है कि जीवात्मा परिशुद्धस्वात्मरूप के आनन्द का अनुभव करता है। यही कैवल्य नामक मोक्ष है। इसमें जड़पदार्थ एवं ईश्वर का अनुभव नहीं होता है, किन्तु केवल आत्मानन्द का अनुभव होता है। अत एव यह मोक्ष कैवल्य कहलाता है। यह मोक्ष संप्रदाय में मोक्षविशेष के रूपमें मान्य है, क्योंकि भगवान् श्रीयामुनमुनि स्वामी ने श्रीगीतार्थसंग्रह में श्रीभगवद्गीता के अष्टमाध्याय के अर्थों का संग्रह करते हुए 'ऐश्वर्याक्षर' इस श्लोक में यह कहा है कि ऐश्वर्यानुभव, परिशुद्ध जीवात्मानुभव और श्रीभगवच्चरणप्राप्ति को चाहनेवाले साधकों को जो जो अर्थ ज्ञातव्य एवं उपादेय हैं, उनका वर्णन श्रीगीता के अष्टमाध्याय में किया जाता है। यहाँ परिशुद्ध जीवात्मानुभव शब्द से कैवल्य रूपी मोक्ष विवक्षित है। इसी प्रकार चतुःश्लोकी में श्रीयामुनमुनि ने 'संसृत्यक्षर' इत्यादि उत्तरार्ध में यह कहा है कि ऐश्वर्यानुभवरूप संसार अक्षर-परिशुद्ध आत्मा के अनुभवरूप कैवल्य तथा अर्चिरादि गति द्वारा प्राप्य भगवदनुभव इन तीनों में कोई भी पदार्थ कभी भी श्रीमहालक्ष्मी के अनुग्रह के बिना प्राप्त नहीं हो सकता। यहाँ अक्षरशब्द से कैवल्यमोक्ष विवक्षित है। उपर्युक्त अर्थ श्रीभाष्यकार स्वामी को भी मान्य है। श्रीभाष्यकार स्वामी ने श्रीगीताभाष्य में 'चतुर्विधा भजन्ते माम्' इस श्लोक में विद्यमान जिज्ञासुपद का अर्थ करते हुए यह कहा है कि प्रकृतिसंबन्धरहित आत्मस्वरूप को जो प्राप्त करना चाहता है, वह साधक जिज्ञासु है। अष्टमाध्याय के आरम्भ में सप्तमाध्याय के अर्थों का वर्णन करते समय श्रीभाष्यकार स्वामी ने 'सुकृत तारतम्येन' इत्यादि वाक्य से यह कहा है कि सुकृततारतम्य तथा समझ में अन्तर होने से उपासकों में भेद होता है। कई उपासक ऐश्वर्य चाहते हैं, कई साधक परिशुद्ध आत्मस्वरूप को चाहते हैं तथा कई

वैशिष्ट्यादैश्वर्याक्षरयाथात्म्यभगवत्प्राप्तीच्छयोपासकभेदम्" इत्याद्युक्तेश्च। तथा "कैवल्यार्थिनां स्मरणप्रकारमाह" इत्युक्त्वा "यदक्षरं वेद" इति श्लोकमवतार्य "सर्वद्वाराणि" इत्यादेर्व्याख्याने "ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म मद्वाचकं व्याहरन् वाच्यं मामनुस्मरन् आत्मनः प्राणं मूर्धन्याधाय देहं त्यजन् यः प्रयाति स याति परमां गतिम्। प्रकृतिवियुक्तं मत्समानाकारमपुनरावृत्तिमात्मानं प्राप्नोतीत्यर्थः" इति चोक्तेः। अनन्तरं च "एवमैश्वर्यार्थिनः कैवल्यार्थिनश्च स्वप्राप्त्यनुगुणं भगवदुपासनप्रकार उक्तः। अथ ज्ञानिनो भगवदुपासनप्रकारं प्राप्तिप्रकारं चाह" इत्युक्त्वा "अनन्यचेताः" इत्येतद्व्याख्यातम्। "अतः परमध्यायशेषेण ज्ञानिनः कैवल्यार्थिनश्चापुनरावृत्तिमैश्वर्यार्थिनः पुनरावृत्तिं चाह" इत्युक्त्वा "मामुपेत्य" इत्यादिकं "प्रभवत्यहरागमे" इत्येतदन्तं व्याख्याय "कैवल्यं प्राप्तानामपि पुनरावृत्तिर्न विद्येत इत्याह" इत्युक्त्वा "परस्तस्मात्तु" इत्यादिकमपि "तद्धाम परमं मम" इत्येतदन्तं व्याख्यातम्। अनन्तरश्च "ज्ञानिनः प्राप्यं

उपासक एकमात्र श्रीभगवान् को चाहते हैं। इस प्रकार उपासकों में भेद होता है। इसी श्रीभाष्यकार स्वामी ने 'यदक्षरं वेदविदो वदन्ति' इस श्लोक की अवतारिका में यह कह कर—कि कैवल्यार्थियों के स्मरण प्रकार का वर्णन करते हैं—उपर्युक्त श्लोक का उल्लेख करके 'सर्वद्वाराणि' इत्यादि श्लोकों की व्याख्या में यह कहा है कि श्रीभगवान् कहते हैं कि 'ओम्' ऐसा एकाक्षर ब्रह्म हमारा वाचक है, इसका उच्चारण करता हुआ तथा वाच्य मेरे स्वरूप का स्मरण करता हुआ जो साधक अपने प्राण को शिर में स्थापित कर शरीर त्याग कर चला जाता है, वह परमगति को प्राप्त करता है, अर्थात् प्रकृतिवियुक्त उस परिशुद्ध आत्मस्वरूप को प्राप्त करता है, जो श्रीभगवान् के समान आकार रखता है, तथा जिसको प्राप्त करने पर पुनरावृत्ति नहीं होती है। अनन्तर 'अनन्यचेताः' इत्यादि गीता के श्लोकों की अवतारिका में श्रीभाष्यकार स्वामी ने यह कह कर—कि इस प्रकार श्रीभगवान् ने ऐश्वर्यार्थी एवं कैवल्यार्थी को अपनी प्राप्तव्य वस्तु की प्राप्ति के अनुसार भगवदुपासन प्रकार बतलाया है। आगे श्रीभगवान् ज्ञानी के भगवदुपासन के प्रकार एवं प्राप्ति प्रकार का वर्णन करते हैं—'अनन्यचेताः' इस श्लोक की व्याख्या की है। आगे श्रीभाष्यकार स्वामी ने 'मामुपेत्य' इत्यादि श्लोकों से लेकर 'प्रभवत्यहरागमे' यहाँ तक कि अवतारिका में यह कह कर—कि—आगे श्रीभगवान् अध्याय शेष से ज्ञानी एवं कैवल्यार्थी की अपुनरावृत्ति तथा ऐश्वर्यार्थी की पुनरावृत्ति का प्रतिपादन करते हैं। 'मामुपेत्य' से लेकर 'प्रभवत्यहरागमे' यहाँ तक के श्लोकों की व्याख्या की है। आगे 'परस्तस्मात्तु' से लेकर 'तद्धाम परमं मम' यहाँ तक के श्लोकों की अवतारिका में यह कह कर—कि कैवल्य प्राप्त करने वाले साधकों को भी पुनरावृत्ति नहीं होती है—'परस्तस्मात्तु' से लेकर 'तद्धाम परमं मम' तक

तु तस्मादत्यन्तविभक्तमित्याह" इत्युक्त्वा "पुरुषः स परः" इति श्लोको व्याख्यातः। अनन्तरञ्च "आत्मयाथात्म्यविदः परमपुरुषनिष्ठस्य च साधारणीमर्चिरादिकां गतिमाह" इत्युक्तम्। अथ तत्रत्यभाष्यग्रन्थ एवेह लिख्यते। तथाहि—"द्वयोरप्यर्चिरादिका गतिः श्रुता श्रुतौ। सा चापुनरावृत्तिलक्षणा। यथा—पञ्चाग्निविद्यायां "तद्य इत्थं विदुर्ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते तेऽर्चिषमभिसंभवत्यर्चिषोऽहः" इत्यादौ। अर्चिरादिना गतस्य परब्रह्मप्राप्तिरपुनरावृत्तिश्चाम्नाता "स एनान् ब्रह्म गमयति एतेन प्रतिपद्यमाना इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते" इति। न च प्रजापतिवाक्यादौ श्रुतपरविद्याङ्गभूतात्मप्राप्तिविषयेयं "तद्य इत्थं विदुः" इति गतिश्रुतिः, "ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते" इति परविद्यायाः पृथक्श्रुतिवैयर्थ्यात्। पञ्चाग्नि-

के श्लोकों की व्याख्या की है। अनन्तर यह कह कर—कि ज्ञानी का प्राप्यतत्त्व कैवल्यार्थी के प्राप्यतत्त्व से अत्यन्त भिन्न है—'पुरुषः स परः' इस श्लोक की व्याख्या की गई है। अनन्तर गीताभाष्य में यह कहा गया है कि आगे श्रीभगवान् आत्मयाथात्म्य समझने वाले कैवल्यार्थी एवं परमपुरुषनिष्ठ ज्ञानी को समानरूप से प्राप्त होने वाली अर्चिरादि गति का वर्णन करते हैं। अब यहाँ पर वहाँ का भाष्यग्रन्थ ही लिखा जाता है। वहाँ का भाष्यग्रन्थ यह है कि—उपर्युक्त दोनों प्रकार के साधकों के विषय में अर्चिरादि गति श्रुति में वर्णित है। अर्चिरादि गति की यह विशेषता है कि इस गति से जाने पर पुनरावृत्ति नहीं होती है। उपनिषद् में पञ्चाग्निविद्या में 'तद्य इत्थं विदुः' इत्यादि वचन से यह कहा गया है कि जो साधक इस प्रकार परिशुद्ध आत्मस्वरूप का उपासन करते हैं, तथा जो साधक वन में रहकर श्रद्धापूर्वक तपःशब्दवाच्य परब्रह्म की उपासना करते हैं, ये दोनों प्रकार के साधक अर्चिर्देवता के समीप पहुँचते हैं, अर्चिर्देता से अहर्देवता को प्राप्त होते हैं इत्यादि, अर्चिरादि मार्ग से जानेवाले साधक को परब्रह्म की प्राप्ति होती है, तथा पुनरावृत्ति नहीं होती है। यह अर्थ उपनिषद् में 'स एनान् ब्रह्म गमयति' इत्यादि वाक्यों में वर्णित है। अर्थ—वह अमानव उपर्युक्त दोनों प्रकार के साधकों को परब्रह्म के समीप पहुँचा देता है। इस मार्ग से जानेवाले साधक इस मानव आवर्त अर्थात् संसार में लौटकर नहीं आते हैं। प्रश्न—प्रजापति वाक्य इत्यादि से यह अर्थ सिद्ध है कि आत्मप्राप्ति अर्थात् परिशुद्धात्मसाक्षात्कार परविद्या का अंग है। इस आत्मप्राप्ति के विषय में ही 'तद्य इत्थं विदुः' यह श्रुतिवचन प्रवृत्त है। ऐसा ही क्यों न माना जाय। स्वतन्त्र आत्मप्राप्ति के विषय में उपर्युक्त वचन प्रवृत्त है। ऐसा मानने में क्या प्रमाण है? उत्तर—यदि परविद्या का अंग बनने वाली आत्मप्राप्ति के विषय में "तद्य इत्थं विदुः" यह श्रुति वचन प्रवृत्त हो तो मानना पड़ेगा कि अङ्गी परविद्या का फल अंग आत्मप्राप्ति के साधन के विषय में कहा गया गया है, क्योंकि अंगी के फल को छोड़ कर अंग का स्वतन्त्र फल नहीं होता है, स्वतन्त्र फल होने पर अङ्गाङ्गि भाव ही सिद्ध नहीं हो सकेगा। ऐसी स्थिति में "तद्य इत्थं विदुः" इस श्रुति वचन में "ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप-

विद्यायां च "इति तु पञ्चम्यामाहुतावापः पुरुषवचसो भवन्ति" इति "रमणीयचरणाः कपूयचरणाः" इति पुण्यपापहेतुको मनुष्यादिभावोऽपामेव भूतान्तरसंसृष्टानाम्, आत्मनस्तु तत्परिष्वङ्गमात्रमिति चिदचितोर्विवेकमभिधाय "तद्य इत्थं विदुः, तेऽर्चिषमभिसंभवन्ति, इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते" इति विविक्ते चिदचिद्वस्तुनी त्याज्यतया प्राप्यतया च य इत्थं विदुस्तेऽचिरादिना गच्छन्ति, न च पुनरावर्तन्त इत्युक्तमिति गम्यते। आत्मयाथात्म्यविदः परमपुरुषनिष्ठस्य च "स एनान् ब्रह्म गमयति" इति

इत्युपासते" इस वाक्य से वर्णित परविद्या की अपेक्षा "तद्य इत्थं विदुः" इस प्रकार अलगरूप से उपादान व्यर्थ हो जायगा, "क्योंकि "ये चेमेऽरण्ये श्रद्धातपइत्युपासते" इस वाक्य में सब तरह के ब्रह्मविद्यानिष्ठों का उल्लेख हो जाने से "तद्य इत्थं विदुः" ऐसा पृथक् प्रतिपादन सार्थक नहीं हो सकेगा। अतः मानना पड़ेगा कि "ये चे मेऽरण्ये" इत्यादि वाक्य में वर्णित ब्रह्म ज्ञानियों से भिन्न साधक ही "तद्य इत्थं विदुः" इस वाक्य में वर्णित हैं। भाव यह है कि आत्म याथात्म्य ज्ञानी "तद्य इत्थं विदुः" इस वाक्य में वर्णित हैं, तथा ब्रह्मविद्यानिष्ठ "ये चे मेऽरण्ये" इत्यादि वाक्य में वर्णित हैं। पञ्चाग्निविद्या में "इति तु पञ्चम्यामाहुतावापः पुरुषवचसो भवन्ति" तथा "रमणीय चरणाः, कपूय चरणाः" इत्यादि वाक्यों से यह बतलाया गया है कि इस प्रकार पञ्चमआहुति होने पर अर्थात् स्त्री में रेतःसेक होने पर जल पुरुष शब्द बोध्य शरीररूप में परिणत हो जाता है, समीचीन आचरण वाले समीचीन योनियों में तथा दुराचरणवाले कुत्सित योनियों में पहुँच जाते हैं। इन वचनों का यह बतलाने में तात्पर्य है कि पुण्यपाप के कारण होने वाला मनुष्यादि भाव इतरभूत सम्बद्ध जल को प्राप्त होता है, इतरभूत संबद्ध जल ही मनुष्यादि भाव को प्राप्त होता है, आत्मा का केवल उसमें संबद्ध भर होता है, आत्मा स्वयं मनुष्यादि भाव को प्राप्त नहीं होता है। इस प्रकार अचेतनतत्व और चेतनतत्व में महान् अन्तर है। इस प्रकार पञ्चाग्निविद्या में उपर्युक्त वचनों से चेतनाचेतन विवेक को बतलाकर आगे "तद्य इत्थं विदुः", तेऽर्चिषमभिसंभवन्ति, इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते" इन वचनों से यह बतलाया गया है कि इस प्रकार जो साधक चेतन एवं अचेतनतत्व में विवेचना करके अचेतनतत्व को त्याज्य एवं चेतनतत्व को उपादेय मानकर चेतन तत्व की उपासना करते हैं, वे अर्चिरादि मार्ग से जाते हैं, पुनः संसार में नहीं आते हैं। ये सभी अर्थ पञ्चाग्नि विद्या में वर्णित हैं। यहाँ पर यह अर्थ ध्यान देने योग्य है कि 'तद्य इत्थं विदुः" इस वाक्य में वर्णित आत्म याथात्म्य ज्ञानी तथा "ये चे मेऽरण्ये" इस वाक्य में वर्णित ब्रह्मविद्यानिष्ठ अर्थात् परमपुरुषनिष्ठ साधक के विषय में समानरूप से "स एनान् ब्रह्म गमयति" इस वाक्य से ब्रह्मप्राप्ति वर्णित है। इससे सिद्ध होता है कि उपर्युक्त दोनों प्रकार के साधक परब्रह्म को प्राप्त होते हैं। यहाँ पर यह शंका उठती है कि ब्रह्मविद्यानिष्ठ साधकों को ब्रह्म प्राप्ति होना उचित है, परन्तु आत्मयाथात्म्य ज्ञानी अर्थात् परिशुद्ध जीवात्मोपासक

ब्रह्मप्राप्तिवचनादचिद्वियुक्तमात्मवस्तु ब्रह्मात्मकतया ब्रह्मशेषतैकरसमित्यनुसन्धेयम्, तत्क्रतुन्यायाच्च। परशेषतैकरसत्वं च "य आत्मनि तिष्ठन् यस्यात्मा शरीरम्" इत्यादि श्रुतिसिद्धम्" इति। अतोऽक्षरनिष्ठस्याप्यर्चिरादिगतिः सिद्धा।

यत्तु "यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति" इत्यस्याक्षरविषयस्य व्याख्याने—"सर्वेषु वियदादिभूतेषु सकारणेषु सकार्येषु विनश्यत्सु तत्र तत्र

को ब्रह्मप्राप्ति कैसे हो सकती है? इस शंका का यह समाधान है कि उपर्युक्त श्रुतिवचन में आत्मयाथात्म्य ज्ञानी अर्थात् परिशुद्ध जीवात्मस्वरूपोपासक के ब्रह्मप्राप्ति का वर्णन होने से यह मानना पड़ता है कि अचेतन संबन्धरहित परिशुद्ध आत्मस्वरूप का उपासन करनेवाले साधक को उस परिशुद्धात्मस्वरूप को ब्रह्मात्मक एवं ब्रह्मशेषवैक रस मानकर उपासन करना चाहिये। इस प्रकार वह साधक भी ब्रह्म को विशेषण मानकर जीवात्मा को विशेष्य मानकर उपासन करता है, अतः वह भी एक प्रकार से ब्रह्म का उपासन करता ही है। इसलिए उसके विषय में ब्रह्म प्राप्ति का वर्णन संगत ही है। यह अर्थ तत्क्रतु न्याय से भी सिद्ध होता है। साधक जिस वस्तु की उपासना करता है, उस वस्तु को प्राप्त करता है। यही तत्क्रतु न्याय है। आत्म याथात्म्य ज्ञानी के ब्रह्मप्राप्ति का वर्णन उपर्युक्त श्रुतिवचन में मिलता है, अतः मानना पड़ता है कि आत्म याथात्म्य ज्ञानी भी ब्रह्मोपासक ही है। आत्मस्वरूप को परशेषतैकरस जो कहा गया है, उसमें "य आत्मनि तिष्ठन् यस्यात्म शरीरम्" इत्यादि श्रुतिवचन प्रमाण है। इस वचन में जीवात्मस्वरूप को परमात्मा का शरीर कहा गया है। शरीर आत्मा का शेष अर्थात् अतिशयाधायक होता है, आत्मा को कुछ न कुछ लाभ पहुँचाने के लिये ही शरीर हुआ करता है। इसी प्रकार जीवात्मा भी परमात्मा का शरीर होने से उनका शेष है, परमात्म शेषत्व ही जीवात्मा में सारतम विशेषता है। अतः जीवात्मा परशेषतैकरस कहलाता है। ये सब अर्थ उपर्युक्त गीताभाष्य में वर्णित हैं। इससे सिद्ध होता है कि अक्षरनिष्ठ अर्थात् परिशुद्ध जीवात्मस्वरूप को प्राप्त करने की इच्छा से परिशुद्ध जीवात्मस्वरूप की उपासना करनेवाले साधकों को भी अर्चिरादि गति प्राप्त होती है। अन्तर इतना ही है कि परिशुद्ध जीवात्मस्वरूप की उपासना करने वाले साधक अर्चिरादि मार्ग से परमपद पहुँच कर ब्रह्मात्मक स्वात्मस्वरूप को प्राप्त करते हैं, परब्रह्म की उपासना करनेवाले साधक अर्चिरादि मार्ग से परमपद पहुँच कर परब्रह्म को प्राप्त करते हैं।

'यत्तु' इत्यादि। यहाँ पर यह शंका होती है कि गीता में अक्षर शब्द से परिशुद्ध आत्मस्वरूप विवक्षित है। परिशुद्ध आत्मस्वरूप की उपासना अक्षरोपासना कही जाती है। यदि परिशुद्धात्मस्वरूपोपासक को अर्चिरादि मार्ग से परमपद की प्राप्ति होती तो गीताभाष्य में 'यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति' इस पद्य खण्ड की व्याख्या में यह जो अर्थ किया गया कि कारण एवं कार्यों के समेत आकाश आदिभूत नष्ट होते समय में वहाँ

स्थितोऽपि न विनश्यति" इत्युक्तम्, तदप्यचित्संसृष्टावस्थाविषयम्, अन्यथा पूर्वोक्तगतिविरोधात्। द्वादशाध्याये च "ये त्वक्षरम्" इत्यत्र "तेऽपि मां प्राप्नुवन्त्येव मत्समानाकारमसंसारिणमात्मानं प्राप्नुवन्त्येवेत्यर्थः" इत्युक्तम्। अतः साम्प्रदायिक एवायं कैवल्याख्यो मोक्ष इति केचित्।

अत्रोच्यते। न तावदयं मोक्षो भाष्यकाराभिमतः, शारीरिकभाष्ये

वहाँ रहनेवाला आत्मस्वरूप नष्ट नहीं होता, यह अर्थ कैसे संगत होता ! इससे तो यही सिद्ध होता है कि परिशुद्ध आत्मस्वरूप के उपासक का आत्मस्वरूप आकाशादि भूतों में रहता है, परन्तु आकाशादि भूत नष्ट होने पर भी वह नहीं नष्ट होता है, इससे यही फलित होता है कि परिशुद्धात्मस्वरूपोपासक का आत्मस्वरूप अर्चिरादि मार्ग से परमपद नहीं जाता है, किन्तु यहीं रहता है। ऐसी स्थिति में परिशुद्धात्मस्वरूपोपासक को अर्चिरादि गति कैसे हो सकती है ! इस शंका का यह समाधान है कि उपर्युक्त गीताभाष्य का यह भाव नहीं है कि परिशुद्ध जीवात्मस्वरूपोपासक का आत्मस्वरूप मुक्त होने के बाद भी कारणकार्य समेत आकाशादि भूतों में रहता है, आकाशादि भूत नष्ट होने पर भी नष्ट नहीं होता, किंतु उपर्युक्त गीताभाष्य का भाव यही है कि परिशुद्धात्मस्वरूपोपासक का आत्मस्वरूप संसार में रहते समय में अचेतन से मिश्रित रहते समय में आकाशादि भूत नष्ट होने पर भी नष्ट नहीं होता, किंतु नित्य बना रहता है। यह भाव नहीं है कि उसका आत्मस्वरूप मुक्त होने के बाद भी आकाशादि भूतों में रहता है। ऐसा मानने पर परिशुद्धात्मस्वरूपोपासक के लिये अर्चिरादि गति का प्रतिपादन करनेवाले "तद्य इत्थं विदुः" इत्यादि श्रुतिवचन से विरोध उपस्थित होगा। अतः यही मानना उचित है कि परिशुद्धात्मस्वरूपोपासक को भी अर्चिरादि गति प्राप्त होती है। उसको ब्रह्मात्मकस्वात्मस्वरूप की भी प्राप्ति होती है। अत एव गीताभाष्य में द्वादशाध्याय के 'ये त्वक्षरम्" इस श्लोक की व्याख्या में यह कहा गया है कि श्रीभगवान् कहते हैं कि वे परिशुद्धजीवात्मोपासक साधक भी मुझे प्राप्त करते हैं, अर्थात् हमारे समान आकार वाले संसार गन्धरहित आत्मस्वरूप को प्राप्त करते हैं। इस विवेचन से यही सिद्ध होता है कि कैवल्य नामक परिशुद्ध जीवात्मस्वरूप प्राप्ति रूप मोक्ष भी साम्प्रदायिक ही है। इस प्रकार कई श्रीवैष्णवाचार्य मानते हैं।

'अत्रोच्यत इत्यादि'। यह जो कहा गया है कि परिशुद्ध जीवात्मस्वरूपोपासक को परिशुद्ध ब्रह्मात्मकजीवात्मस्वरूप के आनन्द का अनुभव प्राप्त होता है, यह कैवल्य मोक्ष कहलाता है, इसमें अचेतनतत्त्व का अनुभव प्राप्त नहीं होता जो संसार में प्राप्त होता था, तथा इसमें भगवदनुभव भी प्राप्त नहीं होता, जो ब्रह्मविद्यानिष्ठ साधकों को मोक्ष में प्राप्त होता है। किंतु कैवल्य आत्मानन्द का ही अनुभव प्राप्त होता है, अत एव यह कैवल्य कहलाता है। यह कैवल्य भी एक प्रकार का मोक्ष है। यह कैवल्य अर्चिरादि गति से परमपद पहुँचने पर प्राप्त होता है, वह सदा बना रहता है, उससे पुनरावृत्ति नहीं होती है। अत एव यह मोक्ष कहलाता है। तथा च मोक्ष केवलात्मा-

व्यक्तमुक्तत्वात्। तथाहि—"वाक्यान्वयात्" इत्यधिकरणे तावत् "अमृतत्वस्य परमपुरुषवेदनैकोपायतया प्रतिपादनात्" इत्युक्त्वा "परमपुरुषविभूतिभूतस्य प्राप्तुरात्मनः स्वरूपयाथात्म्यवेदनमपवर्गसाधनभूतपरमपुरुषवेदनोपयोगितयाऽऽवश्यकम्; न तु स्वत एवोपायत्वेन" इत्युक्तम्। तथा "येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्ये" इत्यादिव्याख्याने तत्तद्वाद्यभिमतमोक्षविकल्पानुपन्यस्य "त्रय्यन्तनिष्णातास्तु" इत्यादिना जीवपरयोः स्वरूप-

नुभव एवं भगवदनुभव रूप से द्विविध है। परिशुद्धात्मस्वरूपोपासकों को अर्चिरादि मार्ग से परमपद पहुँचने पर परिशुद्ध केवलात्मानन्दानुभव रूप कैवल्य मोक्ष प्राप्त होता है, तथा ब्रह्मविद्यानिष्ठ साधकों को अर्चिरादि मार्ग से परमपद पहुँचने पर परब्रह्मानुभव अर्थात् भगवदनुभव रूप मोक्ष प्राप्त होता है, दोनों प्रकार के मोक्ष भी प्राप्त होने के बाद सदा बने रहते हैं, पुनरावृत्ति नहीं होती है! उपर्युक्त गीताभाष्य के उद्धरणों से कैवल्य मोक्ष भी सांप्रदायिक सिद्ध होता है। इसके विषय में हमें यह कहना है कि उपर्युक्त कैवल्यनामक मोक्ष श्रीभगवान् भाष्यकार को अभिमत नहीं है, क्योंकि शारीरकभाष्य अर्थात् श्रीभाष्य में इस विषय में उन्होंने स्पष्ट अपना सिद्धान्त बता दिया है। तथाहि—"वाक्यान्वयात्" इस अधिकरण में उन्होंने यह कहा है कि परब्रह्म परमपुरुष श्रीभगवान् के विषय में होने वाला ज्ञान ही मोक्षका साधन है, मोक्ष एक मात्र ब्रह्मज्ञान से ही प्राप्त होता है। यह अर्थ "तमेवं विद्वानमृत इह भवति नान्यः पन्था अयनाय विद्यते" इत्यादि उपनिषद्वचनों से प्रतिपादित है। इस प्रकार श्रीभाष्यकार ने कहा है। इससे सिद्ध होता है कि उपर्युक्त कैवल्यमोक्ष श्रीभाष्यकार स्वामी जी को सम्मत नहीं है। कारण यह है कि उपर्युक्त कैवल्य मोक्षवादी यह मानते हैं कि उपर्युक्त कैवल्यमोक्ष परिशुद्ध जीवात्मस्वरूपोपासन से प्राप्त होता है। श्रीभाष्यकार यह कहते हैं कि एक मात्र परमपुरुष के ज्ञान से ही मोक्ष प्राप्त हो सकता है उपायान्तर से नहीं। इससे सिद्ध होता है कि श्रीभाष्यकार के मत में परिशुद्ध जीवात्मस्वरूप के उपासन से प्राप्त होनेवाला कैवल्य वास्तविक मोक्ष नहीं है। किंच, उसी वाक्यान्वयाधिकरण में आगे श्री भाष्यकार ने यह कहा है कि परमपुरुष परमात्मा की विभूति बने हुए तथा परमपुरुष को प्राप्त करने में अधिकृत जीवात्मा के विषय में होनेवाला स्वरूपयाथात्म्यज्ञान इसलिये आवश्यक है कि वह मोक्ष साधन बनने वाला परमपुरुष ज्ञान का साधन है। जीवात्मस्वरूप ज्ञान स्वतः मोक्ष साधन रूपमें आवश्यक होता हो, ऐसी बात नहीं है। श्रीभाष्यकार के इस कथन से यह सिद्ध होता है कि जीवात्मस्वरूपयाथात्म्य ज्ञान स्वतः मोक्ष साधन नहीं है, परमपुरुष श्रीभगवद्विषय में होने वाला ज्ञान ही साक्षात् मोक्ष का साधन है इससे फलित होता है कि वह कैवल्य—जो जीवात्मस्वरूप ज्ञान से प्राप्य माना जाता है—श्रीभाष्यकार के मत में मोक्ष नहीं है जीवात्मस्वरूप ज्ञान साक्षात् मोक्ष का साधन नहीं होता है। किंच, श्रीभाष्य में "येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्ये" इस मन्त्र की व्याख्या में श्रीभाष्यकारने विभिन्न वादियों द्वारा स्वीकृत मोक्ष प्रकारों का वर्णन करके "वेदान्त पारंगत विद्वान् इस प्रकार मोक्षस्वरूप का प्रतिपादन करते

स्वभावानप्यभिधाय "जीवस्यानादिकर्मरूपाविद्यातिरोहितस्याविद्योच्छेद-पूर्वकस्वाभाविकपरमात्मानुभवमेव मोक्षमाचक्षते" इत्युक्तम्। "सर्वकर्म-विनिर्मुक्तात्मस्वरूपावाप्तिर्हि भगवत्प्राप्तिगर्भा। "त इमे सत्याः कामा-अनृतापिधानाः" इति भगवतो गुणगणस्य तिरोधायकत्वेनानृतशब्देन स्वकर्मणः प्रतिपादनात्" इति वेदार्थसंग्रहेऽभिहितम्।

एवं वरदविष्णुमिश्रैरपि—"नन्वेवं निश्शेषकर्मक्षयाभावात् कैवल्यप्राप्तौ न मुक्तः स्यात्" इत्याशङ्क्योक्तम्—"सत्यम्, अमुक्त एव सः। मोक्षस्य

है" इस प्रकार प्रारम्भ करके जीवात्मा और परमात्मा के स्वरूप एवं स्वभावों का प्रतिपादन करके आगे यह कहा है कि जीवात्मा अनादि काल से कर्मरूपी अविद्या से तिरोहित रहता है, उसको अविद्या का उच्छेद होने के बाद जो स्वाभाविक रूप से परमात्मानुभव प्राप्त होता है, यही मोक्ष है, वेदान्तपारंगत विद्वान् इसे ही मोक्ष मानते हैं। श्रीभाष्यकारस्वामी के इस कथन से सिद्ध होता है कि जीवात्मानुभवरूप कैवल्य श्रीभाष्यकार को मोक्ष रूप में अभिमत नहीं है। किंच, वेदार्थसंग्रह में श्रीभाष्यकार स्वामी जी ने यह कहा है कि जब सर्व कर्म संबन्धरहित परिशुद्ध आत्मस्वरूप की प्राप्ति होगी, तब भगवत्प्राप्ति भी अवश्य हुआ करेगी। भगवत्प्राप्ति न हो, केवल सर्वकर्म संबन्धरहित आत्मस्वरूप की प्राप्ति हो ऐसी बात हो नहीं सकती, क्योंकि "त इमे सत्याः कामा अनृतापिधानाः" इस उपनिषद्वचन से यह कहा जाता है कि श्रीभगवान् के वे सत्य कल्याणगुणगण अनृत अर्थात् जीवों के कर्म से तिरोहित रहते हैं, अत एव जीवों को उन कल्याण गुणों का अनुभव प्राप्त नहीं होता है, अनृतशब्द बोधितकर्म श्री-भगवान् के कल्याण गुणों का तिरोधान करनेवाले हैं। इस प्रकार इस उपनिषद्वचन से कहा गया है। इससे सिद्ध होता है कि सर्व कर्म नष्ट होने पर अवश्य सकलकल्याणगुणविशिष्ट श्री भगवान् की प्राप्ति अर्थात् अनुभव प्राप्त होगा। यह बात नहीं हो सकती कि सर्वकर्म नष्ट होने पर साधक को भगवत्प्राप्ति न हो, किंतु परिशुद्ध आत्मस्वरूप की प्राप्ति ही हो। श्रीभाष्य-कार स्वामी के इस कथन से यह स्पष्ट विदित होता है कि श्रीभाष्यकार स्वामी को वह कैवल्य—जिसमें भगवत्प्राप्ति न होकर केवल परिशुद्ध आत्मस्वरूप की प्राप्ति होती है—मोक्षरूप में अभिमत नहीं है। श्रीभाष्यकार स्वामी जी के ग्रन्थों के उपर्युक्त उद्धरणों से यह स्पष्ट होता है कि उपर्युक्त कैवल्य श्रीभाष्यकार को मोक्षरूप में अभिमत नहीं है। अतः वह कैवल्य सांप्रदायिक नहीं माना जा सकता।

'एवं वरदविष्णुमिश्रैरपि' इत्यादि। इस विषय में अन्यान्य आचार्यों का यह कथन भी ध्यान देने योग्य है। इसी प्रकार श्रीवरदविष्णु मिश्र ने भी शंका समाधानरूप में यही कहा है। उन्होंने अपने ग्रन्थों में इस शंका को उठाया है कि साधक कैवल्य को प्राप्त करने पर भी मुक्त नहीं हो सकेगा, क्योंकि उस समय भी भगवत्प्राप्ति का प्रतिबन्धक कर्म उस साधक में विद्यमान है, क्योंकि वह कैवल्यमें केवल आत्मस्वरूपका ही अनुभव करता है, श्रीभग-वान् का अनुभव उसे प्राप्त नहीं होता है, ऐसी स्थिति में कैवल्य को मोक्ष कैसे माना जा

परमात्मानन्दानुभवरूपत्वात्, तस्य ब्रह्मानन्दानुभवाभावात्, स्वानन्दमात्रानुभवात्। स्वानन्दमात्रानुभवश्च "योगिनाममृतं स्थानं स्वात्मसन्तोषिणश्च ये" इति भगवत्पराशरवचनाद् मुक्तिव्यतिरिक्तमनपायि योगसाध्यमैश्वर्यम्" इति। भट्टपराशरपादैरप्यध्यात्मखण्डद्वयव्याख्यायामैश्वर्याक्षरयोरपवर्गव्यतिरिक्ततया तुल्यत्वं दर्शितम्—"अन्येष्वैश्वर्याक्षरभोगेष्वनपेक्षया जुगुप्सया साधिष्ठानम्" इत्यादिना।

सकता है ? इस प्रकार शंका का उल्लेख करके उन्होंने समाधान में यह कहा है कि जो साधक उस कैवल्य में पहुँचता है जिसमें भगवदनुभव प्राप्त नहीं होता, किंतु केवल जीवात्मानुभव ही प्राप्त होता है, वह साधक मुक्त नहीं हो सकता है, वह अमुक्त ही है, क्योंकि परमात्मानन्द का अनुभव करना ही मोक्ष है, कैवल्य पद में पहुँचे हुए साधक को ब्रह्मानन्द का अनुभव प्राप्त नहीं होता, किन्तु जीवात्मानन्दभर का अनुभव प्राप्त होता है। जीवात्मानन्दभर का अनुभव जो प्राप्त होता है, उसे प्राप्त करने के लिये अर्चिरादि मार्ग से परमपद पहुँचने की आवश्यकता नहीं है, वह अनुभव ब्रह्माण्डान्तर्गत स्थानविशेष में ही प्राप्त हो सकता है, क्योंकि श्रीभगवान् पराशर ब्रह्मर्षि ने जीवात्मानन्दमात्रानुभव एवं भगवदनुभव के स्थानों का अलग-अलग प्रतिपादन किया है। उन्होंने विष्णुपुराण के प्रथमांश के षष्ठाध्याय में "योगिनाममृतं स्थानं स्वात्मसन्तोषिणश्च ये" (कहीं कहीं स्वात्मसन्तोषकारिणाम्" ऐसा भी पाठ है)।

ऐकान्तिनः सदा ब्रह्मध्यायिनो योगिनश्च ये
तेषां तत्परमं स्थानं यद्वै पश्यन्ति सूरयः।

इन श्लोकों से यह प्रतिपादन किया है कि आत्मानन्द मात्र का अनुभव करने के लिये अधिकृत योगियों को भूर्भुवःस्वः इन तीनों लोकों से भी अधिक स्थायी रहनेवाले "महः" इत्यादि लोकों में स्थान प्राप्त होता है, तथा एकान्ती होकर सदा ब्रह्मध्यान करनेवाले योगियों को वह परम स्थान प्राप्त होता है, जिसे नित्य सूरिगण सदा देखते रहते हैं। इससे सिद्ध होता है कि सदा ब्रह्म ध्यान करनेवाले एकान्ती योगियों को प्राप्त होनेवाला वह परमस्थान परमपद है, स्वात्मानन्दभर का अनुभव करने वाले योगियों को प्राप्त होनेवाला स्थान उस स्थान से भिन्न है। वह परम पद नहीं है, अत एव वहाँ पहुँचने के लिये अर्चिरादि मार्ग की आवश्यकता नहीं। इस पराशर वचन से यह सिद्ध होता है कि उपर्युक्त कैवल्य मोक्ष नहीं है, वह इतर फलों की अपेक्षा स्थायी रहनेवाला एक योगसाध्य ऐश्वर्य ही है। वरदविष्णु मिश्र के इस कथन से भी यही सिद्ध होता है कि उनके मतमें कैवल्य मोक्ष नहीं है। किंच, भट्टपराशरपाद ने अध्यात्मखण्डद्वय व्याख्या में "अन्येष्वैश्वर्याक्षरभोगेष्वनपेक्षया जुगुप्सया साधिष्ठानम्" इत्यादिं वाक्यों से यह कहा है कि अचेतन पदार्थानुभवरूप ऐश्वर्य तथा जीवात्मानन्दमात्रानुभवरूप कैवल्य—जो अक्षरानुभव कहलाता है—ये दोनों मोक्ष से सर्वथा भिन्न हैं। ये दोनों समानरूप से मोक्ष से भिन्न होते हैं। श्रीभाष्यकार, श्रीवरदविष्णु

यदि चासौ मोक्षः, तदा स्वाभाविकरूपप्राप्तिमन्तेरण न पर्यवसानम् । यदि पर्यवसानम् , तदा नित्यसंसारविशेष एवायमिति मन्तव्यम् । अशरीरस्य कथं संसारित्वमिति चेत्, कथं वा प्रलयदशापन्नस्य ? तदानीमप्युत्तरशरीराद्यारम्भयोग्यसूक्ष्माचित्संसर्गादिति चेत्, अस्याप्यचित्संसर्गोऽभ्युपगन्तव्य एव । अतः शरीरारम्भो भविष्यति न वेत्येष एव विशेषः । किमस्या-

मिश्र तथा भट्टपराशरपाद इन तीनों आचार्यों के ग्रन्थों के उपर्युक्त उद्धरणों से यह स्पष्ट होता है कि ये तीनों आचार्य उपर्युक्त कैवल्य को मोक्ष नहीं मानते हैं। अतः कैवल्य साम्प्रदायिक नहीं माना जा सकता ।

'यदि चासौ' इत्यादि । कैवल्य को मोक्ष मानना युक्तिसंगत नहीं है । यदि भगवदनुभव रहित केवलात्मानुभवरूप कैवल्य मोक्ष होता तो मोक्ष में सर्वकर्मों की निवृत्ति होने से संपूर्ण प्रतिबन्धक हट जाते, तब जीव को स्वाभाविक रूप प्राप्य होना चाहिये, भगवदनुभव में जीवात्मा का निसर्गसिद्ध अधिकार है, भगवदनुभव भी जीवात्मा का एक स्वाभाविकरूप है, उस भगवदनुभव के बिना मोक्ष हो ऐसा हो नहीं सकता, मोक्ष स्वाभाविकरूप प्राप्ति में ही पर्यवसित होता है, उसके बिना पर्यवसित नहीं हो सकता । यदि कैवल्यनामक मोक्ष में स्वाभाविकरूप प्राप्ति के विना ही पर्यवसान हो तो, वह पुनरावृत्तिरहित कैवल्यनामक मोक्ष एक प्रकार से नित्यसंसार ही सिद्ध होगा, क्योंकि संसार में भगवदनुभव प्राप्त नहीं होता तथा कैवल्य में भी भगवदनुभव प्राप्त नहीं होता । ऐसी स्थितिमें उपर्युक्त कैवल्य नित्यसंसार ही सिद्ध होगा । प्रश्न - कैवल्य में पहुँचा हुआ जीव शरीररहित होकर रहता है ऐसी स्थिति में वह संसारी कैसे हो सकता है। उत्तर—प्रलयदशामें पहुँचा हुआ जीव शरीर रहित हो जाता है, तब वह कैसे संसारी माना जाता है ? वह जैसे संसारी माना जाता है, उसी प्रकार कैवल्यपदप्राप्त जीव भी संसारी माना जा सकता है । यदि कहोगे कि प्रलयदशामें पहुँचा हुआ जीव इसलिये संसारी माना जाता है कि वह उसी समय शरीर इत्यादि के आरम्भ करने में योग्यता रखने वाले सूक्ष्म अचेतन द्रव्य से संसर्ग रखता है, तब तो उसी प्रकार कैवल्यपद पहुँचे हुए जीव का अचेतन संसर्ग विद्यमान रहता है। ऐसा मानना चाहिये । अन्तर इतना ही है कि लयदशा में पहुँचे हुए जीव को पुनः शरीरारम्भ होता है, कैवल्य पद में पहुँचे हुए जीव के विषय में पुनः शरीरारम्भ हो सकता है, अथवा नहीं भी हो सकता है । प्रश्न—कैवल्यपद में पहुँचे हुए जीव का अचेतनसंबन्ध विद्यमान है, इसमें क्या प्रमाण है ? उत्तर—इसमें प्रमाण यही है कि कैवल्य पद में पहुँचे हुए साधक को स्वरूप एवं परस्वरूप का यथावस्थित रूप से अनुभव नहीं होता है, क्योंकि उसको परस्वरूप का अनुभव प्राप्त नहीं होता है, तथा वह स्वस्वरूप को भगवच्छेष एवं भगवत्परतन्त्ररूप में अनुभव नहीं करता है, अचेतनसम्बन्ध होने पर ही जीव का यथावस्थितरूप से स्वस्वरूप एवं परस्वरूप के अनुभव का अभाव हो सकता है, अन्यथा नहीं । अतः यही अचेतनसंसर्ग होने में प्रमाण है। भाव यह है कि प्रकृतिरूपी माया

चित्संसर्गे प्रमाणमिति चेत्, स्वपरयाथात्म्यानुभवाभावः। मायायवनिकान्तर्हितो हि जीवो यथावस्थितं स्वरूपं न जानाति। किं कारणमिति चेत् कर्मविशेषः। उक्तं च वेदार्थसंग्रहे—"सर्वकर्मविनिर्मुक्तात्मस्वरूपावाप्तिर्हि भगवत्प्राप्तिगर्भा। "त इमे सत्याः कामा अनृतापिधानाः" इति भगवतो गुणगणस्य तिरोधायकत्वेनानृतशब्देन स्वकर्मणः प्रतिपादनात्" इति।

यद्यस्य निश्शेषाविद्याविलयेऽपि परमात्मयाथात्म्यानुभवो न स्यात्, अन्येषामपि तथा स्यादविशेषात्। तावदेवास्य स्वाभाविकरूपं स्यात्।

अचित्संसर्गेऽपि कथमसौ पुनर्न संसरतीति चेत्, कैवल्यहेतुकर्मजनित-

जवनिका है, अर्थात् परदा है' मायारूपी यवनिका से तिरोहित होने पर ही जीवात्मा यथावस्थित स्वस्वरूप को नहीं जान सकता है। प्रश्न—कैवल्यपद में पहुँचे हुए जीव को अचेतन संसर्ग बना रहता है, इसमें क्या कारण है? उत्तर—इसमें कारण कर्म ही है जिसके प्रभावसे उसको भगवदनुभव प्रतिबद्ध हो जाता है। वेदार्थ संग्रह में यह स्पष्ट कहा गया है कि साधक को सर्वकर्म बन्धन से छूटकर परिशुद्ध आत्मस्वरूप को प्राप्त करना पड़ता है, तब श्रीभगवान् को भी अवश्य प्राप्त करना होगा। परिशुद्ध आत्मप्राप्ति के अन्तर्गत भगवत्प्राप्ति भी है। क्योंकि "त इमे सत्याः अनृतापिधानाः" इस श्रुतिवचन से यह कहा जाता है कि जीवकृत कर्म ही श्रीभगवान् के कल्याण-गुणों का आच्छादन करने वाला है, कर्म से ही श्रीभगवान् के सत्य कल्याण गुण आच्छादित रहते हैं ऐसी स्थिति में सर्वकर्मों से छूट जानेपर परिशुद्ध आत्मस्वरूप को प्राप्त करते समय साधक को श्रीभगवत्स्वरूप को भी प्राप्त करना ही होगा। श्रीभगवत्स्वरूप को प्राप्त किये बिना परिशुद्ध आत्मस्वरूप को प्राप्त करना असंभव है। श्रीभाष्यकार स्वामी जी के वेदार्थसंग्रह के इस वचन से यह स्पष्ट होता है, कि यदि साधक कैवल्य में भगवत्स्वरूप को प्राप्त किये विना ही परि-शुद्ध आत्मस्वरूप को जब प्राप्त करता है, तब भगवत्स्वरूप एवं श्रीभगवान् के कल्याणगुणों के अनुभव में प्रतिबन्ध डालने वाला कर्मविशेष उस साधक के यहाँ रहता है। इस से फलित होता है कि ऐसे कैवल्य पदमें पहुँचा हुआ साधक सर्वकर्म विनिर्मुक्त नहीं है, किंतु भगवत्प्राप्ति प्रतिबन्धक कर्म से युक्त ही है। ऐसी स्थिति में वह कैवल्य मोक्ष कैसे माना जा सकता है। मोक्ष में सर्वकर्मों से छूटना अनिवार्य हुआ करता है।

'यद्यस्य' इत्यादि। यदि कैवल्यार्थी साधक संपूर्ण नष्ट होने पर भी परिपूर्ण भगवदनुभव प्राप्त न होता तो अन्यान्य ब्रह्मविद्यानिष्ठ साधकों को भी परिपूर्ण भगवदनुभव प्राप्त न होना चाहिये, क्योंकि दोनों प्रकार के साधकों का भी संपूर्ण कर्म नष्ट हो जाता है, इसमें कोई अन्तर नहीं है। ऐसी स्थिति में एक को ब्रह्म प्राप्ति हो, दूसरे को नहीं, ऐसा हो नहीं सकता है। दोनों साधकों को संपूर्ण कर्म नष्ट होने पर परिशुद्ध जीवात्मस्वरूप का अनुभव ही स्वाभाविक रूप होगा। परमात्मस्वरूपानुभव किसी को भी स्वाभाविक रूप न हो सकेगा।

'अचित्संसर्गेऽपि' इत्यादि। प्रश्न—यदि कैवल्यार्थी को कैवल्य पद में पहुँचने के बाद भी अचेतन संबन्ध बना रहेगा तो वह पुनः संसार में क्यों नहीं आवेगा? उसे संसार

भगवत्संकल्पस्य तथाविधत्वादिति भाव्यम् ।

ननु तापत्रयाभिहतोऽयमीश्वरज्ञानादेव विशुद्धिं गतः, तत्कथं विशद-स्वात्मानुभवदशायामीश्वरं विस्मरेदिति चेत्, सम्यगुक्तम् । तथापि कैवल्य-सद्भावे निर्बन्धश्चेत्, पूर्वोक्त एव हेतुः । उक्तं च संगतिमालायां श्रीविष्णुचित्तैः,—"ननु ब्रह्मप्राप्तीच्छयोपक्रान्तस्योपासनस्य कथं केवल-प्रापकत्वम् ? उच्यते, यथा स्वर्गकामस्यैव यागे प्रक्रान्तस्य यथावदनुष्ठाने ब्रह्मराक्षसत्वादि भवति" इति ।

में आना ही चाहिये । उत्तर— कैवल्यपद में पहुँचने के लिये जो साधनानुष्ठान किया जाता है, उससे जो भगवत्संकल्प होता है, वह इस प्रकार का है कि जिससे अचेतन सम्बन्धमात्र बना रहता है, संसार नहीं होता है । उस साधक के विषय में श्रीभगवान् ऐसा ही संकल्प करते हैं कि इस साधक को सर्वकर्मनष्ट होकर परिशुद्धस्वात्मानुभव प्राप्त होते समय में भी अचेतनसम्बन्ध बना रहे, जिससे भगवदनुभव प्रतिबद्ध होता है, परन्तु संसार न हो । इस प्रकार के संकल्प के अनुसार उसको अचेतन सम्बन्ध बने रहने पर भी संसार नहीं होता है ।

'ननु तापत्रय' इत्यादि । प्रश्न—कैवल्यार्थी साधक भी सांसारिक तापत्रय से पीड़ित होकर कैवल्य पद पाने के लिये ईश्वर की उपासना करके परिशुद्ध बन जाता है, तथा विशद रीति से स्वात्मस्वरूप का अनुभव करता है, ऐसी दशा में वह ईश्वर को कैसे भूल सकता है । मलिन दशा में भी ईश्वर समझने वाला वह साधक विशुद्ध होने पर ईश्वर को भूल जाय, यह सर्वथा असंभावित है । उत्तर—प्रश्नकर्ता ने ठीक ही कहा है । कैवल्य-पद में पहुँचने पर उस साधक को ईश्वर को भूल जाना असंभावित ही है । परंतु ऐसा होने पर भी यदि यह निर्बन्ध हो कि सर्वकर्म नष्ट होने पर भी भगवदनुभवरहित स्वात्मा-नुभवरूप कैवल्य होता ही है, तब उस प्रकार के कैवल्य को होने में तथा कैवल्य पहुँचने पर ईश्वर को भूल जाने में उपर्युक्त साधनानुष्ठानजनित भगवत्संकल्प को ही कारण मानना चाहिये । संगतिमाला में श्रीविष्णुचित्त स्वामी ने शंका समाधान पूर्वक इस अर्थका प्रतिपादन किया है । उन्होंने शंका का इस प्रकार उल्लेख किया है कि—ब्रह्मप्राप्ति की इच्छा से आरब्ध ब्रह्मोपासन उस कैवल्य का —जिसमें ब्रह्मानुभव न होकर केवल आत्मा-नुभव प्राप्त होता है—कैसे साधन हो सकता है ? इस शंका का समाधान उन्होंने इस प्रकार किया है कि—जिस प्रकार स्वर्गकामना से याग में प्रवृत्त होने वाले साधक को अच्छी तरह से याग न करने के कारण भगवत्संकल्प के अनुसार ब्रह्मराक्षसत्व इत्यादि प्राप्त होता है, उसी प्रकार ब्रह्मप्राप्तीच्छा से उपासन में प्रवृत्त होने वाले साधक को भी अच्छी तरह से उपासन न करने से भगवत्संकल्पानुसार वह कैवल्य पद प्राप्त होता है जिसमें भगवद-नुभव प्राप्त न होकर केवलात्मानुभव ही प्राप्त होता है ।

ननु कस्यैवंविधे स्वाभाविकभगवदनुभवयोग्यतागन्धविधुरतया दग्धबीजपर्याये स्वात्मन्यभिलाषः स्यादिति चेत्, हन्त! अनेवंविधेष्वपि स्वर्गपशुपुत्रभिक्षोदनादिष्वभिलाषिणो दृश्यन्ते, किं पुनरतिशयानन्दशालिन्येवंविधे। प्रसिद्धं च प्रियास्पदत्वं स्वात्मनः। आगमश्च "आश्चर्यवत् पश्यति कश्चिदेनम्" इत्यादि। सुप्तोत्थितप्रत्यभिज्ञानं सुखमहमस्वाप्समित्येवंरूपं प्रागेवोक्तम्। प्रपञ्चितं च भाष्यादिषु। श्रीविष्णुचित्तैश्चोक्तम्—

स्वापे सुखत्वाभिज्ञानात्तद्विच्छेदे च रोषतः।
तदर्थमन्यत्यागाच्च श्रुतिस्मृतिशतैरपि॥ इति।

'ननु कस्यैवंविधे' इत्यादि। संसारी के आत्मस्वरूप से भी कैवल्य प्राप्त साधक का आत्मस्वरूप शोचनीय है, क्योंकि संसारी का आत्मस्वरूप कभी भगवदनुभव को प्राप्त कर सकता है उसमें वैसी योग्यता है। परंतु कैवल्य पद पहुँचे हुए साधक का आत्मस्वरूप भगवदनुभव को प्राप्त करने की योग्यता सर्वथा नहीं रखता है, वह दग्धबीज के समान है, जिस प्रकार दग्धबीज उग नहीं सकता, उसी प्रकार कैवल्यार्थी का आत्मस्वरूप भगवदनुभव को प्राप्त नहीं कर सकता है। कैवल्यार्थी को उस आत्मस्वरूप का—जो भगवदनुभव योग्यतारहित है, तथा दग्धबीज के समान है—अनुभव प्राप्त करने के लिये अभिलाषा कैसे हो सकती है? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि इस आत्मस्वरूप से भी अत्यन्त निकृष्ट बननेवाले स्वर्ग, पशु, पुत्र और भिक्षान्न इत्यादि में अभिलाषा रखने वाले जब दिखाई देते हैं, उत्कृष्ट आनन्द से युक्त एवंविध आत्मतत्व में अभिलाषा रखने वाले यदि हों तो, इसमें क्या अनौचित्य है। अपना आत्मस्वरूप अपने लिये अत्यन्त प्रिय लगता है। यह अर्थ प्रसिद्ध है। ऐसे आत्मस्वरूप में अभिलाषा होना उचित ही है। उपनिषद् में भी 'आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनम्' इस मन्त्र में यह कहा गया है कि साधक आत्मस्वरूप को अत्यद्भुत वस्तु की तरह देखता है इत्यादि। इससे सिद्ध होता है कि आत्मा अद्भुत वस्तु की तरह अत्यन्त प्रिय लगता है। किञ्च, सोकर उठे हुए मनुष्य को यह जो प्रत्यभिज्ञा होती है कि मैं सुख से अब तक नींद लिया। इस प्रत्यभिज्ञा से भी आत्मा का आनन्दस्वरूपत्व एवं प्रियत्व सिद्ध होता है। यह अर्थ पहले ही वर्णित है तथा भाष्यादि में विस्तार से वर्णित है। किंच, आत्मा की आनन्दरूपता को सिद्ध करते हुए श्रीविष्णुचित्त ने यह कहा है कि लोग निद्रा लेने में सुख मानते हैं, तथा निद्रा का विच्छेद करने पर रुष्ट होते हैं, तथा निद्रा के लिये इतर कार्यों को त्यागने के लिये तैयार हो जाते हैं। ऐसा क्यों होता है? ऐसा इसलिये होता है कि निद्रा में आनन्दरूप आत्मा का अनुभव प्राप्त होता है, निद्रा में उस आत्मानन्दानुभव को प्राप्त करने के लिये मनुष्य यह सब करने के लिये तैयार हो जाते हैं। इससे आत्मा की आनन्दरूपता सिद्ध होती है। किंच, सैकड़ों श्रुतिस्मृतिवचनों से भी आत्मा की आनन्दरूपता सिद्ध होती है।

कथमिह मोक्षव्यपदेश इति चेत्, दुःखहेतुभूतदेहेन्द्रियात्यन्तविलयात् । केन मार्गेण केवलो गच्छति ? कुत्र तिष्ठति ? इति चेत्, येन केनापि यत्र कुत्रापि । न तावदर्चिरादिगतिः प्रकृतेः परस्ताद्वासश्चास्य युज्यते, परमात्मोपासनप्रकरणेष्वेव तयोः श्रवणात्, "तद्य इत्थं विदुर्ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते" इति विभागस्यापि परमात्मात्मकस्वात्मानुसन्धानस्वात्मशरीरकपरमात्मानुसन्धानभेदमूलत्वात् । यदि चास्यार्चिरादिमार्गेण गतिः स्यात्, तदा विशिष्टदेशप्राप्त्या निःशेषाविद्यानिवृत्तिर्ब्रह्मप्राप्तिश्च स्यादेव; "स एनान् ब्रह्म गमयति" इति श्रवणात् । सूत्रं च "दर्शनाच्च" इति ।

'कथमिह' इत्यादि । उपर्युक्त कैवल्य में ब्रह्मानन्दानुभव न होने पर भी वह मोक्ष-शब्द से कैसे व्यवहृत होता है ? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि कैवल्य में अचेतन सम्बन्ध होने पर भी दुःख का कारण बनने वाले देह और इन्द्रिय इत्यादि सर्वथा नष्ट हो जाते हैं, उन देहेन्द्रियादि के सर्वथा छूट जाने के कारण मोक्ष शब्द कैवल्य में व्यवहृत होता है । प्रश्न—कैवल्यार्थी साधक किस मार्ग से जाता है, कहाँ जाकर टिकता है ? उत्तर—कैवल्यार्थी किसी भी मार्ग से कहीं भी जाकर रहे, इतना तो निश्चित है कि वह अर्चिरादि मार्ग से नहीं जाता है, न प्रकृति के ऊपर पहुँचकर निवास करता है, क्योंकि कैवल्यार्थी को अर्चिरादि गति और प्रकृति के आगे ऊपर निवास युक्त नहीं है, क्योंकि परमात्मोपासन के प्रकरणों में ही उपनिषदों में उन दोनों का वर्णन मिलता है, जीवात्मोपासन के प्रकरणों में नहीं । "तद्य इत्थं विदुर्ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते" इस प्रकार उपनिषदों में दो प्रकार के साधकों का जो वर्णन पाया जाता है, इससे यह नहीं समझना चाहिये कि उनमें एक साधक जीवात्मोपासक है, तथा दूसरा साधक परमात्मोपासक है । किंतु उसका यही भाव है कि एक साधक परमात्मात्मक स्वात्मस्वरूप का उपासन करने वाला है, दूसरा साधक स्वात्मशरीरक परमात्मा का उपासक है । इस प्रकार उपासन के भेद को लेकर वहाँ दो प्रकार के साधकों का उल्लेख किया गया है । अतः उस उल्लेख के बल से यह नहीं सिद्ध किया जा सकता है कि उनमें एक साधक जीवात्मोपासक कैवल्यार्थी है । अतः उसको भी अर्चिरादि गति प्राप्त होती है । यदि कैवल्यार्थी का अर्चिरादि मार्ग से गमन होता तो वह अवश्य विशिष्ट देश परमपद में पहुँच जाता, उसके सम्पूर्ण कर्मों की निवृत्ति तथा ब्रह्मप्राप्ति भी होती, क्योंकि 'स एनान् ब्रह्म गमयति' इस वाक्य से यह बतलाया गया है कि अर्चिरादि मार्ग के अन्तिम देवता अमानव उन साधकों को परब्रह्म के समीप पहुँचा देता है । यदि कैवल्यार्थी को परब्रह्म प्राप्ति नहीं होती तो यही मानना चाहिये कि कैवल्यार्थी न अर्चिरादि मार्ग से जाता है, न परमपद में पहुँचता है । "दर्शनाच्च" इस ब्रह्मसूत्र से यह कहा गया है कि श्रुति इस अर्थ को स्पष्ट बतलाती है कि सुषुम्ना नाड़ी से निकल कर अर्चिरादि मार्ग से जाने वाला साधक परब्रह्म को प्राप्त करता है । किंच,

एवं च सति ज्ञानसंकोचहेतुभूताविद्यात्यन्तविलयात् सर्वज्ञत्वादिप्रसङ्गो दुष्परिहरः। भगवद्यामुनमुनिभिरपि "संसृत्यक्षरवैष्णवाध्वसु" इति वैष्णवाध्वा पृथगुपदिष्टः। अक्षिपुरुषस्य परमात्मत्वनिर्णयायोक्ते "श्रुतोपनिषत्कगत्यभिधानाच्च" इति सूत्रे भाष्यं च—"अधिगतपरमपुरुषयाथात्म्यस्यानुसन्धेयतया श्रुत्यन्तरप्रतिपाद्यमानार्चिरादिका गतिर्या, तामपुनरावृत्तिलक्षणपरमपुरुषप्राप्तिकरीमुपकोसलायाक्षिपुरुषं श्रुतवते" इत्यादि। अतोऽपि केवलात्मानुसन्धायिनोऽर्चिरादिगतिर्नास्ति, अन्यथा तया परमात्मनिर्णयायोगात्। "अप्रतीकालम्बनान्नयतीति बादरायणः" इति सूत्रे चात्र वक्तव्यं सर्वं प्रपञ्चितं भाष्ये। पञ्चाग्निविद्यानिष्ठस्यापि प्रकृतिविनिर्मुक्तब्रह्मात्मक-

यदि कैवल्यार्थी अर्चिरादि मार्ग से परमपद पहुँचता हो तो उसके ज्ञान संकोच के कारण बनने वाले संपूर्ण कर्म नष्ट हो जायँगे, तथा उसे सर्वज्ञ बनना पड़ेगा। परंतु वैसा नहीं होता है। इस दोष का परिहार अशक्य है। किंच, भगवान् यामुनमुनि ने "संसृत्यक्षर-वैष्णवाध्वसु" इस निर्देश में अक्षरशब्द से कैवल्य पुरुषार्थ का उल्लेख करके उससे भिन्न रूप में ही वैष्णवाध्व शब्द से परमपुरुषार्थ मोक्ष का उल्लेख किया है, इससे सिद्ध होता है कि कैवल्यार्थी का वैष्णवाध्वा अर्चिरादि मार्ग से गमन यामुनमुनि को अभिमत नहीं है। किंच, उपनिषदों में नेत्र में विद्यमान पुरुष की उपासना वर्णित है। उस नेत्रस्थ पुरुष को परमात्मा सिद्ध करने के लिये ब्रह्मसूत्रों में अन्तराधिकरण प्रवृत्त है। उस अधिकरण में 'श्रुतोपनिषत्क-गत्याभिधानाच्च' ऐसा एक सूत्र है, उस सूत्र का अर्थ करते समय श्रीभाष्य में यह कहा गया है कि—परमपुरुष श्रीभगवान् को अच्छी तरह से समझ कर उपासना करने वाले साधक को जिस अर्चिरादि गति का अनुसन्धान करना आवश्यक है, वह अर्चिरादि गति अन्यान्य श्रुति-वचनों में बारंबार कही गयी है, पुनरावृत्ति के बिना ही परमपुरुष श्रीभगवान् को प्राप्त कराने वाली उस अर्चिरादि गति का उपदेश गुरुदेव उस उपकोसल शिष्य को देते हैं जो नेत्रस्थ पुरुष को सुन रक्खा है, इससे यही सिद्ध होता है कि वह नेत्रस्थ पुरुष परमात्मा ही है, तभी उस पुरुष का उपदेश पाने वाले उपकोसल के लिये अर्चिरादिगति का उपदेश दिया गया है। इससे यही फलित होता है कि अर्चिरादि गति भगवदुपासकों को ही प्राप्त होती है, केवला-त्मोपासकों को वह प्राप्त नहीं होती। यदि केवलात्मोपासकों को भी अर्चिरादि प्राप्त होती तो अर्चिरादि गत्युपदेश रूप हेतु से नेत्रस्थ पुरुष को परमात्मा सिद्ध नहीं किया जा सकता। यहाँ पर जो २ अर्थ अवश्य वक्तव्य हैं, वे सब अर्थ "अप्रतीकालम्बनान् नयतीति बादरायणः" इस सूत्र के भाष्य में विस्तार से वर्णित हैं। पञ्चाग्निविद्यानिष्ठ साधक केवल जीवात्मोपासक नहीं है। किंतु प्रकृति सम्बन्धरहित परिशुद्ध तथा ब्रह्मात्मक जीवात्मस्वरूप का उपासक है। यह अर्थ उसी सूत्रभाष्य में ही तत्क्रतुन्याय इत्यादि के आधार पर सिद्ध किया गया है। भूमविद्या प्रकरण में प्राणशब्द से प्रतिपादित जीवात्मस्वरूप के उपासक को अर्चिरादि गति नहीं होती है, इस प्रकार उस सूत्रभाष्य में स्पष्ट रूप से निषेध किया गया है। वहाँ

स्वात्मानुसन्धायित्वं तत्रैव तत्क्रतुन्यायादिना निर्णीतम् । भूमविद्यागत-प्राणशब्दवाच्यकेवलजीवोपासकस्य चार्चिरादिगतिः कण्ठोक्त्या प्रतिषिद्धा "नामादिप्राणपर्यन्तप्रतीकालम्बनानां तूभयविधश्रुतिसिद्धोपासनाभावात् तत्क्रतुन्यायाच्चार्चिरादिगतिर्ब्रह्मप्राप्तिश्च न विद्यते" इत्यादिना । नामादि-प्राणपर्यन्तोपासकानां "विशेषं च दर्शयति" इति सूत्रेण फलान्तरं च प्रदर्शितम् । तदधिकरणोपसंहारे चोक्तम्—"तस्मादचिन्मिश्रं केवलं वा चिद्वस्तु ब्रह्मदृष्ट्या तद्वियोगेन च य उपासते, न तान् नयति, अपि तु परं ब्रह्मो-पासीनान् आत्मानं च प्रकृतिवियुक्तं ब्रह्मात्मकमुपासीनानातिवाहिको गणो नयतीति सिद्धम्" इति । सारे चोक्तम्— "पञ्चाग्निविदस्तु प्रकृतिवियुक्तात्म-स्वरूपं "य आत्मनि तिष्ठन्" इत्यादिना ब्रह्मात्मकमुपासत इत्यप्रतीका-

पर यह कहा गया है कि नाम से लेकर प्राणपर्यन्त अर्थात् जीवात्मपर्यन्त प्रतीकों के उपासकों में "तद्य इत्थं विदुः, ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते" इस श्रुतिवचन के द्वारा प्रतिपादित उभयविध उपासन नहीं रहता है, क्योंकि ये प्रतीकोपासक न ब्रह्मात्मक स्वात्मस्वरूप की उपासना करते हैं, तथा स्वात्मशरीरक ब्रह्म की भी उपासना नहीं करते हैं। अतः इन प्रतीकोपासकों को अर्चिरादि गति तथा ब्रह्मप्राप्ति नहीं होती है । इस प्रकार स्पष्ट रूप से केवल जीवोपासक के विषय में अर्चिरादि गति का अभाव प्रतिपादित है । नाम से लेकर प्राण-पर्यन्त प्रतीकों के उपासकों के विषय में 'विशेषं च दर्शयति' इस सूत्र से ब्रह्मप्राप्ति व्यति-रिक्तफल ही सिद्ध किया गया है । उस अधिकरण के उपसंहार में यह कहा गया कि जो साधक अचेतन मिश्रित चेतनतत्व को ब्रह्म मानकर उपासना करते हैं, अथवा स्वरूपतः उपासना करते हैं, तथा जो साधक अचेतन सम्बन्धरहित केवल परिशुद्ध चेतनतत्व को ब्रह्म मान कर अथवा स्वरूपतः उपासना करते हैं, इन सब साधकों को अर्चिरादि देवतागण नहीं ले जाते हैं, किंतु जो साधक परब्रह्म की उपासना करते हैं, अथवा प्रकृति संबन्धरहित ब्रह्मात्मक स्वरूप की उपासना करते हैं, इन साधकों को ही अर्चिरादि आतिवाहिक देवतागण ले जाते हैं, यह अर्थ परिपूर्ण विवेचना करने पर सिद्ध होता है । वेदान्तसार में यह कहा गया है कि पञ्चाग्निविद्यानिष्ठ साधक प्रकृति संबन्धरहित अपने परिशुद्ध आत्मस्वरूप का ब्रह्मात्मक समझकर उपासना करते हैं। जीवात्मस्वरूप ब्रह्मात्मक है, यह "य आत्मनि तिष्ठन्" इत्यादि अन्तर्यामी ब्राह्मण से प्रमाणित है। पञ्चाग्निविद्यानिष्ठ को ब्रह्मात्मक स्वात्मोपासक मानने पर ही वह अप्रतीकोपासक सिद्ध हो सकता है, यदि वह केवल जीवा-त्मोपासक हो तो प्रतीकोपासक ही सिद्ध होगा । पञ्चाग्निविद्यानिष्ठ को ब्रह्मात्मक स्वात्मो-

लम्बनत्वं तत्क्रतुन्यायाविरोधश्च। उभयेऽपि परिपूर्णं ब्रह्मोपासते मुखभेदेन, स्वात्मशरीरं ब्रह्म केचन, ब्रह्मात्मकस्वात्मानमितरे'' इत्यादि। एवं दीपेऽपि प्रपञ्चितं द्रष्टव्यम्।

एवं स्थिते श्रीमद्गीताभाष्यवाक्यान्यपि तदनुरोधेन वर्णनीयानि। पञ्चाग्निविदोऽर्चिरादिगतिस्तावत् सर्वग्रन्थेष्वविगीता। यस्य च परमात्मात्मकस्वात्मानुसन्धातृत्वं सिद्धम्। तस्य किं कैवल्यमेव पुरुषार्थः। उत परमात्मानुभवोऽपीत्यत्र विशयः। तत्र शारीरकभाष्याद्यनुसारे तस्य परमात्मानुभवः, श्रीमद्गीताभाष्यस्वारस्यानुसारे कैवल्यमितीच्छन्ति।

पासक मानने में यह भी कारण है कि तभी तत्क्रतुन्याय के साथ समन्वय हो सकेगा। यदि वह केवल जीवात्मोपासक हो, ब्रह्मात्मक जीवात्मोपासक न हो तो उसकी अर्चिरादि गति से ब्रह्मप्राप्ति का वर्णन जो उपनिषद् में मिलता है, वह असंगत हो जायगा। ब्रह्म की उपासना करने पर ही तो ब्रह्मप्राप्ति हो सकती है। अतः पञ्चाग्निविद्यानिष्ठ को ब्रह्मोपासक मानना चाहिये। यदि उसे ब्रह्मात्मक स्वात्मोपासक माना जाय तो वह विशेषण-रूप से ब्रह्मोपासक सिद्ध हो जाता है। पञ्चाग्निनिष्ठ इतर ब्रह्मविद्यानिष्ठ ये दोनों प्रकार के साधक विभिन्न प्रकार से परिपूर्ण ब्रह्म की उपासना करते हैं। उनमें इतर ब्रह्मविद्यानिष्ठ साधक स्वात्मशरीरक ब्रह्म की उपासना करते हैं। पञ्चाग्निविद्यानिष्ठ साधक ब्रह्मात्मक स्वात्मस्वरूप की उपासना करते हैं। ये सब अर्थ सार में वर्णित हैं, तथा वेदान्तदीप में भी विस्तार से वर्णित हैं। वहीं द्रष्टव्य हैं।

'एवम्' इत्यादि। श्रीभाष्यकार के वेदान्तसार, वेदान्तदीप और श्रीभाष्य के वाक्यों से यह अर्थ सुस्पष्ट रूप से विदित होता है कि प्रकृतिसंबन्धरहित केवल जीवात्मस्वरूपोपासक को भले जीवात्मस्वरूपानुभव रूप फल प्राप्त हो, परंतु उसको अर्चिरादि गति प्राप्ति नहीं होती, तथा प्रकृति के ऊपर निवास भी नहीं होता है, परंतु अर्चिरादि गति तथा प्रकृति के ऊपर परमपद में निवास इन दो प्रकार के साधकों को ही प्राप्त होते हैं, जो ब्रह्मात्मक परिशुद्ध स्वात्मस्वरूप की उपासना करते हैं, तथा जो स्वात्मशरीरक परमात्मस्वरूप की उपासना करते हैं। ऐसी स्थिति में इन स्पष्टार्थक श्रीभाष्यादि ग्रन्थों के वाक्यों के अनुसार ही श्रीमद्गीताभाष्यस्थ वाक्यों का वर्णन करना चाहिये। पञ्चाग्निविद्यानिष्ठ साधक को अर्चिरादि गति प्राप्त होती है यह अर्थ सभी ग्रन्थों में समानरूप से वर्णित है। पञ्चाग्निविद्यानिष्ठ साधक परमात्मात्मक स्वात्मस्वरूप की उपासना करते हैं। यह अर्थ भी सभी ग्रन्थों से सिद्ध होता है। यहाँ पर यही संशय होता है कि क्या पञ्चाग्निविद्यानिष्ठ साधक को एकमात्र कैवल्यानुभव अर्थात् जीवात्मस्वरूप मात्रानुभव ही प्राप्त होता है? अथवा उसे परमात्मानुभव भी प्राप्त होता है? ऐसा संशय उपस्थित होने पर श्रीभाष्यादि ग्रन्थों का अनुसरण करने पर यही सिद्ध होता है कि उसे परमात्मानुभव प्राप्त होता है। श्रीमद्गीताभाष्य के स्वारस्य का अनुसरण करने पर यही सिद्ध होता है कि उसे कैवल्यानुभव ही प्राप्त होता है। इस

उभयाविरुद्धतया 'ग्रन्थनिर्वहणं तु श्रीमद्गीताभाष्याटीकायां तात्पर्यचन्द्रिकायामुक्तमस्माभिः ।

अत्र किञ्चिदुच्यते । "यस्त्वयमात्मयाथात्म्यविदः परमपुरुषनिष्ठस्य च साधारणीमर्चिरादिकां गतिमाह" इत्यादिग्रन्थस्तु प्रस्तुतत्वमात्रेण कैवल्यनिष्ठपरमपुरुषनिष्ठविषय इति न मन्तव्यम् । किन्तु परमात्मात्मकस्वात्मानुसन्धातृस्वात्मशरीरकपरमात्मानुसन्धातृभेदभिन्नब्रह्मविद्विषय एव ।

प्रकार कई विद्वान् मानते हैं । परंतु उभयविध ग्रन्थों में विरोध न हो, इस प्रकार ग्रन्थों का निर्वाह श्रीमद्गीताभाष्य की टीका तात्पर्यचन्द्रिका में मेरे द्वारा वर्णित है । उस निर्वाह का सार यही है कि—जिस प्रकार मधुविद्यानिष्ठ साधक फलरूप में आरम्भ में वस्वादिपद को प्राप्त करके उत्तर काल में उससे विरक्त होकर परब्रह्म को प्राप्त करता है, उसी प्रकार पञ्चाग्निविद्यानिष्ठ साधक भी आरम्भ में फलरूप में कैवल्यरूप आत्मानुभव को प्राप्त कर उत्तरकाल में उससे विरक्त होकर परब्रह्म को प्राप्त करता है । इस प्रकार मानने में सभी ग्रन्थों का समन्वय हो जाता है ।

'अत्र किंचित्' इत्यादि । यहाँ पर इस विषय में स्वल्प कहा जाता है । गीताभाष्य का 'आत्मयाथात्म्यविदः परमपुरुषनिष्ठस्य च साधारणीमर्चिरादिकां गतिमाह' (श्रीभगवान् आत्मयाथात्म्य ज्ञानी और परमपुरुषनिष्ठ साधकों द्वारा समान रूप से प्राप्त की जाने वाली अर्चिरादि गति का वर्णन करते हैं) यह ग्रन्थ प्रस्तुत कैवल्य निष्ठ और परमपुरुष निष्ठ इन दोनों अधिकारियों के विषय में प्रवृत्त है । ऐसा नहीं मानना चाहिये, किंतु यही मानना चाहिये कि यह ग्रन्थ परमात्मात्मक स्वात्मोपासक तथा स्वात्मशरीरक परमात्मोपासक ऐसे द्विविध ब्रह्मज्ञानी साधकों के विषय में ही प्रवृत्त है, इस प्रकार मानने पर "आत्मयाथात्म्यवित्" शब्द भी स्वरस रीति से समन्वय पा जाता है, क्योंकि "आत्मयाथात्मवित्" शब्द का अर्थ वही साधक है जो आत्मस्वरूप को यथावस्थित रीति से समझ कर उसकी उपासना करता है । आत्मस्वरूप भगवदात्मक है, स्वतन्त्र नहीं है, यह अर्थ 'य आत्मनि तिष्ठन्' इत्यादि उपनिषद्वचनों से सिद्ध है । अतः परमात्मात्मक स्वात्मस्वरूप की उपासना करने वाला साधक ही "आत्मयाथात्म्यवित्" शब्द से कहा जा सकता है, उसे यहाँ लेना ही उचित है । बहु ग्रन्थों का स्वरस रीति से अर्थ करने के लिये विरोधी एक ग्रन्थ के अंश का अस्वरस रीति से अर्थ करने में कोई दोष नहीं है । भाव यह है कि कि पहले गीताभाष्य में कैवल्यनिष्ठ और परमपुरुष निष्ठ साधकों के विषय में बारंबार उल्लेख किया गया है, अतः "आत्मयाथात्म्यविदः" इत्यादि ग्रन्थ के "आत्मयाथात्म्यवित्" इत्यादि शब्दों का कैवल्यनिष्ठ साधक और परमपुरुष निष्ठ साधक को अर्थ मानने में ही स्वारस्य है, क्योंकि पूर्व प्रस्तुत साधकों का आगे उल्लेख करना उचित है, परन्तु इस एक

तथा सत्यात्मयाथात्म्यविच्छब्दोऽप्यत्यन्तानुगुणः। एकग्रन्थशकलास्वारस्यं बहुग्रन्थस्वारस्याय ग्राह्यम्। न चात्र कश्चिद्भगवद्यामुनमुनिवचनविरोधगन्धोऽपीति। श्रीमद्गीताभाष्येऽपि पञ्चाग्निविद्यानिष्ठस्य ब्रह्मात्मकस्वात्मानुसन्धानं तत्क्रतुन्यायाद् ब्रह्मप्राप्तिश्च स्फुटतरं प्रत्यपादि।

केचित्तु ब्रह्मभूतस्वात्मा कैवल्यभोग्यः, ब्रह्मणस्तु स्वात्मविशेषणतया भानमात्रमस्तीत्याहुः, तर्हि न तत्कैवल्यं भवेत्। साधनतो गतितः प्रमाणतः प्रकारतश्च दुर्निरूपं तदित्यात्मयाथात्म्यविदः।

ग्रन्थांश के स्वारस्य पर झुक जाने पर अनेक श्रीभाष्यादि ग्रन्थों का अस्वरस अर्थ करना होगा। इसकी अपेक्षा अनेक ग्रन्थों के स्वरसार्थ की रक्षा करने के लिये एक ग्रन्थांश का अस्वरसार्थ करना उचित ही है। इस प्रकार अर्थ करने पर भगवान् यामुनमुनि के ग्रन्थ से अणुमात्र भी विरोध नहीं होता है। श्रीमद्गीताभाष्य में भी यह अर्थ स्पष्ट प्रतिपादित है कि पञ्चाग्निविद्यानिष्ठ ब्रह्मात्मक स्वात्मस्वरूप की उपासना करता है, तत्क्रतुन्याय से उसकी ब्रह्म प्राप्ति होती है। अत: यही मानना उचित है कि "आत्मयाथात्म्यवित्" शब्द ब्रह्मात्मकस्वात्मोपासक पञ्चाग्निविद्यानिष्ठ का ही वाचक है, केवलात्मोपासक का वाचक नहीं है।

'केचित्तु' इत्यादि। यहाँ पर कई विद्वान् यह मानते हैं कि कैवल्य में ब्रह्मात्मक स्वात्मस्वरूप भोग्य होता है, उस अनुभव में स्वात्मस्वरूप के प्रति ब्रह्म विशेषण रूप में भासता है। परंतु इस विषय में हमें यह कहना है कि तब वह कैवल्य सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि इस अनुभव में ब्रह्म भी विशेषण रूप में अनुभूत हो रहा है। ऐसी स्थिति में वह कैवल्य कैसे कहा जा सकता है, वही कैवल्यानुभव कहा जा सकता है जिसमें जीवात्मस्वरूप भर का अनुभव हो, किसी प्रकार से भी ब्रह्म का अनुभव न हो। यदि विशेषण रूप में ब्रह्म का अनुभव होता तो वह ब्रह्म प्राप्तिरूप मोक्ष ही कहा जायगा। जिस कैवल्य में पूर्ववादी ब्रह्मात्मकस्वात्मस्वरूप का अनुभव मानते हैं, उस कैवल्य का साधन गति प्रमाण और प्रकार प्रमाणों से किसी प्रकार से भी सिद्ध नहीं किये जा सकते हैं। यह आत्मयाथात्म्यज्ञानियों का पक्ष है। इस प्रकार आत्मयाथात्म्य ज्ञानी प्रतिपादन करते हैं कि परमात्मात्मकस्वात्मोपासक तथा स्वात्मशरीरक परमात्मोपासक ये उभयविध ब्रह्मज्ञानी साधक अर्चिरादि मार्ग से परमपद पहुँच कर परब्रह्म का अनुभव करते रहते हैं, इनकी पुनरावृत्ति नहीं होती, इनमें परमात्मात्मक स्वात्मोपासक साधक प्रथमतः स्वात्मस्वरूप का अनुभव करके उससे तृप्त न होकर परब्रह्म के अनुभव में प्रवृत्त होते हैं। इतना ही विशेष है। जो साधक परमात्मात्मक स्वात्मस्वरूप की उपासना नहीं करते, किंतु केवल स्वात्मस्वरूप की उपासना करते हैं, ऐसे साधक अर्चिरादि मार्ग में नहीं जाते हैं, न परमपद पहुँचते हैं। किंतु ब्रह्माण्ड में ही महर्लोक इत्यादि में पहुँच कर केवल आत्मस्वरूप का अनुभव करते हैं, इनकी पुनरावृत्ति हुआ करती है।

कान्तां प्राप्य विचित्रकर्मरचितां पर्यायतो भूमिकां
केनाप्यद्भुतनाटकेन कमपि श्रीमन्तमानन्दयन् ।
कृत्वा शास्त्रमुखे मनः प्रतिमुखं गर्भावमर्शात् परं
विद्यानिर्वहणेन लब्धविभवो हृद्येष विद्योतते ॥

इति कवितार्किकसिंहस्य सर्वतन्त्रस्वतन्त्रस्य श्रीमद्वेङ्कटनाथस्य
वेदान्ताचार्यस्य कृतिषु न्यायसिद्धाञ्जने
जीवपरिच्छेदो द्वितीयः संपूर्णः ॥

'कान्ताम्' इत्यादि। यह इस परिच्छेद का उपसंहार श्लोक है।

अर्थ—पुण्य-पाप रूप विचित्र कर्मों को संसारी जीवात्मा करता रहता है। वह उन कर्मों का फलस्वरूप देव, मनुष्य, पशु और पक्षी इत्यादि विचित्र वेशों को क्रम से प्राप्त करके विलक्षण जन्म, जरा और मरण इत्यादि व्यापाररूप अद्भुत नाटक के द्वारा समस्त चिद-चिद्विलक्षण तथा लक्ष्मीसमेत श्रीमान् नारायण को लीलानन्दरस देता रहता है। इस प्रकार रहने वाला जीवात्मा गर्भावमर्श अर्थात् गर्भ इत्यादि में होने वाले तापत्रय का विचार करके संसार से विरक्त होकर शास्त्रमुख अर्थात् शास्त्रों में प्रधान अध्यात्मशास्त्र में मन को अभिमुख करके अर्थात् लगाकर अध्यात्मशास्त्रार्थों को पूर्णरूप से हृदयंगम करके ब्रह्मविद्या का निर्वाह अर्थात् परिपूर्ण अनुष्ठान करता है, इस अनुष्ठान से युक्त होकर स्वस्वरूपाविर्भाव तथा भगवत्पर्यङ्कारोहण इत्यादि वैभव को प्राप्त कर यह जीवात्मा कौस्तुभ-मणि के समान बन कर श्रीभगवान् का हृदयंगम होकर विराजता रहता है। इस श्लोक में यह अर्थ दृष्टान्त रूप में सूचित होता है कि जिस प्रकार रङ्गमञ्चस्थ नट नाना प्रकार के अलंकार क्रियाओं से सुन्दर अनेक वेषों को प्राप्त कर अद्भुत नाटक के द्वारा राजा इत्यादि श्रीमन्त महापुरुषों को आनन्दित करता हुआ भरतशास्त्रानुसार मुख, प्रतिमुख, गर्भ, अवमर्श और निर्वहण इन पांच सन्धियों को पूर्ण करके नाटक से प्रसन्न प्रभु से पारितोषिक पाकर उस प्रभु का अन्तरङ्ग हो जाता है। उसी प्रकार ही जीवात्मा के विषय में समझना चाहिये।

इस प्रकार कवितार्किकसिंह सर्वतन्त्रस्वतन्त्र श्रीमद्वेङ्कटनाथ
वेदान्ताचार्य की कृतियों में न्यायसिद्धाञ्जन में
जीवपरिच्छेद संपूर्ण हुआ।

ईश्वरपरिच्छेदः

(ईश्वरलक्षणनिरूपणम्)

अथ ईश्वरश्चिन्त्यते । सर्वेश्वरत्वं व्यापकत्वे सति चेतनत्वं सर्वशेषित्वं सर्वकर्मसमाराध्यत्वं सर्वफलप्रदत्वं सर्वाधारत्वं सर्वकार्योत्पादकत्वं स्वज्ञान-स्वेतरसमस्तद्रव्यशरीरकत्वं स्वतः सत्यसंकल्पत्वादिकं चेश्वरलक्षणम् ।

यत्तु जन्मादिसूत्रे जन्मादित्रितयसमाहारो लक्षणमुक्तम् , तत्रैकैकस्य

(ईश्वर के लक्षणों का निरूपण)

आगे ईश्वर के विषय में विचार किया जाता है। ईश्वर के लक्षण ये हैं कि जो सब पर शासन करने वाले अथवा व्यापक होते हुए चेतन, सबसे अतिशय अर्थात् लीलारस और भोग रस इत्यादि लाभ प्राप्त करने वाले तथा सब का यथेष्ट विनियोग करने वाले सर्व कर्मों से समाराध्य एवं सर्व फल देने वाले सब का आधार एवं सब कार्यों के उत्पादक हों। जो अपना धर्मभूतज्ञान तथा स्वस्वरूप को छोड़ कर इतर संपूर्ण द्रव्य-रूपी शरीरों में आत्मा के रूप में विराजने वाले हों वे ही ईश्वर हैं। ये सब ईश्वर के पृथक्-पृथक् लक्षण हैं। इनमें अन्तिम लक्षण में अपने धर्मभूतज्ञान एवं स्वस्वरूप को छोड़ने की जो बात कही गई है उसका भाव यह है कि ईश्वर यद्यपि संपूर्ण द्रव्यों को शरीर बनाकर उनमें आत्मा के रूप में विराजमान हैं, तथापि उन संपूर्ण द्रव्यों में ईश्वर के धर्मभूतज्ञान एवं ईश्वर स्वरूप द्रव्य होने पर भी अन्तर्भाव करने योग्य नहीं है, क्योंकि ईश्वर स्वरूप का ईश्वर आत्मा नहीं हो सकता, और आत्मा एवं शरीर में भेद होना चाहिये, तथा ईश्वर अपने धर्मभूतज्ञान का भी आत्मा नहीं है, इससे चेतन धर्म-भूतज्ञान के द्वारा जिस पर अधिष्ठान करता हो, वही शरीर होता है। ईश्वर अपने धर्मभूत-ज्ञान द्वारा अपने धर्मभूतज्ञान में अधिष्ठान नहीं कर सकते, क्योंकि उनके यहाँ दो धर्म-भूतज्ञान नहीं। यदि दो हों तो भी एक के द्वारा दूसरे में अधिष्ठान किया जा सकता है। इस अनुपपत्ति पर ध्यान देकर यह कहा गया है कि अपने धर्मभूतज्ञान एवं अपने स्वरूप को छोड़कर इतर सभी द्रव्यरूपी शरीरों में जो आत्मा के रूप हैं वे ईश्वर हैं। तथा स्वतः जो सत्य संकल्प वाले हैं वे ईश्वर हैं। इस प्रकार ईश्वर के अनेक लक्षण होते हैं।

'यत्तु जन्मादिसूत्रे' इत्यादि। "जन्माद्यस्य यतः" इस ब्रह्मसूत्र में यह कहा गया है कि जन्मकारणत्व, स्थितिकारणत्व, एवं लयकारणत्व ये तीनों मिलकर ब्रह्म के लक्षण हैं। वहाँ पर शंका यह होती है कि उनमें एक-एक अलग-अलग लक्षण बन सकता है, परन्तु तीनों को मिलाकर ब्रह्म का लक्षण क्यों कहा गया ? इस शंका का समाधान यह है कि एक-एक को लक्षण मानने पर यदि अतिव्याप्ति दोष हो तो उस दोष को दूर करने के लिये तीनों को मिलाकर लक्षण कहा जा सकता है। परन्तु वैसी बात नहीं, तीनों को अलग-अलग लक्षण

लक्षणत्वे संभवत्यपि त्रयाणां त्रयः कर्तार इति कुमतिशङ्काव्यावर्तनाय तदिति मन्तव्यम् । सत्यादिवाक्येऽप्यनन्तपदेनैव सर्वव्यवच्छेदसिद्धौ शङ्कितक्रमेण व्यवच्छेदात् पूर्वविशेषणद्वयम् । एवमन्यत्रापि भाव्यम् ।

मानने पर भी कहीं भी अतिव्याप्ति दोष नहीं होता है, ऐसी स्थिति में वहाँ तीनों को मिलाकर जो लक्षण कहा गया है, उसका भाव दूसरा ही है। भाव यही है कि यदि जन्मकारणत्व, स्थितिकारणत्व और लयकारणत्व को अलग-अलग लक्षण कहा जाय तो यह भ्रम हो सकता है कि एक ब्रह्म जगज्जन्म का कारण है, दूसरा ब्रह्म जगत्स्थिति का कारण है, तथा तीसरा ब्रह्म जगत्संहार का कारण है, इस प्रकार तीन ब्रह्म होते हैं, जो जगत् के जन्म, स्थिति एवं संहार के अलग अलग कर्ता होते हैं। इस प्रकार कुमति सम्पन्न लोग शंका कर सकते हैं, उस शंका को दूर करने के लिये इन तीनों को मिलाकर ब्रह्म का लक्षण कहा गया है। यही जन्मादि सूत्र का भाव है। इसी प्रकार ही ''सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'' इस ब्रह्म लक्षण वाक्य में सत्यत्व, ज्ञानत्व और अनन्तत्व ब्रह्म का लक्षण जो कहा गया है, वहाँ पर भी यह शंका उठती है कि एक अनन्तत्व ही ब्रह्म का लक्षण हो, यह पर्याप्त है, सत्यत्व और ज्ञानत्व भी ब्रह्म का लक्षण क्यों कहा गया भाव यह है कि देशपरिच्छेद, कालपरिच्छेद और वस्तुपरिच्छेद से रहित पदार्थ अनन्त शब्द का अर्थ है। ब्रह्म इन तीनों परिच्छेदों से रहित है। नानाविकारविशिष्ट प्रकृतिद्रव्य बद्धचेतन, मुक्तचेतन और नित्यचेतन ये सब ब्रह्म व्यतिरिक्त पदार्थ हैं, ये सब उपर्युक्त त्रिविध परिच्छेदों में किसी न किसी परिच्छेद से युक्त ही हैं। ऐसी स्थिति में "ब्रह्म अनन्त है, अर्थात् त्रिविध परिच्छेद रहित है" ऐसा ब्रह्म का लक्षण करने पर ब्रह्म व्यतिरिक्त इन सभी पदार्थों की व्यावृत्ति हो जाती है, अनन्तत्व ब्रह्म लक्षण होना ही पर्याप्त है। वहाँ सत्यत्व और ज्ञानत्व भी ब्रह्म का लक्षण क्यों कहा गया है? इस प्रकार यहाँ शंका उठती है, इस शंका का समाधान यही है कि "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते" इत्यादि श्रुतिवचन से जगत्कारणत्व ब्रह्म का लक्षण कहा गया है, जगत्कारणत्व ब्रह्म लक्षण सिद्ध होने पर यह शंका उठती है कि जो प्रकृति एवं उससे संबद्ध बद्धचेतन विकारवाले पदार्थ हैं, क्या वे जगत्कारण ब्रह्म हैं? इस शंका को दूर करने के लिये यह कहा गया है कि जगत्कारण ब्रह्म सत्य है, अर्थात् निर्विकार है, इस कथन से विकार वाली प्रकृति एवं उससे संबद्ध बद्धचेतन की व्यावृत्ति होती है, ये ब्रह्म नहीं हो सकते। इनकी व्यावृत्ति होने पर भी यह शंका उठती है कि क्या निर्विकार मुक्तात्मा जगत्कारण ब्रह्म होगा। इस शंका को दूर करने के लिये ''ज्ञानं ब्रह्म'' कहकर ज्ञानत्व को ब्रह्म लक्षण कहा गया है। उस लक्षण का भाव यही है कि जो सदा असंकुचित ज्ञान वाला हो वह ब्रह्म है। मुक्तात्मा संसारदशा में संकुचित ज्ञान वाला रहा है। अतः "ज्ञानं ब्रह्म" कहने से मुक्तात्मा की व्यावृत्ति सिद्ध होती है। मुक्तात्मा की व्यावृत्ति सिद्ध होने पर भी यह शंका उठती है कि क्या निर्विकार तथा नित्यासंकुचित ज्ञान वाले नित्य जीव ब्रह्म हो सकते हैं? इस शंका को दूर करने के लिये "अनन्तं ब्रह्म" ऐसा अनन्तत्व ब्रह्म लक्षण कहा गया है। त्रिविध परिच्छेद रहितत्व ही अनन्तत्व है। नित्य जीव वस्तुपरिच्छेद

(प्रधानादेरब्रह्मत्वनिरूपणम्)

[1]अद्वितीयसमाभ्यधिकदरिद्रत्वश्रवणादसावेकः । [2]स एव ब्रह्म,

वाले हैं, क्योंकि वे सर्ववस्तु शरीरक नहीं हैं। अनन्तत्व लक्षण से नित्य जीवों की भी व्यावृत्ति सिद्ध होती है। इस प्रकार उठनेवाली शंकाओं के क्रम के अनुसार उन शंकाओं को दूर करने के लिये सत्यत्व ज्ञानत्व और अनन्तत्व ब्रह्म के लक्षण कहे गये हैं। इसी प्रकार उठने वाली शंकाओं को क्रम से दूर करने के लिये "नित्यं विज्ञानमानन्दं ब्रह्म" इत्यादि श्रुतिवचनों में नित्यत्व, विज्ञानत्व और आनन्दत्व ब्रह्म के लक्षण कहे गये हैं। इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिये।

(प्रधान इत्यादि के अब्रह्मत्व का निरूपण)

[1]'अद्वितीय' इत्यादि। यह ईश्वर एक है, क्योंकि शास्त्रों में "एकमेवाद्वितीयम्" तथा "न तत्समश्चाभ्यधिकश्च विद्यते" इत्यादि वचनों से यह कहा गया है कि वह ईश्वर अद्वितीय है तथा उसके समान और उससे अधिक कोई भी व्यक्ति नहीं होता है। वह ईश्वर ही देश परिच्छेद, काल परिच्छेद एवं वस्तुपरिच्छेद इन तीनों परिच्छेदों से शून्य है, अत एव वह सर्वात्मक है, सर्वात्मक होने से यह सिद्ध होता है कि वह ईश्वर ही सबसे अत्यन्त बड़े हैं, तथा सब को बढ़ानेवाले हैं, इस प्रकार उनको सबसे बड़ा एवं सब को बढ़ानेवाला शास्त्रों में कहा गया है, [2]अतः वह ईश्वर ही ब्रह्म सिद्ध होते हैं। यद्यपि कर्मकाण्ड में "अग्नि देवता है", "जल ही यह सब कुछ है", "ब्राह्मण ही सभी देवता है", "हे इन्द्र आपसे

---

१. यहाँ पर इस शंका का समाधान अभिप्रेत है। शंका यह है कि ब्रह्मा, विष्णु और महेश ये तीनों ईश्वर हैं। ये तीनों परस्पर भिन्न हैं। कल्प तीन प्रकार होते हैं (१) सात्विक, (२) राजस और (३) तामस। सत्त्व, रज और तमोगुण के आधिक्य के कारण कल्प भी सात्त्विक, राजस और तामस बन जाते हैं। सात्त्विक कल्पों में विष्णु, राजस कल्पों में ब्रह्मा और तामस कल्पों में महेश ईश्वर बनते हैं। जिस प्रकार चक्र की नेमि नीचे और ऊपर को जाती रहती है। उसी प्रकार इन तीनों देवों में किसी कल्प में कोई ईश्वर और वे दोनों उनके अनुयायी बन जाते हैं। इस प्रकार कल्पभेद के अनुसार ये तीनों ईश्वर हैं। ऐसा मानना चाहिये। इस शंका को दूर करने के लिये तथा एकेश्वरवाद का समर्थन करने के लिये 'अद्वितीय' इत्यादि पंक्ति प्रवृत्त है, जिसका अर्थ अनुवाद में स्पष्ट बतलाया गया है।

२. यहाँ पर इस शंका का समाधान अभिप्रेत है। शंका यह है कि छान्दोग्योपनिषद् की सद्विद्या में यह अर्थ वर्णित है कि एक जगत्कारण तत्त्व को समझने पर उससे बनने वाले सभी पदार्थ उसी प्रकार ज्ञात हो जाते हैं, जिस प्रकार मृत्पिण्ड को समझने से उसके कार्य घट और शराब इत्यादि जाने जाते हैं। इस

तस्यैव त्रिविधपरिच्छेदरहितस्य सर्वात्मकत्वेन निरतिशयबृहत्त्वबृंहणत्व-श्रवणात्। "अग्निः सर्वा देवताः", "आपो वा इदं सर्वम्", "ब्राह्मणो वै सर्वा देवताः", "नकिरिन्द्र त्वदुत्तरः" इत्यादेर्व्याघातकर्मविधिशेषत्वाभ्यां

बढ़कर कोई नहीं है" इत्यादि वर्णन पाये जाते हैं जिनसे अग्नि जल, ब्राह्मण और इन्द्र सबसे बड़े सिद्ध होते हैं, परन्तु इन वचनों का इन अर्थों के प्रतिपादन में तात्पर्य नहीं है। यदि इन वचनों के अर्थों के प्रतिपादन में तात्पर्य हों तो इन वचनों में ही विरोध उपस्थित हो जायगा, क्योंकि अग्नि, जल, ब्राह्मण और इन्द्र इत्यादि विभिन्न पदार्थ हैं, यदि ये सबसे बड़े होते हैं तो इनमें एक को दूसरे से बड़ा मानना होगा, ऐसी स्थिति में ये जब एक दूसरे से छोटे होगें तो ये पुनः सबसे बड़े कैसे सिद्ध हो सकेंगें। इस प्रकार इन वचनों में विरोध

प्रकार दृष्टान्त के द्वारा इस प्रतिज्ञा का—कि एक को जानने से सब कुछ जाना जा सकता है—उपपादन किया गया है। तथा कात्यायन ने यह कहा है कि "ईश्वरा-व्याकृतप्राणैः स्वराट्सिन्धुरितोर्मिभिः। यत् प्रणृत्यदिवाभाति तस्मै सद्ब्रह्मणे नमः॥" अर्थ—जिस प्रकार समुद्र लहरों के रूप में परिणत होकर उन लहरों के कारण नाचता रहता है, उसी प्रकार ही जो स्वतन्त्र ब्रह्मतत्व ईश्वर प्रकृति एवं जीवों के रूप में परिणत होकर उनके कारण नाचता सा दिखाई देता है। उस सद्ब्रह्म को नमस्कार है। इस कात्यायन वचन से यही सिद्ध होता है कि चेतन, अचेतन और ईश्वर समुद्र स्थानीय ब्रह्म के तरङ्गों के समान हैं। क्या इससे वह फलित नहीं होता कि ब्रह्म ईश्वर से भिन्न है? इस शंका का समाधान करने के लिये "स एव ब्रह्म" यह वाक्य प्रवृत्त है। समाधान का भाव यह है कि यदि चित्, अचित् और ईश्वर ब्रह्म के कार्य हैं, तथा ब्रह्म ईश्वर से भिन्न हो तो इन वेद वचनों से—जिनसे चित् अचित् और ईश्वर का नित्यत्व सिद्ध होता है—विरोध उपस्थित होगा। तथा "नारा-यणः परब्रह्म तत्वं नारायणः परः" इत्यादि उन उपनिषद्वचनों से भी विरोध उपस्थित होगा, जिनसे सर्वेश्वर नारायण ही परब्रह्म एवं परतत्व सिद्ध होते हैं। किंच, जो तत्व अनन्त है, अर्थात् देशपरिच्छेद, कालपरिच्छेद एवं वस्तुपरिच्छेद से रहित है, सर्व देश और सर्व काल में रहता है, तथा सर्व वस्तु रूप में विद्यमान है, वही अनन्त तत्व सर्वाधार सर्वशेषी सर्व नियन्ता हो सकता है, तथा सर्वोत्कृष्ट गुणों से सम्पन्न हो सकता है। सर्वोत्कृष्ट गुणों से सम्पन्न होने के कारण ही "बृहन्तो ह्यस्मिन् गुणाः" इस व्युत्पत्ति के अनुसार ब्रह्म शब्द का वाच्य होता है। ऐसा तत्व ईश्वर ही है। अतः ईश्वर ही ब्रह्म है। अत एव "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इस श्रुति में रूढि शक्ति के अनुसार अनन्त शब्द का वाच्यार्थ नारायण को ही योगशक्ति के अनुसार त्रिविध परिच्छेदरहित कहा गया है, तथा उन्हें ही ब्रह्म भी कहा गया है।

मन्यपरत्वनिर्णयान्न तेषामानन्त्यब्रह्मत्वादिसिद्धिः ।

स एव सदसदव्याकृतब्रह्मात्माकाशप्राणशिवनारायणादिशब्दैः कारण-प्रकरणगतैः सामान्यतो विशेषतश्च व्यपदिश्यते । न च वृश्चिकोत्पत्तौ गोमय-वृश्चिकादिवज्जगदुत्पत्तौ देशकालभेदात् कारणानियमः किं न स्यादिति वाच्यम्, प्रमाणान्तरेण भेदासिद्धेः । शब्देन तु समानप्रकरणत्वप्रत्य-

उपस्थित होता है । किञ्च, ये वचन अर्थवाद होने से कर्मविधि के शेष हैं, कर्मविधि में उपयुक्त होने वाले प्राशस्त्य को बतलाने में ही इन वचनों का तात्पर्य निर्णीत होता है । अतः अर्थान्तर में तात्पर्य रखने वाले इन वचनों से इनका अनन्तत्व और ब्रह्मत्व इत्यादि सिद्ध नहीं हो सकता । एकमात्र ईश्वर में ही अनन्तत्व और ब्रह्मत्व इत्यादि सिद्ध होंगे ।

'स एव' इत्यादि । वह एकमात्र ईश्वर ही उपनिषदों मे कारण प्रकरणों में पठित सत्-असत्, अव्याकृत ब्रह्म, आत्मा, आकाश, प्राण, शिव और नारायण इत्यादि शब्दों से सामान्य रूप एवं विशेषरूप से बतलाया जाता है । इन में पूर्व-पूर्वशब्द सामान्यरूप से बतलाने वाले हैं, तथा उत्तरोत्तर शब्द विशेषरूप से बतलानेवाले है, इनमें नारायण शब्द संज्ञाशब्द होने से परमविशेषरूप से वाचक है । 'सत्' शब्द सूक्ष्म रूप से विद्यमान के रूपमें, 'असत्' शब्द स्थूलरूपसे अविद्यमान के रूप में 'अव्याकृत' शब्द नाम रूप व्याकरणरहितरूप में 'ब्रह्म' शब्द सबसे बड़े के रूप में 'आत्मा' शब्द चेतन रूपमें 'आकाश' शब्द सर्वत्र प्रकाशमान वस्तु के रूपमें 'प्राण' शब्द जगत् को जीवित रखनेवाली वस्तु के रूप में 'शिव' शब्द मंगलवस्तु के रूपमें 'नारायण' शब्द नारायण नामवाले पदार्थ के रूप में उस जगत्कारण वस्तु का प्रतिपादन करते हैं । शंख चक्र गदाधर लक्ष्मीपति श्रीभगवान् ही नारायण नाम वाले हैं । अतः यह शब्द परमविशेषरूप में जगत्कारण वस्तु का वाचक सिद्ध होता है । शंका—लोक में वृश्चिक की उत्पत्ति में वृश्चिक और गोमय इत्यादि अनेक पदार्थ कारण होते देखे गये हैं, किसी देश और किसी काल में वृश्चिक से वृश्चिक उत्पन्न होता है, दूसरे देश एवं दूसरे काल में गोमय से वृश्चिक जिस प्रकार उत्पन्न होता है, उसी प्रकार विभिन्न देश एवं विभिन्न काल में सत्, असत्, अव्याकृत ब्रह्म, आत्मा, आकाश, प्राण, शिव और नारायण से जगत् की उत्पत्ति हो सकती है ऐसी स्थिति में जगदुत्पत्ति में अनियतकारण ही क्यों न माने जाँय, एकमात्र ईश्वर से जगदुत्पत्ति क्यों माननी चाहिये । समाधान—वृश्चिक, गोमय और वृश्चिक इत्यादि विभिन्न कारणों से उत्पन्न होता है, इसमें प्रत्यक्ष प्रमाण है । उसी प्रकार प्रकृत में विभिन्न वस्तुओं से जगत् की उत्पत्ति प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध नहीं होती है, शब्द प्रमाण से ही विभिन्न वस्तुओं से जगदुत्पत्ति सिद्ध करनी होगी । परन्तु वैसा सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि एक उपनिषद् में कारण प्रकरण में वर्णित सर्व-ज्ञत्व और सर्वशक्तित्व इत्यादि धर्म दूसरे उपनिषद् में कारण प्रकरण में भी वर्णित होते हैं, इससे सिद्ध होता है कि उस उपनिषद् में वर्णित जगत्कारण वस्तु का प्रतिपादन इस उपनिषद्

भिन्नानात् सर्व[3]शाखाप्रत्ययन्याय[4]सामान्यविशेषन्यायाभ्यामेकत्वादि-

में भी किया जाता है। किंच, पूर्वमीमांसा में सर्व[3]शाखा प्रत्ययन्याय वर्णित है, जिसका भाव यह है कि विभिन्न वेदशाखाओं में वर्णित अग्निहोत्रादि एक ही हैं, वे शाखा भेद से भिन्न नहीं हैं। उस न्याय से यह सिद्ध होता है कि विभिन्न उपनिषदों में विभिन्न शब्दों से वर्णित जगत्कारण वस्तु भी एक ही है भिन्न-भिन्न नहीं है। किंच, पूर्वमीमांसा- में [4]सामान्य विशेषन्याय वर्णित है, जिसका भाव यह है कि एक ही पदार्थ सामान्य शब्द एवं विशेष शब्द से बतलाया जाता है, सामान्य शब्द एवं विशेष शब्द से वर्णित अर्थ भिन्न भिन्न नहीं है। इससे यही सिद्ध होता है कि सद् असद् अव्याकृत इत्यादि सामान्य शब्द एवं नारायण इत्यादि विशेष शब्दों से प्रतिपादित जगत्कारण पदार्थ एक ही हैं। किंच

३. पूर्वमीमांसा का यह सूत्र है कि "एकं वा संयोगरूपचोदनाख्याविशेषात्" इस सूत्र से सर्वशाखा प्रत्ययन्याय सिद्ध होता है। यदि विभिन्न शाखाओं में वर्णित याग इत्यादि कर्मों में संयोग, रूप, चोदना और आख्या इन चार अर्थों में ऐक्य हो तो विभिन्न शाखा वर्णित उस कर्म को एक मानना चाहिये। शाखा भेद के अनुसार उस कर्म को भिन्न नहीं मानना चाहिये। यहाँ संयोग शब्द से फल संबन्ध विवक्षित है और रूप शब्द से द्रव्य एवं देवता विवक्षित हैं, क्योंकि ये ही याग के रूप माने जाते हैं। चोदना शब्द से 'यजेत' और 'जुहुयात्' इत्यादि विधायक शब्द विवक्षित हैं। आख्या शब्द से 'अग्निहोत्र' और 'ज्योतिष्टोम' इत्यादि नाम विवक्षित है। यदि विभिन्न शाखावर्णित किसी कर्म के विषय में ये चारों अर्थ एक से ही हों तो शाखाभेद होने पर भी उस कर्म को एक ही मानना चाहिये। एक मानने का फल यही है कि एक शाखा में उसके कर्म के जो अंग कहे गये हैं यदि वे अंग दूसरी शाखा में वर्णित न हों, तो दूसरी शाखावालों को भी उन अंगों को लेकर ही अनुष्ठान करना होगा।

४. पूर्वमीमांसा में "छागो वा मन्त्रवर्णात्" ऐसा एक सूत्र है। इस सूत्र से सामान्य विशेष न्याय सिद्ध होता है। उस अधिकरण में यह कहा गया है कि "पशुना यजेत" इस वाक्य से यह कहा जाता है कि पशु से याग करना चाहिये। चार चरण वाले प्राणी पशु हैं। इस पशु से याग करना चाहिये। "छागस्य वपायाः" इस मन्त्र में पशु-विशेष छाग अर्थात् अज का उल्लेख है। यहाँ पशु शब्द सामान्यवाचक है, छाग शब्द विशेषवाचक है। सामान्यवाचक शब्द का विशेष में पर्यवसान न्याय प्राप्त है। अतः छागरूपी पशु से ही याग करना चाहिये, दूसरे पशुओं से नहीं। इस सामान्यविशेष न्याय के अनुसार प्रकृत में यह सिद्ध होता है कि सत्, आत्मा, ब्रह्म इत्यादि सामान्य वाचक शब्दों से जो जगत्कारणतत्त्व बतलाया गया है वह "एको ह वै नारायण आसीत्" इस श्रुति में विशेषवाचक नारायण शब्द से वर्णित नारायण ही है। सामान्यवाचक शब्दों का विशेष्य में पर्यवसान ही न्यायसंगत है।

कण्ठोक्त्याऽभिन्नार्थोपपत्तौ भेदकल्पनायोगात् । अतो न प्रधानादेर्ब्रह्मत्वम् ।

(ब्रह्मरुद्रादेः ब्रह्मत्वनिरूपणम्)

नापि ब्रह्मरुद्रादेः, तेषां सृज्यत्वसंहार्यत्वकर्मवश्यत्वादिश्रवणेन जीवत्वसिद्धेः ।

कण्ठोक्तकर्मवश्यत्वकार्यत्वेषु न हेतुता ।
"कार्यता लीलया युक्ता कारणस्य हतैनसः ॥

"एकः शास्ता न द्वितीयोऽस्ति शास्ता", "द्यावाभूमी जनयन् देव एकः" इत्यादि उपनिषद्वचन यह बतलाते हैं कि इस जगत् में शासन करने वाला एक ईश्वर ही है, उसको छोड़कर दूसरा कोई शासन करने वाला नहीं है। एक ही देव ईश्वर द्युलोक एवं पृथिवीलोक की सृष्टि करने वाले हैं। इस प्रकार इन वचनों में स्पष्ट रूप से यह अर्थ बतलाया गया है कि जगत्कारण वस्तु एक ही है! ऐसी स्थिति में जगत्कारण वस्तु में भेद की कल्पना नहीं हो सकती, विभिन्न देश काल को लेकर विभिन्न वस्तुओं को जगत्कारण नहीं माना जा सकता। इस विवेचन से फलित होता है कि एकमात्र ईश्वर ही जगत्कारण ब्रह्म है, अतः प्रधान आदि को जगत्कारणत्व और ब्रह्मत्व सिद्ध नहीं हो सकता।

(ब्रह्मा और रुद्र इत्यादि के अब्रह्मत्व का निरूपण)

ब्रह्मा और रुद्र इत्यादि भी जगत्कारण ब्रह्म नहीं हो सकते, क्योंकि "एको ह वै नारायण आसीत् न ब्रह्मा नेशानः", "यो ब्रह्माणं विदधाति पूर्वम्", "त्र्यक्षः शूलपाणिः पुरुषोऽजायत" इत्यादि श्रुतिवचन यह बतलाते हैं कि "महा प्रलयकाल में एक नारायण ही थे ब्रह्मा नहीं थे, शंकर नहीं थे", "जो भगवान् सर्वप्रथम ब्रह्माजी को उत्पन्न करते हैं" "तीन नेत्र वाले तथा शूल को हाथ में धारण करने वाले पुरुष अर्थात् शंकर जी उत्पन्न हुए"। तथा ब्रह्माजी के प्रति शंकर का यह कथन है कि "अनपहतपाप्मा अहमस्मि"। अर्थ—नामकरण संस्कार न होने से मैं पापरहित नहीं हुआ हूँ, हमारा नामकरण संस्कार कीजिये। आगे श्रुति में यह कहा गया है कि शंकर की इस प्रार्थना को सुनकर ब्रह्माजी ने उनका रुद्र ऐसा नाम रक्खा। इन वचनों से यह सिद्ध होता है कि ब्रह्मा और रुद्र इत्यादि बड़े-बड़े देवता भी अन्यान्य जीवों के समान श्रीभगवान् से उत्पन्न होते हैं, तथा श्रीभगवान् के द्वारा उनका संहार होता है। किंच, वे पुण्य-पाप कर्मों से मुक्त होने के कारण कर्म परवश हैं। इस प्रकार सृज्य, संहार्य तथा कर्म परवश सिद्ध होनेवाले ब्रह्मा और रुद्र इत्यादि देवतागण जगत्कारण ब्रह्म नहीं हो सकते। वे जीव सिद्ध होते हैं, जीव ईश्वर नहीं हो सकते।

'कण्ठोक्त' इत्यादि। जिन ब्रह्म रुद्रादि देवताओं में कर्मवश्यत्व एवं कार्यत्व इत्यादि जीवत्व साधकलिङ्ग श्रुतियों में कण्ठरव से वर्णित हैं, वे जगत्कारण नहीं हो सकते। किंतु जो नारायण भगवान् "अपहतपाप्मा देव एको नारायणः" इस श्रुतिवचन से पापरहित कहे गये हैं, उस कर्मरहित जगत्कारण नारायण का लीला से अवताररूप "जन्म होना युक्त

५. यहाँ पर यह शंका अभिप्रेत है कि अथर्वशिखा में "ब्रह्मविष्णुरुद्रेन्द्रास्ते सर्वे

कारणादिप्रकरणेषु च तत्तद्वाचकशब्दानां शरीरिपर्यन्ततया निर्वचना-

ही है। भाव यह है कि यदि कहीं श्रुतिवचनों में श्रीभगवान् का जन्म कहा गया हो तो वह जन्म अवताररूप है, इससे श्रीभगवान् को अन्यान्य जीवों के समान उत्पाद्य मानना उचित नहीं है, क्योंकि श्रीनारायण भगवान् कर्मगन्धरहित बनाये गये हैं। अकर्मवश्य भगवान् का जन्म स्वेच्छा से लीलार्थ अवताररूप है। परंतु जिन ब्रह्मादि देवताओं का कर्मवश्यत्व और कार्यत्व शास्त्रों में वर्णित है, वे अन्यान्य जीवों के समान जीव ही हैं, वे जगत्कारण ईश्वर नहीं बन सकते।

'कारणादिप्रकरणेषु' इत्यादि। शंका—उपनिषदों में "हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे" "कारणं तु ध्येयः, सर्वैश्वर्यसंपन्नः सर्वेश्वरः शम्भुराकाशमध्ये" इत्यादि वचन मिलते हैं जिनका यह अर्थ है कि सृष्टि के पूर्व हिरण्यगर्भ ही थे, कारणतत्त्व ध्यान करने योग्य है, वह तत्त्व सर्वैश्वर्यसंपन्न सर्वेश्वर शंभु है। वे हृदयाकाशमध्य में ध्यान करने योग्य हैं। ये सब वचन जगत्कारण तत्त्व के प्रतिपादक प्रकरणों में पठित हैं। इनमें पठित हिरण्यगर्भ शब्द ब्रह्मा का वाचक है, तथा शंभु शब्द शिवजी का वाचक है। ऐसी स्थिति में ब्रह्मा और शंकर जगत्कारण ईश्वर क्यों न सिद्ध होंगे? अवश्य वे ईश्वर सिद्ध होंगे। इस शंका का समाधान यह है कि ईश्वर एक हैं, यह अर्थ पहले ही सिद्ध किया गया है। ब्रह्मा और शिव इत्यादि अनेक ईश्वर नहीं हो सकते। किंच, इतर वचनों में उनका कार्यत्व और कर्मवश्यत्व इत्यादि कण्ठरव से वर्णित हैं, इससे भी वे ईश्वर नहीं हो सकते। कारण प्रकरणों में हिरण्यगर्भ और शम्भु इत्यादि जो शब्द हैं, लोकप्रसिद्धि के अनुसार जिन्हें देवतान्तरवाचक मानकर उन देवताओं को ईश्वर सिद्ध करने के लिये चेष्टा की जाती है, वे शब्द उन देवताओं के वाचक नहीं हैं, किन्तु श्रीभगवान् के ही वाचक है। जिस प्रकार कारण प्रकरणों में पठित आकाश और प्राण इत्यादि शब्द परमात्मा के वाचक होते हैं, उसी प्रकार ही कारण प्रकरणों में पठित हिरण्यगर्भ और शंभु इत्यादि शब्द भी परमात्मा के वाचक होते हैं। यह परमात्मवाचकत्व दोनों प्रकारों से संपन्न होता है। कारणप्रकरण में पठित आकाश 'आ समन्तात् काशते प्रकाशते काशयति प्रकाशयति इति वा आकाशः' इस प्रकार की अवयवव्युत्पत्ति से चारों तरफ प्रकाशित होने वाले अथवा चारों तरफ सबको प्रकाशित करने वाले परमात्मा का वाचक होता है। तथा प्राण शब्द "प्राणयतीति प्राणः" इस व्युत्पत्ति से सब को जीवित रखने वाले परमात्मा का वाचक होता है। इस प्रकार की व्युत्पत्ति ही योग और निर्वचन कहलाती है। आकाशादि शब्दों को परमात्मवाचकत्व यह एक प्रकार है। दूसरा प्रकार भी है। वह यह है कि आकाश शब्द प्रसिद्धाकाश शरीर

संप्रसूयन्ते" कहकर ब्रह्म, रुद्र और इन्द्र के समान विष्णु की उत्पत्ति वर्णित है। विष्णु और नारायण एक ही हैं। उत्पन्न होनेवाले नारायण जगत्कारण ब्रह्म कैसे हो सकते हैं। इस शंका का समाधान यहाँ पर किया गया है।

न्तरेण वा आकाशप्राणादिशब्दवत् परमात्मन्येव पर्यवसानसिद्धेः। तदयं संग्रहः—

परविद्यासु जीवोक्तिर्निरुक्त्यादेः पराश्रया।
तल्लिङ्गानन्यथासिद्धौ तद्विशिष्टावलम्बिनी॥

स्वोपासनोपदेशस्वसर्वैश्वर्यप्रपञ्चनादेश्च प्रह्लादवामदेवादिवत् शास्त्रावगतस्वात्मशरीरकपरमात्मानुसन्धानमूलत्वात् तस्य च सर्वशरीरस्य यथाविधि चेतनाचेतनविशिष्टतयाऽप्युपास्यत्वोपपत्तेः। अथर्वशिरःश्वेता-

वाले परमात्मा का वाचक होता है तथा प्राण शब्द प्रसिद्ध प्राणशरीरक परमात्मा का वाचक होता है, जिस प्रकार कारणप्रकरण में पठित आकाश, प्राणादि शब्द उपर्युक्त दोनों प्रकारों से परमात्मा के वाचक होते हैं, उसी प्रकार ही कारण प्रकरण पठित हिरण्यगर्भ और शम्भु इत्यादि शब्द भी उपर्युक्त दोनों प्रकारों से परमात्मा के वाचक होते हैं। हिरण्यगर्भ शब्द "हिरण्यस्य हिरण्मयस्य परमव्योम्नो गर्भभूतस्तत्र स्थितः" (अर्थात् हिरण्य अर्थात् स्वर्ण के समान चमकने वाले परमपद के मध्य में विराजमान है) इस अवयव व्युत्पत्ति से परमात्मा का वाचक होता है। तथा हिरण्यगर्भ जो ब्रह्मा है, तादृश ब्रह्मशरीरक परमात्मा का वाचक होता है। इसी प्रकार शंभुशब्द भी "शं भवत्यस्मादिति शंभुः शंभावयतीति शंभुः" अर्थात् जिससे सुख हो वह शम्भु है, अथवा जो सुख देते हैं वह शम्भु हैं) इस अवयव-व्युत्पत्ति से परमात्मा का वाचक है। अथवा प्रसिद्ध शम्भु जो शिवजी हैं, तादृश शिवशरीरक भगवान् का शम्भुशब्द वाचक है। इन दोनों प्रकारों में किसी भी एक प्रकार से हिरण्यगर्भ और शम्भु इत्यादि शब्द परमात्मा के वाचक होते हैं। यहाँ यह अर्थ ध्यान देने योग्य है कि यदि प्रसिद्ध ब्रह्माजी और शिवजी के समर्थक अनन्यथासिद्ध लिंग हों तो वहाँ तादृश ब्रह्मशिवशरीरक परमात्मा को उन शब्दों का वाच्य मानना चाहिये, यदि वैसे लिङ्ग न हों तो वे शब्द व्युत्पत्ति से परमात्मा के वाचक होते हैं। ऐसा मानना चाहिये। यह अर्थ 'परविद्यासु' इत्यादि श्लोक से संग्रहीत है। अर्थ—जो विद्या मोक्ष की साधन हैं, वे परविद्या कहलाती हैं। उन विद्याओं में उपास्यतत्त्व को बतलाने के लिये यदि जीववाचक शब्द कहीं प्रयुक्त हो तो वे निरुक्त और व्याकरण इत्यादि के अनुसार व्युत्पत्ति से परमात्मा के वाचक होते हैं, अत एव उन परविद्याओं में परमात्मा ही उपास्य होते हैं, जीव नहीं। यदि उन परविद्या प्रकरणों में जीवत्वसाधक अनन्यथा-सिद्ध लिंग अर्थात् असाधारण धर्म वर्णित हों तो वे शब्द जीवों को बतलाते हुए जीव-शरीरक परमात्मा के वाचक होते हैं। प्रश्न—यदि ब्रह्मा, रुद्र और इन्द्र इत्यादि ईश्वर नहीं हैं तो प्रतर्दनविद्या में इन्द्र अपने को उपास्य कैसे कहते ? तथा अथर्वशिर उपनिषद् में रुद्र अपने सर्वैश्वर्य का विस्तार से वर्णन क्यों करते हैं, इससे तो यही सिद्ध होता है कि इन्द्र और रुद्र इत्यादि ईश्वर हैं ? उत्तर—इन्द्र और रुद्र इत्यादि देवतागण शास्त्र से यह जानते हैं कि हम परमात्मा के शरीर हैं, परमात्मा हमारे अन्दर अन्तर्यामी के

श्वतरादीनां निर्वाहः पुरुषनिर्णये प्रपञ्चितः, श्रीभाष्यकारैश्च वेदार्थसंग्रहादिषु । तदखिलानुसन्धायिभिर्वात्स्यवरदगुरुभिस्तत्त्वनिर्णये प्रकरणे सर्वो निष्कर्षः संगृहीतः । तत्त्वसारे च—

कस्त्वं तत्त्वविदस्मि वस्तु परमं किं तर्हि विष्णुः
कथं तत्त्वेदम्परतैत्तिरीयकमुखत्रय्यन्तसन्दर्शनात् ।

रूप में विराजते हैं, अत एव अहं इत्यादि शब्द वक्तृजीवशरीरक परमात्मा के वाचक होते हैं। इस प्रकार इन्द्रादि देवतागण अहमादिशब्दों को स्वशरीरक परमात्मवाचक मान कर उस परमात्मा को बतलाने के लिये अहमादि शब्दों का प्रयोग करते हैं। अत एव वहाँ वक्ता का इन्द्र को स्वशरीरक परमात्मा को उपास्य बतलाना ही अभीष्ट है। तथा वक्ता को रुद्र को स्वशरीरक परमात्मा के सर्वैश्वर्य का प्रतिपादन ही अभिमत है। इससे परमात्मा का उपास्यत्व एवं सर्वैश्वर्य ही वहाँ प्रतिपादित होता है। यहाँ पर प्रह्लाद और वामदेव इत्यादि दृष्टान्त हैं। प्रह्लाद जीव होते हुए अहंशब्द से स्वशरीरक परमात्मा को प्रतिपाद्य मानकर "मत्तः सर्वमहं सर्वं मयि सर्वं सनातने" ऐसा कहते हैं। अर्थ—हमसे ही सब उत्पन्न हुआ है। मैं ही सब कुछ हूँ, सनातन मुझमें ही सब स्थित है। तथा वामदेव जीव होते हुए अहंशब्द से स्वशरीरक परमात्मा को वाच्य मानकर "अहं मनुरभवम्" अर्थात् "मैं मनु था" इत्यादि कहते हैं। उसी प्रकार ही प्रकृत में भी इन्द्र और रुद्र अहंशब्द से स्वशरीरक परमात्मा को वाच्य मान कर अपने को उपास्य तथा अपने सर्वैश्वर्य का प्रतिपादन करते हैं। परमात्मा सर्वशरीरक होने से चेतनशरीरक तथा अचेतनशरीरक के रूप में उपास्य हो सकते हैं, इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है। परवादी गण जिन अथर्वशिर और श्वेताश्वतर इत्यादि उपनिषदों से शिवजी को ईश्वर सिद्ध करना चाहते हैं, उन उपनिषदों का निर्वाह पुरुषनिर्णय ग्रन्थ में श्रीयामुनाचार्य द्वारा विस्तार से वर्णित है। तथा श्रीभाष्यकार ने वेदार्थसंग्रह इत्यादि ग्रन्थों में उन उपनिषदों का निर्वाह किया है जो उन ग्रन्थों में ही द्रष्टव्य है। उन ग्रन्थों में प्रतिपादित सभी अर्थों का पूर्णरूप से अनुसन्धान करके वात्स्यवरदगुरु ने तत्त्वनिर्णय नामक ग्रन्थ के प्रकरण में सम्पूर्ण निष्कर्ष का संग्रह किया है। तथा तत्त्वसार नामक ग्रन्थ में "कस्त्वं तत्त्वविदस्मि" इत्यादि श्लोकों का संग्रह किया है। 'कस्त्वं' इत्यादि श्लोक प्रश्न-प्रतिवचन को लेकर प्रवृत्त हैं। परवादी पूँछता है 'कस्त्वम्' अर्थात् आप कौन हो। वैष्णववादी उत्तर देता है "तत्त्वविदस्मि" अर्थात् मैं तत्त्वज्ञ हूँ। परवादी पूँछता है कि "वस्तु परमं किं तर्हि" अर्थात् यदि आप तत्त्वज्ञ हो, तो कहो—परम तत्त्व क्या है? वैष्णववादी उत्तर देता है 'विष्णुः' अर्थात् परमतत्त्व विष्णु हैं। इसपर परवादी पूछता है 'कथम्' यह कैसे सिद्ध होता है कि विष्णु परमतत्त्व हैं। वैष्णववादी उत्तर में कहता है कि "तत्त्वेदम्पर-तैत्तिरीयकमुखत्रय्यन्तसन्दर्शनात्"। अर्थ—परतत्त्व को बतलाने में तात्पर्य रखने वाली तैत्तिरीयक इत्यादि उपनिषदों को देखने पर श्रीविष्णु ही परतत्त्व सिद्ध होते हैं। तैत्तिरीयो-

अन्यास्तर्हि गिरः कथं गुणवशादत्राह रुद्रः कथं
तद्दृष्ट्या कथमुद्भवत्यवतरत्यन्यत् कथं नीयताम् ॥

इत्यादिभिः श्लोकैः संगृहीतः ।

एवं च नारायणस्यैव परमकारणत्वमुमुक्षूपास्यत्वसर्वान्तर्यामित्वादि-

पनिषद् के नारायणानुवाक् में यह कहा गया है कि परब्रह्म परतत्त्व, परज्योति और परमात्मा नारायण ही है। इससे यह व्यक्त होता है कि इतर उपनिषदों में इन परब्रह्म इत्यादि शब्दों से जो पदार्थ उपास्य कहा गया है, वह नारायण ही है। इससे फलित होता है कि नारायण ही सभी ब्रह्मविद्याओं में उपास्य कहे गये हैं। परवादी पूछता है "अन्यास्तर्हि गिरः कथम्"। अर्थ—यदि विष्णु ही परतत्त्व हैं तो "इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते", "न सन्न चासच्छिव एव केवलः" (मायाओं से इन्द्र अनेक रूपधारी प्रतीत होते हैं, प्रलयकाल में सत् नहीं था, असत् नहीं था, एकमात्र शिवजी ही केवल थे) इत्यादि उपनिषद्वचनों का कैसे निर्वाह किया जाय? वैष्णववादी इसके उत्तर में कहते हैं— "गुणवशात्"। अर्थ—इन्द्रशब्द "इदि परमैश्वर्ये" इस धातुपाठ के अनुसार परमैश्वर्य-गुण सम्पन्न ईश्वर का वाचक है। तथा शिवशब्द मंगलत्व गुण को लेकर परमात्मा का वाचक है। अतः वहाँ इन्द्रादि शब्दों से परमात्मा ही वाच्य हैं। अतः कोई दोष नहीं। इतरवादी पूँछते हैं "अत्राह रुद्रः कथम्"। अर्थ—"अहमेकः प्रथममासं वर्तामि च भविष्यामि च" (मैं एक ही पहले था, अब हूँ, आगे भी रहूँगा) इत्यादि वाक्यों से शंकर जी अपने ईश्वरत्व का कैसे प्रतिपादन करते हैं? उत्तर में वैष्णववादी कहते हैं "तद्दृष्ट्या" शंकर जी अहंशब्द से स्वशरीरक परमात्मा को वाच्य मानकर परमात्मा की दृष्टि से वैसा कहते हैं। अतः वह शंकरशरीरक परमात्मा की ही महिमा है, शंकर की नहीं है। आगे इतरवादी पूँछते हैं "कथमुद्भवति" अर्थ—ब्रह्म विष्णु रुद्रेन्द्रास्ते सर्वे संप्रसूयन्ते" इस वचन से ब्रह्म, रुद्रादि के समान विष्णु की उत्पत्ति कैसे कही गयी है? इससे विष्णु का अनीश्वरत्व ही तो सिद्ध होता है। उत्तर में वैष्णववादी कहते हैं "अवतरति" अर्थ—विष्णु अवतीर्ण होते हैं, उनकी उत्पत्ति अवताररूप है, इतरों की उत्पत्ति जन्मरूप। अतः विष्णु के ईश्वरत्व में बाधा नहीं। इसपर इतरवादी पूँछते हैं "अन्यत् कथम्" श्वेताश्वतर इत्यादि उपनिषदों में शिव और महेश्वर इत्यादि शब्दों में शंकर का प्रतिपादन करके उनका ईश्वरत्व कहा गया है, उन वचनों का कैसे निर्वाह हो? इस पर वैष्णववादी कहते हैं "नीयताम्" इन शब्दों का विष्णुपरक अर्थ करके निर्वाह करना चाहिये, क्योंकि उस प्रकरण में "महान् प्रभुर्वै पुरुषः सत्त्वस्यैष प्रवर्तकः" इत्यादि वाक्यों से पूर्वापरवाक्यों में शिवमहेश्वरादि शब्द वाच्य अर्थ को महापुरुष एवं सत्त्व प्रवर्तक कहा गया है। इस प्रकार इस श्लोक में विष्णु का परत्व सिद्ध किया गया है।

'एवं च' इत्यादि। इस प्रकार सभी उपनिषदों का ऐककण्ठ्य करने पर श्रीमन्ना-रायण भगवान् का ही जगत्कारणत्व, मुमुक्षूपास्यत्व और सर्वान्तर्यामित्व इत्यादि सिद्ध

सिद्धेस्त्रिमूर्तिसाम्यैक्योत्तीर्णव्यक्त्यन्तरपरत्वपक्षाश्चत्वारोऽपि निर्मूला वेदितव्याः ।

(भगवतः सर्वत्र पूर्णत्वस्य निरूपणम्)

तिसृषु च मूर्तिषु परिपूर्ण एवेश्वरः। प्रजापतिपशुपतिमूर्योस्तु प्रमाणबलाज्जीवव्यवहित इति विशेषः। एवमेव सर्वत्रापि पूर्ण एव।

अन्यत्र विद्यमानस्यान्यत्र पूर्णत्वं न स्यादिति चेत्, किमिदं पूर्णत्वं

होते हैं। इससे (१) ब्रह्मा, विष्णु और महेश इन तीनों मूर्तियों में साम्य है, (२) अथवा इन तीनों का ऐक्य, (३) अथवा इन तीनों मूर्तियों से भिन्न ही ईश्वर होता है, (४) अथवा इन तीनों मूर्तियों को छोड़कर विष्णु ब्रह्मा अथवा शंकर ही ईश्वर होते हैं" इस प्रकार के चारों पक्ष मूलप्रमाण शून्य होने से अमान्य सिद्ध होते हैं।

(श्रीभगवान् के सर्वत्र पूर्णत्व का निरूपण)

'तिसृषु च मूर्तिषु' इत्यादि। ब्रह्मा, विष्णु और महेश इन तीनों मूर्तियों में ईश्वर पूर्ण होकर रहता है। अन्तर इतना ही है कि ब्रह्मा और महेश के शरीर में ब्रह्मा और महेश नामक जीव रहते हैं, उन जीवों में ईश्वर रहते हैं, इस प्रकार ब्रह्मा और महेश के शरीर में जीव व्यवहित होकर ईश्वर रहते हैं, विष्णु के शरीर में ईश्वर अव्यवहित होकर रहते हैं, क्योंकि वहाँ जीव विशेष का सद्भाव नहीं है। चाहे जीव व्यवहित होकर रहे, चाहे अव्यवहित होकर रहे, परन्तु ईश्वर तीनों मूर्तियों में पूर्ण होकर रहते हैं, तीनों मूर्तियों में ही क्या ? जगत में सभी पदार्थों में भी ईश्वर पूर्ण होकर ही रहते हैं।

'अन्यत्र विद्यमानस्य' इत्यादि। यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि ईश्वर विभु है। अत एव वे अन्यत्र भी विद्यमान हैं। अन्यत्र विद्यमान ईश्वर यहाँ पर पूर्ण रूप से रहे, यह कैसे संभव है ? इस प्रश्न का उत्तर देना आवश्यक है। उत्तर देने के पूर्व प्रश्नकर्ता से पूँछना पड़ता है कि यह जो कहा जाता है कि अन्यत्र विद्यमान ईश्वर यहाँ पूर्णरूप से नहीं रह सकते हैं, इस प्रकार जिस पूर्णत्व का निषेध किया जाता है, उस पूर्णत्व का स्वरूप क्या है ? पूर्णत्व का स्वरूप चार प्रकार से कहा जा सकता है। (१) यहाँ ही केवल ईश्वर विद्यमान हो, यह एक प्रकार का ईश्वर का पूर्णत्व है। (२) यहाँ ईश्वर पूर्णोपलब्धिका विषय हो। यह दूसरे प्रकार का पूर्णत्व है। (३ यहाँ ईश्वर सम्पूर्ण कार्य करने का सामर्थ्य रक्खे। यह तीसरे प्रकार का पूर्णत्व है। (४ यहाँ ईश्वर सम्पूर्ण कल्याणगुणों से विशिष्ट होकर रहे। यह चतुर्थ प्रकार का पूर्णत्व है। इनमें कौन से पूर्णत्व का निषेध प्रश्नकर्ता को अभिमत है। इसमें प्रथम पक्ष को मानकर पूर्णत्व निषेध नहीं किया जा सकता, क्योंकि यहाँ प्रश्नकर्ता यह प्रश्न करते हैं कि अन्यत्र विद्यमान ईश्वर यहाँ पूर्ण कैसे रह सकेंगे। यदि इस प्रश्न में पूर्ण शब्द से प्रथमपक्षोक्त पूर्णत्व अभिमत होता है तो प्रश्न का यह तात्पर्य निकलता है कि ब्रह्म को यहीं विद्यमान होना एवंविध पूर्णत्व हो

निषिध्यते ? किमत्रैव विद्यमानत्वम् ? किमत्र पूर्णोपलब्धिविषयत्वम् ? किं वा अत्र पूर्णकार्यजननसामर्थ्यम् ? किं वा अत्र समस्तगुणविशिष्टत्वम् ? नाद्यः, तस्यास्माभिरनभ्युपगमात् ।

न द्वितीयः, तन्निषेधोऽपीह स्वरूपोपलब्धिनिषेधमात्रं वा ? कृत्स्नभागोपलब्धिनिषेधो वा ? अंशत्वानुपलब्धिनिषेधो

नहीं सकता है, क्योंकि ब्रह्म अन्यत्र भी विद्यमान है। यही प्रश्न का भाव फलित होता है। इस प्रकार का प्रश्न हम लोगों के प्रति नहीं किया जा सकता, क्योंकि ब्रह्म के सर्वत्र सद्भाव को माननेवाले हम लोग ब्रह्म को यहीं विद्यमान कैसे मान सकते हैं ? ब्रह्म को यहीं विद्यमान होना एवंविध पूर्णत्व ब्रह्म में हम लोगों को अभिमत नहीं है। अतः हम लोगों के प्रति 'ब्रह्म, यहीं विद्यमानतारूप पूर्णत्व को नहीं अपना सकता, क्योंकि वह अन्यत्र भी विद्यमान है' इस प्रकार यदि अनुमान रक्खा जाय तो हम इसमें इष्टापत्ति दोष देंगे, क्योंकि ब्रह्म का सर्वत्र सद्भाव मानने वाले हम लोगों को ब्रह्म में अत्रैव विद्यमानतारूप पूर्णत्व अभिमत ही नहीं है, इस प्रकार के पूर्णत्व का अभाव ही अभिमत है।

'न द्वितीयः' इत्यादि। पूर्णत्व के विषय में वर्णित द्वितीय पक्ष को लेकर प्रश्न करना भी ठीक नहीं है। अन्यत्र विद्यमान ब्रह्म यहाँ पर पूर्णत्व कैसे हो सकेगा, इस प्रश्न का द्वितीय पक्ष के अनुसार यह भाव होता है कि जब ईश्वर अन्यत्र विद्यमान हैं, तब यहाँ पूर्णोपलब्धि के विषय नहीं हो सकते हैं। यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि इस प्रकार पूर्णोपलब्धि विषयत्व का जो निषेध किया जाता है, उस निषेध का भाव क्या है ? क्या उस पूर्णोपलब्धि विषयत्व निषेध का यह भाव है कि ईश्वर अन्यत्र विद्यमान होने तो यहाँ उनके स्वरूप की उपलब्धि अर्थात् ज्ञान ही न हो सकता। इस प्रकार स्वरूपोपलब्धि का निषेध में ही उसका तात्पर्य है ? अथवा उस पूर्णोपलब्धि विषयत्व निषेध का यह भाव है कि ईश्वर अन्यत्र विद्यमान हों तो यहाँ उनके कृत्स्न अर्थात् सम्पूर्ण भागों की उपलब्धि न हो सकेगी। इस प्रकार कृत्स्न भागोपलब्धि के निषेध में तात्पर्य है ? अथवा उस पूर्णोपलब्धि विषयत्व निषेध का यह भाव है कि ईश्वर अन्यत्र विद्यमान हों तो यहाँ पर ईश्वर के विषय में अंशत्वानुपलब्धि नहीं हो सकेगी यहाँ पर ईश्वर की अंशरूप में उपलब्धि अनिवार्य है। यहाँ पर ईश्वर अंशरूप में प्रतीत नहीं हो रहे हैं, यही यहाँ पर ईश्वर के विषय में अंशत्वानुपलब्धि है, क्या इसका निषेध करने में तात्पर्य है, भाव यह है कि ईश्वर अन्यत्र विद्यमान होने पर यहाँ पर अंशरूप में उन्हें उपलब्ध होना चाहिये, यहाँ पर अंशरूप में जो अनुपलब्ध हो रहे हैं, यह नहीं हो सकता। इस प्रकार अंशत्वानुपलब्धि के निषेध हैं। इस प्रकार पूर्णोपलब्धि विषयत्व निषेध के तीन रूप होते हैं। इनमें यहाँ पर कौन सा रूप प्रश्नकर्ता को अभिमत है ? इस प्रकार यहाँ पर प्रश्नकर्ता के प्रति प्रश्न उठता है। सूक्ष्म दृष्टि से विचार करने पर ये तीनों रूप

वा ? आद्ये त्वप्रयोजकत्वम्; अनुपलम्भस्य सामग्र्यभावप्रयुक्तत्वात्, तस्याश्चात्र सत्त्वे तदुपलम्भोपपत्तेः ।

द्वितीये सभागत्वसिद्ध्यसिद्ध्योरिष्टप्रसङ्गः ।

तृतीयेऽप्यंशत्वाभावादेवांशत्वानुपलब्धिर्युक्तेति न तन्निषेधः ।

दुष्ट सिद्ध होते हैं। अतः इन तीनों रूपों में किसी रूप को भी पूर्णोपलब्धि विषयत्व निषेध रूप में नहीं माना जा सकता, अतः तीनों रूप दुष्ट होने से पूर्णोपलब्धि विषयत्व निषेध रूप द्वितीय पक्षभी खण्डित होता है। अब यहाँ यह देखना चाहिये कि ये तीनों रूप कैसे दुष्ट सिद्ध होते हैं ? अब उस पर प्रकाश डाला जाता है। इनमें प्रथम पक्ष में दोष कहा जाता है। अन्यत्र विद्यमान ईश्वर यहाँ पूर्णोपलब्धि का विषय न होंगे, इस कथन का 'यहाँ ईश्वर स्वरूप की उपलब्धि हो नहीं सकती' ऐसा भाव मानना उचित नहीं है। क्योंकि यहाँ उपलब्धि न होने में ईश्वर की अन्यत्र विद्यमानता हेतु नहीं हो सकती, परन्तु सामग्री का अभाव ही हेतु है। ईश्वर स्वरूप का ज्ञान करानेवाली ज्ञानोत्पादक सामग्री न होने से ही यहाँ ईश्वर स्वरूप की उपलब्धि नहीं होती है। ऐसा मानना ही उचित है। यह मानना उचित नहीं है कि ईश्वर स्वरूप अन्यत्र होने से यहाँ उपलब्ध नहीं होते हैं, क्योंकि ईश्वर स्वरूप विभु होने से अन्यत्र होता हुआ यहाँ भी विद्यमान है। यहाँ विद्यमान ईश्वर स्वरूप की उपलब्धि जो नहीं होती है, उसका कारण ज्ञान सामग्री का अभाव ही है। यदि ज्ञान सामग्री हो तो यहाँ ईश्वर स्वरूप की उपलब्धि होगी ही। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि यहाँ जो ईश्वर स्वरूप की उपलब्धि नहीं होती है, उसका कारण ज्ञानोत्पादक सामग्री का अभाव ही है, अन्यत्र ईश्वर की विद्यमानता इसमें हेतु नहीं है। अतः यह कहना सर्वथा अयुक्त है कि ईश्वर अन्यत्र विद्यमान हों तो यहाँ पूर्ण नहीं रहेंगे, अर्थात् यहाँ पूर्णोपलब्धि का विषय नहीं होंगे, अर्थात् यहाँ ईश्वर स्वरूप की उपलब्धि नहीं होगी।

'द्वितीये' इत्यादि। यहाँ द्वितीय पक्ष भी समीचीन नहीं है, उसमें भी दोष है। ईश्वर अन्यत्र विद्यमान हों तो यहाँ पर पूर्णोपलब्धि का विषय नहीं होंगे, अर्थात् यहाँ पर उनके संपूर्ण भागों की उपलब्धि न हो सकेगी। यही भाव द्वितीय पक्षानुसार सिद्ध होता है। इसमें यह दोष है कि यदि ईश्वर में अनेक भाग हों तो देशान्तर में रहने वाले उनके भाग यहाँ विद्यमान न होने के कारण ही यहाँ उपलब्ध नहीं हो सकते। ऐसी स्थिति में "यहाँ पर उनके संपूर्ण भागों की उपलब्धि नहीं होगी" इस प्रकार दोष देने पर इष्टापत्ति कही जा सकती है। यदि ईश्वर निरवयव माना जाय, उनमें भाग न होते तो उनमें सर्वथा भाग न होने से ही उपर्युक्त दोष में इष्टापत्ति कही जा सकती है। इस प्रकार इष्टापत्ति दोष ग्रस्त होने से पूर्णोपलब्धि विषयत्व निषेध कृत्स्नभागोपलब्धि विषयत्व रूप दूसरा परिष्कार दूषित हो जाता है। यहाँ तुष्यतु न्याय से ब्रह्म के भागों को मान कर विचार किया गया है।

'तृतीये तु' इत्यादि। ईश्वर अन्यत्र विद्यमान होने पर यहाँ पूर्ण न होंगे। इस कथन में किस प्रकार का पूर्णत्व अभिप्रेत है ? यदि वह पूर्णत्व पूर्णोपलब्धि विषयत्वरूप

बहुसंबन्धादेव तत्तत्संबन्धावच्छेदेनांशत्वं स्यादिति चेन्न, बहुगुणव्यक्तिप्रतियोग्यादिविशिष्टेषु द्रव्यजातिनिषेधादिषु तैस्तैस्तदनभ्युपगमात्। यथोपलम्भं तद्वदेव संयोगादिष्वपि।

निरंशेष्वपि भावाभावसामानाधिकरण्यस्य युगपद्भाविनोऽपि व्यवस्थाप्यत्वात्, अन्यथा समस्तसंबन्धतत्त्वस्यैव लोपे तन्मूलभूत-

होता तो उस पूर्णोपलब्धि विषयत्वाभाव को यहाँ कहा जा रहा है, वह किस प्रकार का है? इस प्रश्न के उत्तर में इस पूर्णोपलब्धि विषयत्वाभाव के तीन प्रकार के परिष्कारों में तीसरा परिष्कार अंशत्वानुपलब्धि निषेध है। इसका भाव यह है कि ब्रह्म यदि अन्यत्र विद्यमान हो तो यहाँ ब्रह्म पूर्ण नहीं होगा, अर्थात् पूर्णोपलब्धि का विषय नहीं होगा, अर्थात् यहाँ ब्रह्म का अंशरूप में जो अनुपलब्धि अर्थात् उपलम्भाभाव रहा है, वह नहीं हो सकेगा, किन्तु यहाँ अंशरूप में ब्रह्म का उपलम्भ होना चाहिये। यह तीसरा परिष्कार भी समीचीन नहीं है, क्योंकि सर्वत्र रहने वाला विभु ब्रह्म सांश नहीं है, वह निरंश है, अतः अन्यत्र विद्यमान होने पर भी जब उसको सर्वत्र निरंश होकर ही रहना पड़ता है, जब उसमें अंश है ही नहीं, तब वह अंशरूप में कैसे उपलब्ध हो सकता है। यहाँ रहने पर भी वह अंशरूप में उपलब्ध हो ही नहीं सकता। अतः सर्वत्र विद्यमान निरंश ब्रह्म को यहाँ रहने पर भी निरंश होकर रहना पड़ेगा वह अन्यत्र रहने से यहाँ अंशरूप में उपलब्ध हो नहीं सकता, वह अंशरूप में अनुपलब्ध ही रहेगा। उसके विषय में अंशत्वानुपलब्धि का निषेध नहीं हो सकता। अतः यह तृतीय प्रकार भी खण्डित हो जाता है।

'बहुसंबन्धादेव' इत्यादि। प्रश्न—ब्रह्म को निरंश अर्थात् निरवयव मानना उचित नहीं, क्योंकि विभु ब्रह्म सभी मूर्त द्रव्यों से सम्बद्ध होकर रहता है, यदि वह ब्रह्म निरंश हो तो उसे एक वस्तु से पूर्ण रूप से संबद्ध मानना होगा, यदि वह एक वस्तु से पूर्ण रूप से सम्बद्ध हो तो अन्य वस्तुओं से सम्बद्ध हो ही नहीं सकता, अतः सर्व वस्तुओं से सम्बद्ध ब्रह्म के विषय में यही मानना चाहिये, कि ब्रह्म एक एक अंश से एक एक वस्तु से सम्बद्ध रहता है, इस प्रकार अनन्त वस्तुओं से अनेक अंशों से सम्बद्ध रहता है। अतः ब्रह्म सांश सिद्ध होता है। उस ब्रह्म को निरंश मान कर तृतीय परिष्कार कैसे खण्डन किया गया है? उत्तर—अनेक वस्तुओं से सम्बन्ध रखने वाला पदार्थ सांश ही हो, ऐसा कोई नियम नहीं है, निरंश पदार्थ भी अनेक वस्तुओं से सम्बद्ध हो सकता है। अनेक प्रकार के वादियों ने यह माना है कि अनेक गुणों से सम्बन्ध रखने वाला द्रव्य विभिन्न अंशों से विभिन्न गुणों से सम्बद्ध होता हो ऐसी बात नहीं, किन्तु अंश की अपेक्षा न रखकर ही वह द्रव्य अनेक गुणों से सम्बन्ध रखता है। जाति अनेक व्यक्तियों से

समस्तकार्यकारणभावादिलोपात् शून्यताप्रसङ्गात् ।

न च तृतीयः, अवच्छिन्नदेशे सर्वोत्पत्तिनिषेधस्येष्टत्वात्, सर्वानुकूल-शक्तिमतस्तत्रापि वृत्तौ विरोधाभावात्, यत्र यत्र यद्यत्कार्यं दृष्टम्, तत्र तत्र

सम्बन्ध रखती है, पर वह जाति अपने विभिन्न अंशों से विभिन्न व्यक्तियों से सम्बन्ध रखती हो, ऐसी बात नहीं, किन्तु वह जाति निरंश होती हुई अनेक व्यक्तियों से सम्बन्ध रखती है। किंच, अभाव अनेक प्रतियोगियों से सम्बन्ध रखता है। अनेक पदार्थ प्रतियोगिक अभाव को अनेक पदार्थरूपी प्रतियोगियों से सम्बन्ध रखना ही होगा। वह अनेक पदार्थ प्रतियोगिक अभाव अपने विभिन्न अंशों से विभिन्न प्रतियोगियों से सम्बद्ध होता हो, ऐसी बात नहीं, किन्तु वह अभाव स्वयं निरंश होता हुआ अनेक प्रतियोगियों से सम्बन्ध रखता है। इस प्रकार निरंश ब्रह्म भी अनेक द्रव्यों से सम्बद्ध हो सकता है। अनेक द्रव्यों से सम्बन्ध रखने से ब्रह्म सांश सिद्ध नहीं हो सकता है। इसी प्रकार प्रत्यक्षानुभव के अनुसार यह भी मानना पड़ता है कि अनेक द्रव्यों से सम्बन्ध रखने वाला संयोग और द्वित्व इत्यादि भी निरंश होकर ही अनेक द्रव्य इत्यादि सम्बन्धियों से सम्बन्ध रखते हैं। उसी प्रकार ब्रह्म के विषय में भी समझना चाहिये।

'निरंशेष्वपि' निरंश आकाश आदि पदार्थ में एक काल में ही शब्दाश्रयत्व और उसका अभाव इत्यादि जो विरुद्ध धर्म रहते हैं, उन विरुद्ध धर्मों का भी आकाशादि में अंशभेद के बिना ही निर्वाह करना चाहिये। यदि इस प्रकार कई निरंश वस्तुओं का भी अनेक पदार्थ सम्बन्ध न माना जाय तो सम्बन्ध पदार्थ निरंश है, वह दोनों सम्बन्धियों से सम्बद्ध न हो सकेगा, तब सम्बन्ध तत्व ही अप्रामाणिक हो जायगा, उस सम्बन्ध तत्व के अनुसार सम्पन्न होने वाले कार्य-कारण भाव इत्यादि अप्रामाणिक हो जायँगे। सर्व शून्यता ही फलित होगी। अतः शून्यवाद से बचने के लिये यह मानना पड़ता है कि निरंश पदार्थ भी अंशभेद की अपेक्षा रक्खे बिना ही अनेक पदार्थों से सम्बद्ध हो सकते हैं। उसी प्रकार निरंशब्रह्म भी अनेक पदार्थों से संबन्ध रख सकता है। अनेक पदार्थों से सम्बन्ध रखने से ही ब्रह्म को सांश होने की आवश्यकता नहीं। इस प्रकार पूर्णत्व के विषय में "पूर्णोपलब्धिविषयत्व" ऐसा जो दूसरा रूप है, जिसके अभाव का तीन प्रकार का परिष्कार संभावित है, उन सब परिष्कारों का खण्डन हो जाता है। अतः पूर्णत्व पूर्णोपलब्धि विषयत्व रूप नहीं हो सकता। इस प्रकार पूर्णत्व के द्वितीय रूप का निराकरण हो जाता है। आगे उसके तृतीय रूप पर विचार किया जाता है।

'न च तृतीयः' इत्यादि। आगे पूर्णत्व के विषय में जो तृतीय पक्ष कहा गया है, उसका खण्डन किया जाता है। वह पक्ष इस प्रकार है कि यदि ईश्वर अन्यत्र विद्यमान हों तो यहाँ पूर्ण नहीं होंगे, अर्थात् यहाँ सम्पूर्ण कार्यों के उत्पादन में समर्थ नहीं होंगे।

तदनुकूलत्वेन तच्छक्तेः स्वीकारे क्वचित् सर्वोत्पत्तिप्रसङ्गाभावात्, अन्यथा शक्तस्यापि सर्वदा कार्यकरणप्रसङ्गे तद्विपर्ययात् क्षणभङ्गावतारात्, तदभ्युपगमेन प्रत्यवस्थाने तद्भङ्गेन भङ्गात् ।

पूर्ण कार्यजननसामर्थ्य ही पूर्णत्व माना जाता है। इस तृतीय पक्ष का खण्डन इस प्रकार है कि अन्यत्र विद्यमान ईश्वर का यहाँ संपूर्ण कार्यों के उत्पादन में सामर्थ्य नहीं होगा, इस कथन का क्या भाव है? क्या यह भाव है कि यहाँ ईश्वर से सम्पूर्ण कार्यों की उत्पत्ति नहीं हो सकती है, अथवा यह भाव है कि यहाँ ईश्वर में सम्पूर्ण कार्यों के उत्पादन के लिये अपेक्षित शक्ति नहीं हो सकेगी? इन दोनों पक्षों में प्रथम पक्ष का खण्डन यह है कि इस देशविशेषावच्छिन्न ईश्वर से सर्व कार्यों की उत्पत्ति न हो, यह इष्ट ही है। देशविशेषावच्छिन्न ईश्वर से सर्व कार्यों की अनुत्पत्ति हमें अभीष्ट ही है। अतः यह पक्ष इष्टापत्ति से दूषित हो जाता है। आगे दूसरे पक्ष का खण्डन किया जाता है। अन्यत्र रहने वाला ईश्वर यहाँ सर्व कार्यों के उत्पादन में अपेक्षित शक्ति नहीं रख सकता, यह मोक्ष कहा जाता है, यह समीचीन नहीं, अन्यत्र रहने पर भी ईश्वर यहाँ भी सर्वकार्यजननसामर्थ्य रख सकता है, इसमें कोई विरोध नहीं है। सर्वोत्पादनानुकूल शक्तिविशिष्ट होकर ईश्वर यहाँ भी विद्यमान हों, इसमें कोई दोष नहीं, शक्ति रहने मात्र से यह सिद्ध नहीं हो सकता है कि सभी कार्य यहाँ उत्पन्न हों। सभी कार्य यहाँ उत्पन्न हों, अथवा न हों, सर्वकार्योत्पादनानुकूल शक्तिविशिष्ट ईश्वर का यहाँ सद्भावमात्र ही तो कहा जाता है, इसमें कोई विरोध नहीं। प्रश्न—यदि सर्वत्र विद्यमान ईश्वर सर्वकार्यानुकूल शक्तिसम्पन्न हो तो जल में विद्यमान ईश्वर भी दाहक हो सकता है, परन्तु वह दाहक नहीं होता, किन्तु क्लेदक होता है, उसे भी दाहक होना पड़ेगा यदि सर्वत्र विद्यमान ईश्वर सर्वकार्यानुकूल शक्ति सम्पन्न हो। ऐसा क्यों नहीं होता? उत्तर—जहाँ जहाँ जो कार्य देखे जाते हैं, वहाँ वहाँ तादृश कार्यानुकूल शक्ति से सम्पन्न होकर ईश्वर रहता है। यही अर्थ सिद्धान्ती को अभिमत है। जल में दाह क्रिया देखने में नहीं आती है। अत एव जल में दाहकत्व अत्यन्त अप्रामाणिक है। अत एव जलगत दाह सर्वकार्यों के अन्दर नहीं लिया जा सकता। वह्नि में दाहकत्व प्रामाणिक है। वह सर्वकार्यों में अन्तर्गत होता है। जल में विद्यमान ब्रह्म भी वह्नि में देखी जाने वाली दाह क्रिया के अनुकूल शक्ति से सम्पन्न रहता है। ऐसा मानने में कोई दोष नहीं है। सर्वत्र विद्यमान ब्रह्म प्रामाणिक सर्वकार्यों की अनुकूल शक्ति से सम्पन्न होकर रह सकता है। इससे यह आपत्ति नहीं हो सकती कि जलगत ब्रह्म भी दाहक है। यदि यह न माना जाय कि प्रामाणिक सर्वकार्यानुकूल शक्तिसम्पन्न होकर ब्रह्म रहता है, तो क्षणिकत्ववाद उपस्थित हो जायगा। तथाहि—शक्ति शक्यकार्यों के साथ अविनाभाव संबन्ध रखती है, शक्ति रहने पर शक्यकार्य अवश्य होना चाहिये। अतः किंचिद्देशावच्छिन्न ब्रह्म यदि सर्वकार्यानुकूल शक्तिविशिष्ट होकर रहे तो देशान्तर में होने वाले उन सभी शक्यकार्यों को उस किंचिद्देश में उत्पन्न होना चाहिये,

यदि च कालक्रमेण क्वचित् सर्वकार्योत्पादकत्वप्रसङ्ग इष्टः, तदा सर्वदेश-भाविकृत्स्नव्यक्तिविवक्षायां व्याघातः; भूतानामन्यत्र भवन्तीनां व्यक्तीनामत्र

यदि यह आपादन सही माना जाय तो कालान्तर में उत्पन्न होने वाले शक्यकार्यों को इस काल में उत्पन्न होना चाहिये। यह आपादन भी तब शिर उठा सकता है। परन्तु कालान्तर में उत्पन्न होने वाले कार्यों का इस काल में उत्पन्न होना असम्भव है। अतः यह मानना पड़ेगा कि क्षेत्रस्थ बीज में कालान्तर में उत्पन्न होने वाले कार्यों को उत्पन्न करने वाली शक्ति निहित नहीं है, किन्तु क्षेत्रस्थ बीज में अनन्तर काल में उत्पन्न होने वाले अङ्कुर को उत्पन्न कराने की ही शक्ति रहती है। ऐसी स्थिति में क्षणिकत्ववाद उपस्थित होगा, तथा उसे मानना पड़ेगा। क्षणिकत्ववादी यही मानते हैं कि यदि यह दण्ड कालान्तरभावी घट को उत्पन्न करने में शक्त हो तथा तादृश शक्ति दण्ड में इस समय हो तो इसी समय घट उत्पन्न होना चाहिये। परन्तु कालान्तरभावी घट इस समय उत्पन्न नहीं होता है, अतः यह मानना पड़ेगा कि यह दण्ड कालान्तरभावी घट के उत्पादन में शक्त नहीं है, किन्तु अनन्तरकालभावी घट के उत्पादन में शक्त है, इस प्रकार मानने पर उस दण्ड में अनन्तरभावी घटोत्पादन शक्ति तथा कालान्तरभावी घटोत्पादन शक्त्यभाव इन विरुद्ध धर्मों का समावेश प्राप्त होगा। अतः इस विरुद्धधर्म के समावेश को दूर करने के लिये यह मानना पड़ेगा कि कालान्तरभावी घटोत्पादन-शक्त्यभाव-विशिष्ट दण्ड तथा अनन्तरकालभावी घटोत्पादनशक्तिविशिष्ट दण्ड भिन्न भिन्न हैं। ऐसी स्थिति में इन दण्डों में जो एकता प्रतीत होती है, वह भ्रम से ही प्रतीत होती है। क्षणिकत्ववादियों के इस कथन के अनुसार प्रकृत में भी क्षणभङ्गवाद अर्थात् क्षणिकत्ववाद मानना पड़ेगा। यदि कोई क्षणिकत्ववाद को मान कर ही उपर्युक्त शंका करे तो उसका निराकरण सिद्धान्तिसम्मत क्षणिकत्ववाद खण्डन के अनुसार हो जायगा।

'यदि च कालक्रमेण' इत्यादि। उपर्युक्त आपादन को सही मानने पर अन्त में क्षणिकत्ववाद उपस्थित हो जाता है, इस भय से यदि कोई वादी वैसा आपादन न करके इस प्रकार आपादन करे—कि भले ही कालान्तरभावी कार्यों की उत्पत्ति इस काल में न हो, किन्तु सभी देशों में होने वाले कार्य पदार्थों की इस देश में विभिन्न उत्पत्ति क्यों न हो, यदि ईश्वर सर्वकार्यानुकूल शक्तिसम्पन्न है? यदि इस प्रकार का आपादन किया जाय, तो यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि क्या सभी देशों में होनेवाले भविष्यत् कार्यव्यक्तियों का आपादन अभिमत है? अथवा सर्वदेशों में जो कार्यव्यक्ति उत्पन्न हो गये हैं, तथा उत्पन्न हो रहे हैं, उनका आपादन अभिमत है? इन दोनों पक्षों में भी दोष है। तथाहि—यदि सर्वदेशों में उत्पन्न होने वाले कार्य व्यक्तियों का आपादन अभिमत है तो इसमें विरोध उपस्थित होगा, क्योंकि उन व्यक्तियों में विभिन्न देश भावित्व तथा एतद्देशभावित्व दोनों रह नहीं सकते, ये दोनों परस्पर विरुद्ध धर्म हैं। यदि सर्वदेशों में

भवननैरपेक्ष्यात्, नष्टानां क्वचिदप्यत्र जन्मागमयोरयोगात्, स्वसजातीयमात्रविवक्षायामिष्टप्रसङ्गात्। विभूतिद्वयस्याप्यंशतः सम्भेदोऽवतारदशायां दृश्यते।

न चतुर्थः, रूपरसगन्धादीनां स्वाश्रयव्यापिनां कृत्स्नप्रदेशव्यापित्वस्यावयविपरमाण्वादिषु तैस्तैरभ्युपगमात्।

उत्पन्न हुए तथा उत्पन्न हो रहे व्यक्तियों का यहाँ आपादन अभिमत है तो इसमें यह दोष होता है कि अन्यत्र उत्पन्न हुए व्यक्तियों की तथा अन्यत्र उत्पन्न हो रहे व्यक्तियों की यहाँ उत्पन्न होने की आवश्यकता नहीं है। प्रश्न—भले उन व्यक्तियों को यहाँ उत्पन्न होने की आवश्यकता न हो, परन्तु कारण और कार्य को एक देश में रहना आवश्यक है, अतः उन कार्यों का यहाँ आगमन तो आवश्यक होगा ही, इसका कैसे निराकरण हो सकता है? उत्तर—सर्वदेशों में उत्पन्न हुए तथा उत्पन्न हो रहे सर्वव्यक्तियों को यहाँ आना चाहिये, क्योंकि यहाँ सर्वकार्यानुकूल शक्तिसम्पन्न ईश्वर विद्यमान है, इस प्रकार जो आपादन किया जाता है, उसके विषय में यह जिज्ञासा होती है कि सर्व देश में उत्पन्न होकर जो कार्यव्यक्ति विनष्ट हो गये हैं, उन कार्यव्यक्तियों के यहाँ आगमन का आपादन अभिमत है? अथवा सर्वदेशों में उत्पन्न जो कार्यव्यक्ति विनष्ट नहीं हुए हैं, उनके यहाँ आगमन का आपादन अभिमत है? इसमें अविनष्ट व्यक्तियों में कई व्यक्तियों का कारणवशात् यहाँ आगमन हो सकता है। अतः द्वितीय पक्ष के विषय में इष्टापत्ति है। विनष्ट व्यक्तियों का यहाँ जन्म अथवा आगमन हो ही नहीं सकता है। अतः प्रथम पक्ष में भी दोष है। प्रश्न—यदि ब्रह्म सर्वकार्य जननानुकूलशक्ति सम्पन्न होकर सर्वत्र रहता है तो लीला विभूति में विद्यमान ब्रह्म नित्य विभूति में होने वाले कार्यों के प्रति समर्थ अवश्य होगा। ऐसी स्थिति में नित्य विभूति में होने वाले कार्यों के सजातीय कार्य लीलाविभूति में होना चाहिये, परन्तु वैसा होता नहीं, यह क्यों? उत्तर—नित्यविभूति में होने वाले कार्यों के समान कार्य लीलाविभूति में होते ही हैं, अवतार दशा में लीलाविभूति और नित्यविभूति का आंशिक सम्बन्ध होता है। अतः नित्यविभूति में होने वाले कार्यों के समान कार्य लीलाविभूति में होते ही हैं। अतः प्रकृति द्रव्य नित्यविभूति से अत्यन्त विजातीय द्रव्य नहीं है। इस प्रकार पूर्णत्व के विषय में वर्णित तीसरा पक्ष भी खण्डित हो जाता है।

'न चतुर्थः' इत्यादि। आगे चतुर्थ पक्ष पर विचार किया जाता है। चतुर्थ पक्ष यह है कि यदि ब्रह्म अन्यत्र विद्यमान हो तो यहाँ पूर्ण नहीं होगा अर्थात् संपूर्ण कल्याण गुणों से विशिष्ट नहीं होगा। इस चतुर्थ पक्ष का खण्डन यह है कि अन्य कतिपय वादी यह मानते हैं कि रूप, रस और गन्ध इत्यादि गुण स्वाश्रय द्रव्य में व्याप्त होकर रहते हैं, अतः वे स्वाश्रय द्रव्य में सर्वप्रदेशावच्छेदेन रहते हैं, अवयवी में विद्यमान रूपादि गुण सर्वावयवावच्छेदेन रहते हैं तथा परमाणु में विद्यमान रूपादि उस परमाणु में सर्वत्र रहते हैं। इस प्रकार प्रकृत में भी यह माना जा सकता है कि ईश्वर में विद्यमान सभी कल्याण गुण ईश्वर में सर्वप्रदेशावच्छेदेन रहते

एतत् सर्वं "कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयशब्दकोपो वा" इति परिचोद्य "श्रुतेस्तु" इत्यादिभिः परिहरन् सूत्रकार एव प्रदर्शितवान्। अतो यथागमं सर्वत्र पूर्ण एव भगवान्।

(ब्रह्मनिर्गुणवादस्य निराकरणम्)

अत एव निर्गुणवादोऽपि निरस्तः। विरुद्धौ गुणविधिनिषेधौ कथमिति

है। अतः एतद्देशावच्छिन्न ईश्वर प्रदेश भी समस्त कल्याणगुण विशिष्ट होकर रह सकता है। इस प्रकार चतुर्थ पक्ष का निराकरण हो जाता है।

'एतत् सर्वम्' इत्यादि। "कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयत्वशब्दकोपो वा" इस सूत्र से पूर्व पक्ष का उल्लेख करके "श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्" इत्यादि सूत्रों से उस पूर्व पक्ष का परिहार करने वाले ब्रह्मसूत्रकार ने ही इस पूर्णत्व विचार में वर्णित सब अर्थों पर प्रकाश डाला है। उन पूर्व पक्ष सिद्धान्त सूत्रों का यह अर्थ है कि निरवयव एक परब्रह्म "बहु स्याम्" (मैं अनेक कार्य रूपबन जाऊँ ऐसा संकल्प करके आकाश और वायु इत्यादि विभाग को तथा ब्रह्मा से लेकर स्तम्ब पर्यन्त जीव विभाग को प्राप्त करता है। यह जो सिद्धान्त में माना जाता है यह समीचीन नहीं, यदि निरवयव ब्रह्म पूर्णरूप से एक कार्यरूप को प्राप्त करता है तो ब्रह्म का सम्पूर्ण स्वरूप एक कार्य में उपयुक्त हो जायगा, अनुपयुक्त अंश न रह सकेगा, यदि ब्रह्म अंशों से अनेक कार्यरूप को प्राप्त करता हो तो ब्रह्म को निरवयय कहने वाले शब्द बाधित हो जायेंगे। इस प्रकार पूर्व पक्ष करके "श्रुतेस्तु" इत्यादि सूत्र से यह सिद्धान्त स्थिर किया गया है कि ब्रह्म श्रुतिप्रमाण से ही जाना जा सकता है, श्रुति से वह जैसा कहा गया हो वैसे ही उसे मानना चाहिये। श्रुति ने यही कहा है कि निरवयव होते हुए भी ब्रह्म अनेक कार्यरूप को प्राप्त होता है, वैसा ही ब्रह्म के विषय में मानना चाहिये। ब्रह्म का स्वभाव यह है कि वह निरवयव होता हुआ भी अनेक कार्य रूप को प्राप्त करता है। इस अपूर्व ब्रह्म का यह स्वभाव युक्तियों से विचलित नहीं हो सकता। उसी प्रकार पूर्णत्व के विषय में भी समझना चाहिये। श्रुति कहती है कि ब्रह्म सर्वत्र रहता है, साथ ही प्रत्येक में भी पूर्ण रहता है अर्थात् प्रत्येक में रहने वाला ब्रह्म संपूर्ण कार्यजनन सामर्थ्य से युक्त रहता है तथा समस्त कल्याण गुणों से विशिष्ट होकर रहता है। अतः इस श्रुतिप्रमाण के अनुसार यह मानना चाहिये कि श्रीभगवान् सर्वत्र पूर्ण रहते हैं!

(ब्रह्म निर्गुण है, इस वाद का निराकरण)

'अत एव निर्गुणवादोऽपि' इत्यादि। यह सिद्ध किया गया है कि श्रुतिप्रमाणानुसार ब्रह्मस्वरूप को मानना चाहिये, इससे ब्रह्मनिर्गुणवाद भी निरस्त हो जाता है, क्योंकि "स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च", सत्यकामः सत्यसंकल्पः" इत्यादि श्रुतिवचन ब्रह्म में ज्ञान, बल, क्रिया और संकल्प इत्यादि गुणों का प्रतिपादन करते हैं, ब्रह्म को निर्गुण मानने पर उनसे विरोध उपस्थित होगा। प्रश्न—"साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च" और "निष्कलं निष्क्रियं शान्तं निरवद्यं निरञ्जनम्" इत्यादि वचन ब्रह्म में गुणों का निषेध करते हैं, तथा

चेत्? विचारयामः। न तावदत्र समुच्चयो युक्तः, विरोधात्। अत एव नोभयत्यागः, न च विकल्पः; सिद्धे तदयोगात्। न चान्यतरत्यागः, किं

"स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च" इत्यादि वचन ब्रह्म में गुणों के सद्भाव का वर्णन करते हैं। गुणों का सद्भाव एवं गुणों का अभाव परस्पर विरुद्ध है। ऐसी स्थिति में ब्रह्म में गुणों का विधान और निषेध का समन्वय कैसे हो सकता है? उत्तर—इस विषय पर विचार करना आवश्यक है। इस पर हम विचार करते हैं कि गुणविधान और गुणनिषेध इन दोनों का ब्रह्म में समुच्चय नहीं हो सकता, क्योंकि गुणों का सद्भाव एवं अभाव परस्पर विरुद्ध है। इस परस्पर विरोध के कारण ही इन दोनों का त्याग भी नहीं हो सकता, क्योंकि गुणविधान को त्यागने पर ब्रह्म को गुणशून्य मानना होगा, तथा गुणनिषेध को त्यागने पर ब्रह्म को सगुण मानना होगा। अतः दोनों का त्याग नहीं हो सकता। ब्रह्म का सगुणत्व और निर्गुणत्व में इस प्रकार विकल्प नहीं हो सकता है कि चाहे ब्रह्म सगुण है अथवा चाहे ब्रह्म निर्गुण है, क्योंकि साध्य कर्म के विषय में ही ऐसा विकल्प होता है कि चाहे ऐसा करो, अथवा वैसा करो। सिद्ध पदार्थों के विषय में ऐसा विकल्प नहीं हो सकता, क्योंकि वह इन विरुद्ध रूपों में किसी एक रूप से ही विशिष्ट होकर रहेगा। सगुणत्व एवं निर्गुणत्व में किसी एक को त्याग दिया जाय, ऐसा भी नहीं हो सकता, क्योंकि किसको त्यागा जाय? इसमें कोई नियामक प्रमाण नहीं मिलता है। प्रश्न—पूर्वमीमांसावर्णित अपच्छेद न्याय के अनुसार पूर्वोपस्थित सगुणत्व का त्याग हो सकता है। भाव यह है कि पूर्वमीमांसा के षष्ठाध्याय के पञ्चमपाद में १६वाँ अधिकरण अपच्छेदाधिकरण है। उसमें यह विचार किया गया है कि ज्योतिष्टोम में प्रातःसवन में बहिष्पवमान स्तोत्र पाठ करने वाले ऋत्विजों को एक दूसरे के कक्ष को पकड़ते हुए पिपीलिकापङ्क्ति की तरह चलना चाहिये। वहाँ यदि कोई ऋत्विक् कक्ष को छोड़ देता है तो यह प्रायश्चित्त कहा गया है कि "यद्युताऽपच्छिद्येत, अदक्षिणो यज्ञः संस्थाप्यः, तेन पुनर्यजेत, तत्र तद्दद्याद् यत् पूर्वस्मिन् दास्यन् स्यात्, यदि प्रतिहर्ताऽपच्छिद्येत, सर्ववेदसं दद्यात्।" अर्थ—यदि उद्गाता गृहीत कक्ष को प्रमाद से छोड़ दे तो आरब्ध यज्ञ को दक्षिणा दिये बिना ही समाप्त करना चाहिये, बाद में पुनः उसी यज्ञ को करना चाहिये, प्रथम प्रयोग में जो दक्षिणा देने को रहगयी थी उस दक्षिणा को द्वितीय प्रयोग में देना चाहिये। यदि प्रतिहर्ता गृहीत कक्ष को छोड़ दे तो उसी याग में ही सर्वस्व को दक्षिणा रूप में देना चाहिये। इस प्रकार प्रायश्चित विहित है। यदि कोई एक ऋत्विक् कक्ष छोड़ दे तो उसके लिये जो प्रायश्चित्त विहित है वह कर्तव्य है। यदि दो ऋत्विक् एक काल में कक्ष छोड़ दें तो वहाँ कोई एक प्रायश्चित्त कर्तव्य है, क्योंकि उन प्रायश्चित्तों में विकल्प माना जाता है। यदि एक ऋत्विक् पहले छोड़ दे, दूसरा उत्तरकाल में छोड़ दे, इस प्रकार क्रम से दो अपच्छेद जहाँ हो जाते हैं, वहाँ क्या करना चाहिये, क्या पूर्वापच्छेदनिमित्तिक प्रायश्चित्त कर्तव्य है, अथवा उत्तरापच्छेदनिमित्तक प्रायश्चित्त कर्तव्य है? इस प्रकार संशय होने पर पूर्वपक्षी यह सिद्ध करता है कि क्रम से दो अपच्छेद हों तो पूर्वा-

त्याज्यमिति नियामकाभावात्। अपच्छेदनयात् पूर्वं त्याज्यमिति चेत्,

पच्छेदनिमित्तक प्रायश्चित्त ही करना चाहिये, क्योंकि पूर्वापच्छेदनिमित्तक प्रायश्चित्त शास्त्र-प्रवृत्त होते समय प्रतिद्वन्द्वी शून्य होकर रहता है, अत एव वह प्रबल है। उत्तरापच्छेद-निमित्तक प्रायश्चित्त शास्त्रप्रवृत्त होते समय प्रतिद्वन्द्वी से युक्त रहता है, क्योंकि इसकी प्रवृत्ति के पूर्वापच्छेदनिमित्तक प्रायश्चित्त विधायक शास्त्ररूपी प्रतिद्वन्द्वी पहले ही वहाँ उपस्थित हो जाता है। अतः सप्रतिद्वन्द्विक होने से उत्तरापच्छेद शास्त्र दुर्बल है। निष्प्रतिद्वन्द्विक एवं प्रबल पूर्वापच्छेद शास्त्र के अनुसार ही प्रायश्चित्त करना चाहिये। इस प्रकार पूर्वपक्ष में उपस्थित होने पर उस अधिकरण में "पौर्वापर्ये पूर्वदौर्बल्यं प्रकृतिवत्" इस सूत्र से यह सिद्धान्त कहा गया है कि पूर्वापच्छेदरूप निमित्त उपस्थित होते ही पूर्वापच्छेदनिमित्तक प्रायश्चित्त शास्त्र उपस्थित होकर ज्ञान कराता है। उस समय उत्तरापच्छेद तथा तन्निमित्तक प्रायश्चित्त शास्त्र उपस्थित ही नहीं है। अनुपस्थित उत्तरप्रायश्चित्त शास्त्र का बाध नहीं हो सकता। उत्तरापच्छेद संपन्न होने पर उस निमित्त के बल से उत्तर प्रायश्चित्त शास्त्र को उपस्थित होकर ज्ञान कराना पड़ता है, उस समय पूर्वप्रायश्चित्त रूपी प्रतिद्वन्द्वी पहले ही उपस्थित रहता है। अतः पूर्व प्रायश्चित्त शास्त्रजन्य ज्ञान को बाधे बिना उत्तर प्रायश्चित्त शास्त्रजन्य ज्ञान उत्पन्न हो ही नहीं सकता। निमित्त उपस्थित हो जाने से उत्तर प्रायश्चित्त शास्त्र को उपस्थित हो ज्ञान कराना ही पड़ता है, अतः उत्तर प्रायश्चित्त शास्त्र से पूर्व प्रायश्चित्त शास्त्र बाधित हो जाता है। इस प्रकार उस अपच्छेदाधिकरण में सिद्धान्त स्थिर किया गया है। इसी अधिकरण न्याय के अनुसार उत्तरोपस्थित निर्गुण शास्त्र से पूर्वोपस्थित सगुण शास्त्र का बाध होता है। सगुणशास्त्र से गुण प्रतिपादित होने पर ही निर्गुणशास्त्र से गुणाभाव प्रतिपादित हो सकता है। यह अर्थ सर्वसिद्धान्त संमत है कि अभावज्ञान में प्रतियोगी ज्ञान कारण है। निर्गुण शास्त्र से सगुण शास्त्र के बाधित होने पर ब्रह्म निर्गुण ही सिद्ध होगा। अतः पूर्वप्रवृत्तिशील सगुण शास्त्र को त्यागना चाहिये, तथा उत्तर प्रवृत्तिशील निर्गुण शास्त्र को अपनाना चाहिये। ब्रह्म को निर्गुण मानना चाहिये। उत्तर अपच्छेद न्याय ऐसे शास्त्रों के विषय में ही प्रवृत्त होता है। जिन शास्त्रों में विरोध अनियत है, कभी विरोध होता है कभी नहीं होता है तथा जिन शास्त्रों में पौर्वापर्य भी अनियत है यही शास्त्र पूर्व हो, यही शास्त्र उत्तर हो ऐसा नियम भी नहीं है, वे अपच्छेदशास्त्र ऐसे ही हैं। जिन प्रयोगों में एक एक अपच्छेद होकर एक एक प्रायश्चित्त शास्त्र प्रवृत्त होता है वहाँ दूसरे प्रायश्चित्त शास्त्र की प्रवृत्ति न होने से उन शास्त्रों में विरोध नियत नहीं है। जहाँ दोनों प्रायश्चित्त शास्त्रों की प्रवृत्ति होती है वहाँ यही शास्त्र पूर्व प्रवृत्त हो, यह उत्तर में प्रवृत्त हो ऐसा नियम भी नहीं है किसी प्रयोग में एक शास्त्र पूर्व प्रवृत्त हो सकता है, दूसरे प्रयोग में दूसरा शास्त्र पूर्व प्रवृत्त हो सकता है, इस प्रकार अनियतविरोधपौर्वापर्य वाले शास्त्रों के विषय में ही अपच्छेद न्याय प्रवृत्त होता है। प्रकृत में सगुण शास्त्र एवं निर्गुण शास्त्र में विरोध नियत है तथा पौर्वापर्य भी नियत है, सगुण शास्त्र प्रवृत्त होने के बाद ही निर्गुण शास्त्र प्रवृत्त हो सकता है, क्योंकि अभावज्ञान के प्रति

तस्यानियतविरोधपौर्वापर्यविषयत्वात्, नियमे हि विरोधनयात्[६] परानुत्पत्ति-

प्रतियोगी ज्ञान कारण होता है। अतः नियत विरोध पौर्वापर्य युक्त इन सगुण निर्गुण शास्त्रों के विषय में अपच्छेद न्याय की प्रवृत्ति नहीं होती है। किन्तु, विरोधपौर्वापर्यनियमस्थल में विरोधा[६]धिकरण न्याय ही प्रवृत्त होगा, जिससे परशास्त्र की अनुत्पत्ति ही सिद्ध होगी। भाव

६. पूर्वमीमांसा के प्रथमाध्याय के तृतीयपाद में विरोधाधिकरण है जिसका प्रधान सूत्र यह है कि "विरोधे त्वनपेक्ष्यं स्यादसति ह्यनुमानम्" इस अधिकरण में यह विचार किया गया है कि "औदुम्बरीं स्पृष्ट्वोद्गायेत्" यह प्रत्यक्ष श्रुति है जिसका यह अर्थ है कि उद्गाता औदुम्बरी का स्पर्श करके उद्गान करें। "औदुम्बरी सर्वा वेष्टयितव्या" यह स्मृति है, जिसका अर्थ यह है कि संपूर्ण औदुम्बरी को वस्त्र से वेष्टन करना चाहिये। इस श्रुति और स्मृति में विरोध है। क्योंकि यदि संपूर्ण औदुम्बरी का वस्त्र से वेष्टन किया जाय तो औदुम्बरी का स्पर्श करना असंभव है, स्पर्श करके उद्गान करना भी असंभावित है। यहाँ पर यह संशय होता है कि प्रत्यक्ष श्रुतिविरुद्ध यह स्मृतिवचन प्रमाण है या नहीं? यहाँ पर पूर्वपक्षी ने कहा कि वह स्मृतिवचन प्रमाण ही है। जिस प्रकार अन्यान्य स्मृतिवचन श्रुतिमूलक होने से प्रमाण हैं, उसी प्रकार यह स्मृतिवचन भी प्रमाण ही मानने योग्य है, इसके भी मूल में कोई श्रुतिवचन होगा ही। इस स्मृतिवचन के अनुसार मूलभूत श्रुतिवचन का अनुमान करना चाहिये। अतः अनुमित श्रुतिमूलक होने से यह स्मृतिवचन भी प्रमाण है। इस प्रकार पूर्वपक्ष प्राप्त होने पर वहाँ यह सिद्धान्त स्थिर किया गया है कि श्रुतिवचन शीघ्र ही यथार्थ ज्ञान को उत्पन्न करा देता है, क्योंकि श्रुतिवचन निरपेक्ष प्रमाण है। स्मृतिवचन विलम्ब से ही यथार्थ ज्ञान को उत्पन्न करता है, क्योंकि वह अपने मूलभूत श्रुतिवचन के अनुमान की अपेक्षा रखता है। यहाँ पर "औदुम्बरीं स्पृष्ट्वोद्गायेत्" इस प्रत्यक्ष वेदवचन से औदुम्बरी का स्पर्श विहित है। यदि सम्पूर्ण औदुम्बरशाखा का वस्त्र से वेष्टन किया जाय तो स्पर्श करना असम्भव हो जायगा। इससे सिद्ध होता है कि वेष्टनस्मृति प्रत्यक्षश्रुति से विरुद्ध है। अत एव अप्रमाण है। प्रत्यक्षश्रुति से विरोध न होने पर ही स्मृति से श्रुति का अनुमान हो सकता है। इस प्रकार उस अधिकरण में प्रत्यक्षश्रुति-विरुद्ध स्मृति को अप्रमाण सिद्ध किया गया है। वहाँ पर यह अर्थ ध्यान देने योग्य है कि श्रुति पहले ही अर्थबोध करा देती है, क्योंकि वह निरपेक्ष प्रमाण है। वह अर्थप्रमिति को उत्पन्न करने में दूसरे किसी प्रमाण की अपेक्षा नहीं रखती है। परन्तु स्मृति ऐसी नहीं है, क्योंकि वह विलम्ब से ही अर्थ बोध करा सकती है, कारण, वह मूलभूत श्रुतिवचन के अनुमान की अपेक्षा रखती है। इस प्रकार श्रुतिवचन और स्मृतिवचन को अर्थबोध कराने में पौर्वापर्य अवश्य नियत रहता है, तथा उदाहृत श्रुतिवचन और स्मृतिवचन में विरोध भी नियत है। इनमें पहले श्रुतिवचन के अनुसार यथार्थ ज्ञान उत्पन्न होने

पर उससे विरुद्ध अर्थ—जो स्मृतिवचन से बोधित होते हैं, बाधित हो जायेंगे। इससे यह फलित होता है कि शीघ्र ज्ञान को उत्पन्न करने वाला प्रमाण विलम्ब से ज्ञान को उत्पन्न करने वाले प्रमाण की अपेक्षा बलवान् होता है। इस न्याय के अनुसार पहले ज्ञान को उत्पन्न करने वाली श्रुति स्मृति से बलवती होती है। ऐसी स्थिति में विरोधी परशास्त्रस्मृति का उदय अर्थात् ज्ञानोत्पादकत्व हो ही नहीं सकता अत एव श्रुतिविरुद्ध स्मृति अप्रमाण सिद्ध होती है। इस विरोधाधिकरण में वर्णित न्याय के अनुसार यदि प्रकृत में विचार किया जाय तो यही फलित होगा कि सगुण शास्त्र और निर्गुण शास्त्र में विरोध नियत है, तथा पौर्वापर्य भी नियत है। इनमें सगुण शास्त्र पहले बोध कराने वाला तथा निर्गुण शास्त्र बाद में ज्ञान कराने वाला है, क्योंकि गुणनिषेध के पूर्व प्रतियोगी गुणों का ज्ञान आवश्यक है। ऐसी स्थिति में प्रथम प्रवृत्त होने वाले सगुण शास्त्र से गुणों की प्रमिति होने पर, गुणों से विरोध रखनेवाले निर्गुण शास्त्रों का उदय अर्थात् प्रमोत्पादकत्व नहीं हो सकता है। निर्गुण शास्त्र उसी प्रकार बाधित माने जायेंगे, जिस प्रकार श्रुतिविरुद्ध स्मृति बाधित मानी जाती है।

अथवा सगुण श्रुति और निर्गुण श्रुतियों के विषय में उपक्रमाधिकरण प्रवृत्त होगा। उसके अनुसार ही निर्णय करना चाहिये। पूर्वमीमांसा तृतीयाध्याय तृतीयपाद का प्रथम अधिकरण उपक्रमाधिकरण है। उसका विषय वाक्य यह है कि "उच्चैर्ऋचा क्रियते, उपांशुयजुषा, उच्चैः साम्ना।" अर्थ—ऋक् उच्च स्वर से पढी जाती है, यजुः उपांशु स्वर से पढा जाता है, साम उच्च स्वर से पढ़ा जाता है। यहाँ यह संशय होता है कि उच्चैस्त्व इत्यादि धर्म क्या ऋक् इत्यादि मन्त्रों का धर्म है, अथवा ऋग्वेद इत्यादि का धर्म है। यहाँ पर यह पूर्वपक्ष है कि ऋक् इत्यादि शब्द मन्त्रों का वाचक है। अतः यही मानना चाहिये कि उच्चैस्त्व ऋङ्मन्त्र का धर्म है, उपांशुत्व यजुर्मन्त्र का धर्म है, तथा उच्चैस्त्व साममन्त्र का धर्म है। इससे यह फलित होगा कि जो ऋङ्मन्त्र यजुर्वेद में उत्पन्न हैं, अध्वर्यु से प्रयुक्त होते हैं, उन्हें भी उच्चैः स्वर से पढना चाहिये इत्यादि। इस प्रकार पूर्वपक्ष उपस्थित होने पर वहाँ पर यह सिद्धान्त स्थिर किया गया है कि इस प्रसङ्ग के आरम्भ में ऐसा अर्थवाद प्रवृत्त है कि "त्रयो वेदा अजायन्त। अग्नेर्ऋग्वेदः। वायोर्यजुर्वेदः। आदित्यात् सामवेदः।" अर्थ—तीन वेद आविर्भूत हुए। अग्नि से ऋग्वेद आविर्भूत हुआ, वायु से यजुर्वेद आविर्भूत हुआ। आदित्य से सामवेद आविर्भूत हुआ। इस प्रकार इस प्रकरण के उपक्रम में ऋग्वेद इत्यादि तीनों वेदों का उल्लेख है। वहाँ ऋक् इत्यादि शब्द वेद-परक प्रयुक्त हैं। इस प्रकरण के उपसंहार में "उच्चैर्ऋचा क्रियते" इत्यादि कहा गया है। यहाँ यदि ऋक् इत्यादि शब्दों का यदि मन्त्रपरक अर्थ किया जाता है तो उपक्रम से विरोध उपस्थित होगा, क्योंकि उपक्रम में ऋक् इत्यादि शब्द वेदपरक प्रयुक्त हैं। जहाँ उपक्रम और उपसंहार में विरोध होता है, वहाँ उपक्रम प्रबल है, उपसंहार

दुर्बल है, क्योंकि उपक्रम की प्रवृत्ति के समय विरोधी उपसंहार उत्पन्न ही नहीं हुआ है। अत एव उपक्रम का अर्थान्तर करने के लिये आवश्यकता अनुभूत नहीं होती है। उपक्रम स्वरससिद्ध वाच्यार्थ को लेकर प्रवृत्त है। बाद जब उपसंहार वाक्य उपस्थित होता है, जैसे प्रकृत में "त्रयो वेदा अजायन्त" इत्यादि अर्थवाद के बाद "उच्चैर्ऋचा क्रियते" इत्यादि उपसंहारस्थ वाक्य अर्थबोध कराने के लिये प्रवृत्त होते हैं। यदि इनका मन्त्रपरक अर्थ किया जाता तो उपक्रम से विरोध उपस्थित होता, किन्तु वैसा अर्थ किया नहीं जा सकता, क्योंकि विरोधी उपक्रम ने पहले अपने उस अर्थ को—जो उपसंहार के मन्त्रपरक अर्थ से विरोध रखता है—उपस्थित कर दिया है। जब विरोधी अर्थ उपस्थित हो तब उपसंहार का वही अर्थ करना चाहिये जो उपक्रम से विरुद्ध न हो। अतः उपसंहारस्थ "उच्चैर्ऋचा क्रियते" इत्यादि वाक्यों का वेदपरक ही अर्थ करना पड़ता है। इससे यह फलित होता है कि यजुर्वेद में उत्पन्न ऋङ्मन्त्रों का भी उपांशु स्वर से ही पाठ करना चाहिये। इस अधिकरण के विषयवाक्यों के प्रकरण में उपक्रम वाक्य और उपसंहार वाक्य का पौर्वापर्य नियत है, तथा दोनों वाक्य यदि वाच्यार्थ को लेकर प्रवृत्त होते हैं तो विरोध भी नियत है। ऐसे स्थल में इस अधिकरण में यही निर्णय किया गया है कि उपक्रम वाक्य ही प्रबल है, क्योंकि उसका विरोधी उत्पन्न नहीं हुआ है। उपसंहार वाक्य दुर्बल है, क्योंकि उसका विरोधी उत्पन्न हो गया है। उपक्रम से विरोध न रखने वाला अर्थ ही उपसंहार का होना चाहिये। प्रकृत में भी सगुण वाक्य और निर्गुण वाक्यों में यह पौर्वापर्य कि—सगुण वाक्य पहले एवं, निर्गुण वाक्य बाद में प्रवृत्त होते हैं—नियत है, क्योंकि गुणनिषेध के पूर्व प्रतियोगी गुणों की उपस्थिति अनिवार्य है। इन दोनों वाक्यों में विरोध भी नियत है। ऐसी स्थिति में पूर्व में प्रवृत्त होने वाले सगुण वाक्यों की प्रबलता तथा बाद में प्रवृत्त होने वाले निर्गुण वाक्यों की दुर्बलता इस अधिकरण न्याय से सिद्ध होगी, जिसके कारण सगुण वाक्यों से विरोध न रखने वाला अर्थ ही निर्गुण वाक्यों का करना होगा। इस विवेचन से सगुण वाक्यों की प्रबलता तथा निर्गुण वाक्यों की दुर्बलता प्रमाणित हो जाती है।

वस्तुतस्तु विशिष्टाद्वैत सिद्धान्त में यह माना जाता है कि सगुण वाक्यों का भगवान् के कल्याणगुणों के प्रतिपादन में तात्पर्य है और निर्गुण वाक्यों का श्रीभगवान् के दुर्गुणों के निषेध में तात्पर्य है। अत एव इन वाक्यों का प्रतिपाद्य विषय भिन्न-भिन्न होने से विरोध नहीं है। परन्तु जो अद्वैतवेदान्ती सगुण वाक्य एवं निर्गुण वाक्यों में विरोध मानकर निर्गुण वाक्यों में सगुण वाक्यों का विरोध मानते हैं, उन्हीं के प्रति यहाँ यह कहा जाता है कि यदि इन वाक्यों में विरोध हो तो विरोधाधिकरण और उपक्रमाधिकरण के अनुसार सगुण वाक्य ही प्रबल होंगे, निर्गुण वाक्य नहीं। निर्गुण वाक्यों का प्राबल्य सिद्ध करने के लिये जिस अपच्छेदन्याय की प्रवृत्ति अद्वैतियों

रेव। न च विषयव्यवस्थया विरोधपरिहारे सत्यन्यतरात्यन्तबाधकापच्छेदनयावतारो युक्तः, गुणनिषेधवचसामुत्सर्गापवादन्यायेन विहितमङ्गलगुणव्यतिरिक्तविषयत्वात्, श्रूयमाणे हेयगुणनिषेधे पर्यवसानात्। उक्तं च तत्त्वसारे—

यह है कि श्रुति और स्मृति में यदि विरोध होता है, तो वहाँ श्रुति निरपेक्ष प्रमाण होने से पहले उपस्थित होती है और स्मृतिश्रुति सापेक्ष प्रमाण होने से पश्चात् उपस्थित होती है। इस प्रकार उनमें पौर्वापर्य नियम है, तथा श्रुति और स्मृति परस्पर विरुद्धार्थ प्रतिपादक होने से उनमें विरोध भी नियत है। इस प्रकार नियत विरोध पौर्वापर्य वाले श्रुति-स्मृति वचनों में विरोध उपस्थित होने पर विरोधाधिकरण में यही सिद्धान्त स्थिर किया गया है कि श्रुति विरुद्ध स्मृति अप्रमाण है, उससे प्रमात्मक ज्ञान उत्पन्न नहीं होता। इस प्रकार विरोधाधिकरण में नियत विरोध के पौर्वापर्य स्थल में पूर्वशास्त्र का बलीयस्त्व तथा उत्तरशास्त्र की अनुत्पत्ति अर्थात् प्रमानुत्पादकत्व सिद्ध किया गया है। प्रकृत में सगुण शास्त्र और निर्गुण शास्त्र में विरोध एवं पौर्वापर्य नियत है। इनमें विरोध उपस्थित होने पर पूर्व सगुण शास्त्र का बलीयस्त्व एवं उत्तर निर्गुण शास्त्र की अनुत्पत्ति अर्थात् प्रमानुत्पादकत्व ही सिद्ध होगा। इस सगुण शास्त्र से निर्गुण शास्त्र ही बाधित होगा। किंच, प्रकृत में अपच्छेद-न्याय की प्रवृत्ति मानना उचित नहीं है, क्योंकि अपच्छेद शास्त्र मानने पर पूर्वशास्त्र का अत्यन्त बाध एवं अप्रामाण्य मानना पड़ता है, इसकी अपेक्षा दोनों शास्त्रों में विषयव्यवस्था मानकर विरोध का परिहार करना समीचीन है। विषयव्यवस्था इस प्रकार मानी जा सकती है कि सगुण शास्त्र ब्रह्म में कल्याण गुणों का विधान करता है और निर्गुण शास्त्र ब्रह्म में दुर्गुणों का निषेध करता है। इस प्रकार विषयव्यवस्था मानने पर सगुण-निर्गुण वचनों में विरोध परिहृत होकर दोनों वचनों का प्रामाण्य सुरक्षित रहता है। अतः यहाँ अपच्छेद-न्याय का संचार करना उचित नहीं। किंच, जिस प्रकार उत्सर्गापवादन्याय के अनुसार "अग्नीषोमीय पशुमालभेत" इत्यादि वचनों द्वारा विहित याज्ञिक हिंसा को छोड़कर इतर हिंसाओं का निषेध "न हिंस्यात् सर्वभूतानि" यह वचन करता है, उसी प्रकार सगुण वाक्यों द्वारा विहित कल्याण गुणों को छोड़कर इतर गुण अर्थात् दुर्गुणों का ही निषेध निर्गुण वचन करते हैं। यह अर्थ उत्सर्गापवादन्याय से सिद्ध होता है। किंच, जिस प्रकार सामान्य विशेष न्याय के अनुसार "पशुमालभेत" यहाँ के सामान्यवाचक पशु शब्द का "छागस्य वपायाः" ऐसे मन्त्रवर्ण में प्रतिपादित छागरूप विशेष में पर्यवसान होता है, वह विहित पशु छाग माना जाता है, उसी प्रकार निर्गुण वाक्य का भी—जो सामान्यरूप से गुणों का निषेध करता है—"अपहतपाप्मा" इत्यादि वाक्य द्वारा प्रतिपादित पापादि दुर्गुण के निषेध में पर्यवसान होता है। अतः अपच्छेदन्याय से निर्गुण वाक्य से सगुण वाक्य का बाध मानना उचित नहीं। तत्त्वसार ग्रन्थ में यह अर्थ वर्णित है कि

को मान्य है, वह यहाँ प्रवृत्त नहीं हो सकती; अपि तु विरोधाधिकरणन्याय और उपक्रमाधिकरणन्याय ही प्रवृत्त होंगे।

यद्ब्रह्मणो गुणशरीरविकारजन्मकर्मादिगोचरविधिप्रतिषेधवाचः ।
अन्योन्यभिन्नविषया न विरोधगन्धमर्हन्ति तन्न विधयः प्रतिषेधबाध्याः॥
इत्यादि ।

एवं स्थितेऽपि निषेधार्थस्वभावप्रयुक्तपरत्वमात्रेण यदि निर्विशेषवचसा पूर्वबाधः, तदा शून्यवचसा तस्यापि बाधाद् माध्यमिकमतस्यैव विजयित्वम्, द्वयोरपि वचसोः पारमार्थिकस्य प्रामाण्यस्यानभ्युपगमात्, अपारमार्थिकस्य चाविशिष्टत्वात्[७] । तदेवमुभयलिङ्ग एवेश्वरः ।

उपनिषद् इत्यादि शास्त्रों में ब्रह्म के विषय में कई वचन गुण, शरीर, विकार, जन्म और कर्म इत्यादि का विधान करते हैं, तथा कई वचन इनका निषेध करते हैं । इस प्रकार उभयविध वचन मिलते हैं । इन वचनों का विषय भिन्न-भिन्न है । ब्रह्म में गुणादि का विधान करने वाले वचन मंगल गुणादि के विधान में तात्पर्य रखते हैं तथा गुणादि निषेधक वचन दुर्गुण इत्यादि के निषेध में तात्पर्य रखते हैं । इस प्रकार ये वचन भिन्न-भिन्न विषयों को लेकर प्रवृत्त होते हैं, अतः इनमें सर्वथा विरोध नहीं है । ऐसी स्थिति में गुणनिषेध वचनों से गुणविधायक वचनों का बाध नहीं हो सकता इत्यादि अर्थ तत्त्वसार में वर्णित है ।

'एवं स्थितेऽपि' इत्यादि । अर्थस्थिति इस प्रकार होने पर भी यदि इतने से ही कि—अभाव पदार्थ का यह स्वभाव है कि वह प्रतियोगी ज्ञान होने पर ही ज्ञात होता है अतः पश्चात् प्रतीत होने वाला होने से निषेध प्रतियोगी के बाद स्थान पाता है—इस परत्व मात्र से ही ब्रह्म को निर्विशेष बतलाने वाले श्रुतिवचनों से पूर्व प्रवृत्तिशील तथा ब्रह्म को सगुण बतलाने वाले वचनों का बाध होता तो 'सर्वं शून्यम्' इस शून्य प्रतिपादक वचन से निर्विशेष ब्रह्म के प्रतिपादक वचन भी बाधित हो जायेंगे । इस प्रकार सर्वशून्यवादी माध्यमिक का ही मत विजयी होगा, क्योंकि अद्वैतिमतानुसार वेदवाक्य एवं माध्यमिक वाक्य में पारमार्थिक प्रामाण्य नहीं माना जाता, अपारमार्थिक प्रामाण्य दोनों का हो सकता है । अतः यदि निर्विशेष वचनों से सविशेष वचनों का बाध हो तो शून्य वाक्य से निर्विशेष वचन भी बाधित हो जायेंगे[७] । इस विवेचन से सिद्ध होता है कि ईश्वर निर्दोषत्व एवं कल्याणगुणवत्व इन दोनों चिह्नों से युक्त है ।

७. यहाँ पर यादवप्रकाशाचार्य का यह वचन ध्यान देने योग्य है कि "वेदोऽनृतो बुद्धकृतागमोऽनृतः प्रामाण्यमेतस्य च तस्य चानृतम् । बोद्धाऽनृतो बुद्धिफले तथाऽनृते यूयं च बौद्धाश्च समानसंसदः ॥" अर्थ—अद्वैतवादी वेदों को मिथ्या मानते हैं और माध्यमिक बौद्धागम को मिथ्यामानते है । अद्वैतवादी वेदप्रमाण्य को तथा माध्यमिक बौद्ध बौद्धागम के प्रामाण्य को मिथ्यामानते है । दोनों ही ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञानफल को मिथ्या मानते हैं । अत एव हे अद्वैती विद्वान् ? आप लोग और माध्यमिक बौद्ध एक सभा में बैठने योग्य हैं ।

(ब्रह्मणि प्रपञ्चाध्यासनिरासः)

एतेन निर्विशेषस्यापि ब्रह्मण आच्छादिकयाऽविद्यया तिरोहितस्य विक्षेपिकया तया प्रपञ्चाध्यास एव सृष्टिरित्यपि निरस्तम्, तस्याविद्यादिदोषगन्धायोग्यत्वात्, सर्वज्ञत्वादिगुणगणविशिष्टत्वस्य नित्यचेतनबहुत्वस्य

(ब्रह्म में प्रपञ्चाध्यास का निराकरण)

'एतेन निर्विशेषस्यापि' इत्यादि। ब्रह्म संपूर्ण कल्याणगुणों से युक्त है, यह अर्थ सिद्ध हो गया है। इससे अद्वैतियों का यह सिद्धान्त भी—कि ब्रह्म निर्विशेष है, वह अविद्या दोष से ग्रस्त है। अविद्या में दो शक्तियाँ हैं—(१) आवरण शक्ति और (२) विक्षेप शक्ति। अविद्या आवरण शक्ति से ब्रह्म पर आवरण डालती है, जिससे ब्रह्म यथावस्थित रूप से नहीं प्रकाशता। अयथावस्थित रूप से प्रकाशित करना ही विक्षेप शक्ति है। अविद्या इस विक्षेप शक्ति से ब्रह्म को मिथ्या प्रपञ्च के रूप में भासित करती है, इस प्रकार ब्रह्म में प्रपञ्च का अध्यास होता है, यह प्रपञ्चाध्यास ही सृष्टि है—खण्डित हो जाता है। क्योंकि ब्रह्म निर्दोष है, उसमें अविद्या दोष लग ही नहीं सकता। किंच, यह सिद्ध किया गया है। कि ब्रह्म सर्वज्ञत्व इत्यादि कल्याणगुणों से युक्त है, तथा चेतन, नित्य एवं बहु है। सर्वज्ञ ब्रह्म अविद्या से भ्रान्त नहीं हो सकता। चेतनों का बहुत्व नित्य होने से चेतन भेद का अध्यास नहीं हो सकता, कादाचित्क पदार्थ का ही अध्यास संभावित है। किंच, चेतनभेद इत्यादि प्रपञ्च सत्य है, अत एव इसका अध्यास नहीं हो सकता। प्रश्न—"सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्" यह वाक्य बतलाता है कि यह जगत् प्रलयकाल में एक अद्वितीय सद्ब्रह्म के रूप में ही था। यहाँ 'सदेव' से असद्रूपी विजातीय भेद, 'एकम्' से सजातीय भेद, 'अद्वितीयम्' से स्वगत भेद अर्थात् ब्रह्म में विद्यमान धर्मरूपी भेद का निषेध फलित होता है। इससे ब्रह्म सजातीय, विजातीय और स्वगत भेद से रहित सिद्ध होता है। ऐसे ब्रह्म में प्रपञ्च का अध्यास हो ही सकता है, सृष्टि प्रपञ्चाध्यासरूप हो ही सकती है। ऐसा मानने में क्या दोष है? उत्तर उपर्युक्त वचन का यह अर्थ नहीं है, कि प्रलयकाल में सजातीय, विजातीय और स्वगत भेद से रहित निर्विशेष ब्रह्म था, क्योंकि जगत्कारण ब्रह्म में विषयसृष्टि आदि के कारण उपस्थित होने वाले वैषम्य और नैर्घृण्य इत्यादि दोषों का परिहार करने के लिये जीवबहुत्व, जीवनित्यत्व तथा जीवकृत कर्मप्रवाह का अनादित्व इत्यादि मानना पड़ता है। इससे यह सिद्ध होता है कि जगत्कारण ब्रह्म प्रलयकाल में सूक्ष्मरूप से अवस्थित चेतन एवं अचेतन से विशिष्ट होकर रहता है। यह सूक्ष्म चेतनाचेतन विशिष्ट ब्रह्म ही सच्छब्दार्थ है। स्थूल चेतनाचेतन विशिष्ट ब्रह्म ही जगत् है, केवल जडपदार्थ ही जगत् नहीं है। जगत् के प्रत्येक जडपदार्थ के अन्दर चेतन जीवात्मा और उसके अन्दर परमात्मा विराजमान है। स्थूल चेतनाचेतन विशिष्ट परमात्मा को ही जगत् कहना चाहिये। यह स्थूल चेतनाचेतन विशिष्ट जगद्रूपी परमात्मा प्रलयकाल में सूक्ष्म चेतनाचेतन विशिष्ट सद्रूपी परमात्मा के रूप में विराजमान रहता है। सृष्टि और

च समर्थितत्वात्, सदेवेत्यादिवाक्येऽप्युपादानत्वविधानबुद्धिस्थकारणान्तर-निषेधमात्रे तत्परत्वस्य पौर्वापर्यादिपर्यालोचनसिद्धत्वात्[८] ।

प्रलय में यही अन्तर है कि प्रलयकाल में परमात्मा चेतनाचेतनों के द्वारा नामरूपविभागाभावरूप सूक्ष्मत्व का आश्रय होकर रहता है। यह नामरूपाभाव ही एकत्व है, जो श्रुति में 'एकम्' पद से कहा जाता है। सृष्टिकाल में वही परमात्मा चेतनाचेतनों द्वारा नामरूप-विभागरूप स्थूलत्व को प्राप्त होता है। यह नामरूप ही बहुत्व है, जो "बहुस्यां प्रजायेय' इस वाक्य में वर्णित है। इस प्रकार परमात्मा सृष्टिकाल में सूक्ष्मत्वावस्था को छोड़कर स्थूलत्वावस्था को प्राप्त कर जगत् बन जाता है। इसमें सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्ट ब्रह्म उपादान कारण तथा स्थूलचिदचिद्विशिष्ट ब्रह्म उपादेय कार्य सिद्ध होता है। प्रलयकाल में एकत्वावस्था को बतलाने वाले 'एकमेव' इन पदों से परमात्मा उपादान कारण बताया गया है। कार्योत्पत्ति के लिये उपादान कारण और निमित्त कारण की अपेक्षा होती है। जो कारण कार्यरूप में परिणतोता है, वह उपादान कारण कहलाता है, जो कारण उपादान कारण को कार्यरूप में परिणत करता है वह निमित्त कारण कहलाता है। 'एकमेव' से ब्रह्म का उपादान कारणत्व सिद्ध होने पर यह विचार उठता है कि तब जगत् का निमित्तकारण कौन होगा ? क्या ब्रह्म ही निमित्त कारण है ? अथवा दूसरा कोई निमित्त कारण है ? इस शंका का समाधान 'अद्वितीयं' पद से हो जाता है। अद्वितीय पद से यह सिद्ध होता है किसी ब्रह्म दूसरे कि निमित्त कारण से युक्त नहीं है, किन्तु ब्रह्म ही निमित्त कारण है। इस प्रकार 'एकमेव' और 'अद्वितीयम्' इन पदों से जगत् के प्रति ब्रह्म का उपादान कारणत्व एवं निमित्तकारणत्व ही सिद्ध होता है। यह उचित ही है, क्योंकि "बहुस्यां प्रजायेय" इस उत्तर वचन से ब्रह्म का उभयविध कारणत्व समर्थित होता है। ब्रह्म ने संकल्प किया कि मैं व्यष्टि-सृष्टि के रूप में बहुत बनूँ, तदर्थ समष्टि-सृष्टि के रूप में उत्पन्न हो जाऊँ। कारणब्रह्म को बहुभाव प्राप्त होने की बात यहाँ कही जाती है, इससे ब्रह्म में उपादान कारणत्व सिद्ध होता है, तथा संकल्पाश्रय होने से ब्रह्म निमित्तकारण भी सिद्ध होता है। इस प्रकरण में पहले एक को जानने से सबको जान जाने की प्रतिज्ञा वर्णित है। इसे "एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञा" कहते हैं। इससे ब्रह्म का उपादान कारणत्व एवं निमित्तकारणत्व फलित होता है। उपादान कारण एवं कार्य एक द्रव्य होने से उपादान कारण को जान लेने पर उससे बने हुए सभी कार्य जान लिये जाते हैं। इससे ज्ञातव्य उस एक-वस्तु ब्रह्म में उपादान कारणत्व सिद्ध होता है। निमित्तकारण उपादान ब्रह्म से भिन्न होने पर उपादान के जानने पर भी जाना नहीं जा सकता। सर्व विज्ञानप्रतिज्ञा बाधित हो जायगी। अबाधार्थ यह मानना पड़ता है कि उपादान ब्रह्म ही निमित्तकारण है। इस प्रकार ब्रह्म के अभिन्न निमित्तोपादानत्व को बतलाने में ही 'सदेव' इत्यादि वाक्य का तात्पर्य है। यह अर्थ पूर्वापर वाक्यों के पर्यालोचन से विदित होता है। 'इस वाक्य से यह भी स्पष्ट होता है कि प्रलयकाल में "अग्रे" पद से विवक्षित कालरूप

---

८. यहाँ पर यह विचार संग्रहणीय है कि यदि अद्वैतियों के मतानुसार "सदेव

किञ्च,

अधिष्ठानस्य कात्स्न्र्येन भानेऽभानेऽपि न भ्रमः।
भाताभाताकृतिभिदा सविशेषत्वसाधिका ॥ ४१ ॥

विजातीय भेद, जीवरूपी सजातीय भेद तथा सर्वज्ञत्व इत्यादि स्वगत भेद रहते हैं। अतः यह वाक्य सजातीय, विजातीय और स्वगत भेद से रहित ब्रह्म का प्रतिपादक नहीं हो सकता। अत: इस वाक्य के आधार पर यह सिद्ध नहीं हो सकता कि प्रपञ्चाध्यास ही सृष्टि है।

'किं च, अधिष्ठानस्य' इत्यादि। ब्रह्म में प्रपञ्चाध्यास को सिद्ध करने के लिये अद्वैतवादी यह कहते हैं कि रज्जु को देखकर 'यह सर्प है' ऐसा जो ज्ञान होता है, वह

सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्" इस श्रुतिवचन का यह अर्थ होता कि सजातीय, विजातीय एवं स्वगत ऐसे तीन प्रकार के भेदों से शून्य ब्रह्म प्रलयकाल में था। तब तो अनेक दोष उपस्थित होंगे। वे ये हैं (१) अद्वैतियों के मतानुसार ब्रह्म सदा निर्विशेष होकर रहता है। वह प्रलयकाल में ही निर्विशेष रहता हो ऐसी बात नहीं, वह सृष्टिकाल, स्थितिकाल एवं प्रलयकाल इन तीनों कालों में भी निर्विशेष होकर ही रहता है। ऐसी स्थिति में इस वचन का अद्वैतियों द्वारा स्वीकृत यह अर्थ—कि कालविशेष में ब्रह्म सजातीय, विजातीय एवं स्वगत भेदों से शून्य रहता है—उनके सिद्धान्त से ही खण्डित हो जाता है। (२) वैषम्य और नैर्घृण्य इत्यादि दोषों का निराकरण करने के लिये अद्वैतियों को भी यह मानना पड़ता है कि प्रलयकाल में भी सभी जीव सूक्ष्मरूप से रहते हैं, तथा जीवों के प्रवाहानादि कर्म भी प्रलयकाल में रहते हैं। ऐसी स्थिति में उन्हें यह मानना पड़ेगा कि प्रलयकाल में भी ब्रह्म जीवरूपी सजातीय भेदों से तथा कर्मरूपी विजातीय भेदों से युक्त होकर ही रहता है। इस कारण से भी उपर्युक्त अर्थ असंगत सिद्ध होता है। यदि यहाँ पर अद्वैतवादी यह कहें कि प्रलयकाल में जिन सजातीय और विजातीयभेदों को मानना पड़ता है, वे मिथ्या हैं। अत एव प्रलयकाल में ब्रह्म के सजातीय, विजातीय और स्वगत भेदों के शून्य होकर रहने में कोई बाधा नहीं है, तब तो प्रलयकाल वाचक 'अग्रे' पद व्यर्थ हो जायगा, क्योंकि सृष्टिकाल एवं स्थिति काल में भी उन भेदों के मिथ्या होने से ब्रह्म उपर्युक्त भेदशून्य होकर ही रहता है। यहाँ पर यह मानना कि 'अग्रे' पद का अर्थ अविवक्षित है—असंगत है, क्योंकि आगे सृष्टि का वर्णन किया गया है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि सृष्टि के पूर्वकाल अर्थात् प्रलयकाल को बतलाने के लिये 'अग्रे' पद प्रयुक्त है। अतः यह अनिवार्य रूप से माननी पड़ता है कि कारणत्व प्रतिपादक इस वाक्य से ही कालरूपी विजातीय भेद, जीवरूपी सजातीय भेद एवं सृष्ट्युपयुक्त सर्वज्ञत्व और सर्वशक्तित्व इत्यादि स्वगत भेद इन भेदों से विशिष्ट होकर ब्रह्म रहता है। ऐसी स्थिति में इस वचन का उन भेदो के निरसन में तात्पर्य नहीं हो सकता है।

अतो निर्विशेषस्य तिरोधेयधर्मविशेषायोगात् स्वरूपमात्रतिरोधाने स्वस्यैव हानिप्रसङ्गात्, स्वयंप्रकाशतयाऽत्यन्तविशदस्वरूपे च वस्तुनि

अध्यास है, इसमें रज्जु अधिष्ठान और सर्प अध्यस्त है। इसी प्रकार ब्रह्मरूपी अधिष्ठान में प्रपञ्च का अध्यास होता है, ब्रह्म भ्रम से प्रपञ्चरूप में प्रतीत होता है। जिस प्रकार रज्जु में प्रतीत होने वाला सर्प मिथ्या है उसी प्रकार ब्रह्म में प्रतीत होने वाला प्रपञ्च भी मिथ्या है। अद्वैतियों का यह सिद्धान्त मान्य नहीं हो सकता, क्योंकि निर्विशेष ब्रह्म अधिष्ठान नहीं हो सकता। लोक में यह देखा जाता है कि रज्जुरूपी अधिष्ठान यदि पूरी तौर से भासित हो अर्थात् रज्जुत्व धर्म को भी लेकर भासित हो, तब सर्प का भ्रम नहीं होता है, यदि रज्जुरूपी अधिष्ठान बिलकुल न भासित हो, अर्थात् "इदन्त्व" धर्म को लेकर भी नहीं भासे "यह" ऐसा भी समझ में नहीं आवे तब भी भ्रम नहीं होता है। किंतु रज्जु कुछ धर्म को लेकर भासित हो अर्थात् इदन्त्व धर्म को लेकर भासे तथा भ्रम विरोधी रज्जुत्व धर्म को लेकर नहीं भासित हो, तभी भ्रम होते हैं। इससे रज्जु में इदन्त्व और रज्जुत्व इत्यादि धर्म मानना पड़ता है, अतः अधिष्ठान रज्जु सविशेष सिद्ध होती है। इसी प्रकार प्रकृत में भी ब्रह्म यदि पूरी तौर से भासित हो, तब अध्यास विरोधी रूप को भी लेकर भासना होगा, तब प्रपञ्चाध्यास नहीं हो सकता। यदि ब्रह्म बिलकुल नहीं भासित हो, तब अधिष्ठान का ज्ञान न होने से प्रपञ्च भ्रम नहीं सकेगा। यदि अधिष्ठान ब्रह्म किंचिद्रूप से भासे, किंचिद्रूप से न भासे तो ब्रह्म में भासित एवं अभासित होने वाले अनेक आकार मानना पड़ेगा, उन आकारों को लेकर ब्रह्म सविशेष ही सिद्ध होगा। यदि ब्रह्म निर्विशेष हो तो वह अधिष्ठान नहीं बन सकता।

'अतो निर्विशेषस्य' इत्यादि। यदि ब्रह्म निर्विशेष है तो अविद्या से तिरोहित होने वाला कोई भी धर्म ब्रह्म में नहीं हो सकता है, अतः अविद्या से ब्रह्मस्वरूप का ही तिरोधान मानना पड़ेगा, यदि अविद्या से ब्रह्म के स्वरूपमात्र का तिरोधान हो तो ब्रह्म स्वरूप का नाश हो जायगा, क्योंकि तिरोधान दो प्रकार का होता है। (१) वस्तु के विषय में जो प्रकाश होता रहता है उस प्रकाश को नष्ट करना तिरोधान है। (२) वस्तु के विषय में आगे होने वाले प्रकाश को रोक देना भी तिरोधान है। ब्रह्म स्वयं प्रकाशस्वरूप है। यदि इस प्रकाशरूप ब्रह्म का अविद्या से तिरोधान हो तो प्रकाशरूप ब्रह्म का नाश मानना होगा। प्रकाश रूप ब्रह्म का नाश अद्वैतियों को मान्य नहीं है। अतः ब्रह्म का तिरोधान भी नहीं हो सकता। बिना तिरोधान के प्रपञ्चाध्यास कैसे होगा। प्रपञ्चाध्यास न होने पर बन्ध होना असंभव है, तथा मोक्ष अत्यन्तासंभावित है। किं च, अद्वैती ब्रह्म को निर्विशेष एवं स्वयंप्रकाश अर्थात् स्वयमेव प्रकाशने वाला पदार्थ मानते हैं। निर्विशेष ब्रह्म स्वयं प्रकाशता हो तो मानना पड़ेगा कि ब्रह्म स्वयं ही अत्यन्त विशदरूप में प्रकाशता है। ब्रह्म में कुछ धर्म प्रकाशित हों कुछ धर्म अप्रकाशित हों, तभी तो ब्रह्म का अविशद् प्रकाश माना जा सकता है, जब ब्रह्म निर्धर्मक हैं, स्वयं प्रकाशता रहता है, तब ब्रह्म में अप्रकाशमान धर्म न होने से यही मानना होगा कि ब्रह्म स्वयं ही अत्यन्तविशद रूप में प्रकाशता है। यदि ब्रह्म स्वयं

बाधकप्रत्ययावसेयविशेषाभावेनानिर्मोक्षासंसारयोरन्यतरप्रसङ्गात् ।

अभिज्ञाप्रत्यभिज्ञयोरपि देशकालादिविशेषादस्त्वेव मात्रया वैषम्यम् ।

हो अत्यन्त विशदरूप में भासे तो ब्रह्म रूपी अधिष्ठान में प्रपञ्चाध्यास कैसे होगा । अविशद प्रकाशने वाले अनिष्ठान में ही लोक में इतर वस्तु का अध्यास देखा गया है । किं च, अद्वैती विद्वान् जिस निर्विशेष ब्रह्मज्ञान को प्रपञ्चबाधक मानते हैं, उसके विषय में यह जिज्ञासा होती है कि क्या वह ज्ञान ब्रह्म में उस विशेष का ग्रहण करता है, जो स्वरूपभूत-ज्ञान से प्रकाशित नहीं है । किंतु निर्विशेष ब्रह्म में ऐसा विशेष नहीं हो सकता । अतः यह मानना होगा कि प्रपञ्चबाधक ज्ञान भी ब्रह्म स्वरूप का ही ग्रहण करता है । स्वरूपज्ञान और प्रपञ्च-बाधक ज्ञान में विषय को लेकर कुछ अन्तर नहीं हो सकेगा । ऐसी स्थिति में बाधकज्ञान प्रपञ्च का बाध करे तो समान विषयक स्वरूपज्ञान भी प्रपञ्च को बाध सकता है, स्वरूपज्ञान नित्य होने से प्रपञ्चारोप नहीं हो सकता, तथा च सदा संसाराभाव होना चाहिये । यदि स्वरूपभूतज्ञान प्रपञ्च को नहीं बाध सके तो समान विषयक ब्रह्म ज्ञान भी नहीं बाध सकता है । ऐसी स्थिति में मोक्ष ही नहीं हो सकता । इस प्रकार मोक्षाभाव और संसाराभाव में कोई एक अवश्य प्राप्त होगा ।

'अभिज्ञा प्रत्यभिज्ञयोः' इत्यादि । प्रश्न—शब्द एवं प्रत्यक्ष से अभिज्ञा तथा प्रत्य-भिज्ञात्मक ज्ञान उत्पन्न होते हैं । "यह देवदत्त है" और "वह देवदत्त है" ऐसा समझना अभिज्ञा ज्ञान है । "यह वही देवदत्त है" ऐसा समझना प्रत्यभिज्ञा ज्ञान है । अभिज्ञा-ज्ञान से प्रत्यभिज्ञा ज्ञान में विषयकृत भेद नहीं है, दोनों ज्ञान समान विषयक ही हैं । दोनों ज्ञानों में देवदत्तैक्य ही भासता है । देवदत्त का अपने साथ ऐक्य अभिज्ञा ज्ञान में न भासता हो ऐसी बात नहीं, अभिज्ञा ज्ञान में भी देवदत्त का अपने साथ ऐक्य भासता है । देवदत्त का अपने साथ ऐक्य एक ही है, दो नहीं, दो होने पर कहा जा सकता है कि एक ऐक्य अभिज्ञा में भासता है और दूसरा प्रत्यभिज्ञा में परन्तु ऐक्य एक ही है । वह एक ऐक्य ही अभिज्ञा और प्रत्यभिज्ञा में भासता है । दोनों ज्ञान समान विषयक ही हैं । इनमें विषयकृत भेद नहीं है । यदि कहो कि प्रत्यभिज्ञा में एक देवदत्त का कालद्वय संबन्ध भासता है यह काल द्वय संबन्ध अभिज्ञा में नहीं भासता है । इस प्रकार अभिज्ञा एवं प्रत्यभिज्ञा में विषय भेद होता है – तो यह कथन भी अनुपपन्न है, क्योंकि प्रत्यभिज्ञा में भासने वाले देवदत्त क, ऐक्य और कालद्वय संबन्ध 'यह देवदत्त है, वह देवदत्त है" इन दोनों अभिज्ञाओं में भी भासते हैं । इन दोनों अभिज्ञाओं का प्रत्यभिज्ञा से विषयकृत वैलक्षण्य नहीं है। समान विषयक होने पर भी इन ज्ञानों में यह अन्तर अवश्य है कि अभिज्ञा ज्ञान तद्देश तत्कालवर्ती देवद और एतद्देश एतत्कालवर्ती देवदत्त में भ्रम से प्रतीक होने वाले भेद को बाध नहीं सकतात्त किन्तु प्रत्यभिज्ञा ज्ञान उस भेद को बाधता है । इसी प्रकार ब्रह्म का स्वरूपभूतज्ञान एवं ब्रह्मात्मैक्यज्ञान रूप वृत्तिज्ञान यद्यपि समानविषयक ही है, तथापि स्वरूपभूतज्ञान के, द्वारा अबाध्य बन्ध को वृत्तिज्ञान बाध सकता है । इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है ?

अभिज्ञायाः प्रत्यभिज्ञा विशिष्टविषया सती।
तदशक्यभिदाबाधप्रगल्भा न तथात्र ते॥

अतो यदि स्वरूपं निवर्तकम्, नित्यनिवृत्तिः स्यात्। यदा तु तदतिरिक्तं मानम्, तदा सविशेषत्वमेष्टव्यम्। अमानस्य निवर्तकत्वादर्शनाद् मानत्वमेव निवर्तकत्वौपयिकमिति चेत्, तद्वदेवामेयस्याप्यधिष्ठानत्वादर्शनाद् मेयत्वमेव तदौपयिकमिति किं न स्वीक्रियते? जडाजडवैषम्यादिति

उत्तर—अभिज्ञाज्ञान से गृहीत होने वाले अभेद और प्रत्यभिज्ञा ज्ञान से गृहीत होने वाले अभेद में अन्तर है, वे दोनों एक नहीं हैं। "वह देवदत्त है" यह अभिज्ञाज्ञान तद्देश-तत्कालवर्ती एवं देवदत्त में अभेद अर्थात् ऐक्य का ग्रहण करता है, "यह देवदत्त है" यह अभिज्ञा ज्ञान एतद्देश एतत्कालवर्ती और देवदत्त में ऐक्य का ग्रहण करता है, परन्तु "यह वही देवदत्त है" यह प्रत्यभिज्ञाज्ञान तत्काल तद्देशवर्ती देवदत्त एवं एतद्देश एतत्कालवर्ती देवदत्त में ऐक्य का ग्रहण करता है। इस प्रकार देशकालादिरूप विशेषण को लेकर अभिज्ञा एवं प्रत्यभिज्ञा ज्ञान में विषयकृत भेद है। भेदविरोधी स्वरूप विशेष प्रत्यभिज्ञा में ही भासता है, अभिज्ञा में नहीं। इस प्रकार विषयकृत भेद होने से तथा अभिज्ञा से प्रत्यभिज्ञा अधिक विषयक होने से ही अभिज्ञा के द्वारा बाधित न होने वाले भेदज्ञान को (तद्देश-तत्कालवर्ती देवदत्त एवं एतद्देश एतत्कालवर्ती देवदत्त भिन्न-भिन्न हैं, इस ज्ञान को) बाधने में प्रत्यभिज्ञा सामर्थ्य रखती है। परन्तु अद्वैतवादी के मतानुसार ब्रह्मस्वरूपभूतज्ञान एवं वृत्तिज्ञान में किसी प्रकार से भी विषयकृत भेद न होने से स्वरूपभूतज्ञान से अबाध्य संसार को वृत्तिज्ञान बाध नहीं सकता।

'अतो यदि' इत्यादि ब्रह्मात्मैक्यज्ञानरूप वृत्तिज्ञान और ब्रह्मस्वरूपज्ञान में विषयकृत विशेष नहीं, यह सिद्ध कर दिया गया। ऐसी स्थिति में यदि स्वरूपभूतज्ञान संसार का निवर्तक होगा तो स्वरूपभूतज्ञान नित्य होने से संसार प्रवृत्ति भी नित्य हो जायगी, वह काल विशेष में साध्य नहीं हो सकेगी। यदि स्वरूप-व्यतिरिक्त प्रमाणज्ञान अविद्या निवर्तक हो तो वह अविद्यानिवर्तक तभी माना जा सकता है कि यदि ब्रह्मोस्वरूपभूतज्ञान के द्वारा अगृहीत विशेष का ग्रहण करे। तब ब्रह्म को सविशेष मानना होगा। प्रश्न—प्रमाणज्ञान भिन्न घटादि भ्रम का निवर्तक नहीं होता है, किन्तु प्रमाज्ञान ही भ्रम का निवर्तक होता है। अतः जगद्भ्रम निवृत्ति के लिये प्रमाणज्ञानत्व ही प्रयोजक है, यह प्रमाणज्ञानत्व ब्रह्मात्म्यैक्य ज्ञानरूपा वृत्तिज्ञान में विद्यमान है। अतः समान विषयक होने पर भी वृत्तिज्ञान से ही जगद्भ्रम की निवृत्ति होती है, स्वरूपज्ञान से नहीं। इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—लोक में यह देखने में आता है कि ज्ञान का विषय बनने वाला शुक्त्यादि पदार्थ ही भ्रम का अधिष्ठान होता है। अधिष्ठान बनने के लिये मेयत्व अर्थात् ज्ञानविषयत्व ही प्रयोजक है, ऐसा क्यों नहीं माना जाता? ऐसा मानने पर अद्वैतमतानुसार ज्ञानाविषय ब्रह्म अधिष्ठान नहीं हो सकेगा। प्रश्न—जड़ पदार्थ ज्ञान विषय होने पर ही अधिष्ठान बन सकता है, किन्तु अजड़ अर्थात् स्वयंप्रकाश पदार्थ ज्ञान का अविषय होने पर भी अधिष्ठान बन सकता है, क्योंकि उसका

चेत्, तुल्यम् । मानस्यापि स्वरूपातिरिक्तस्य जडत्वात्, स्वरसानुप्रवेशिनस्तु तदंशस्य प्रागपि सत्त्वात् ।

किञ्च,

ब्रह्मणो निर्विशेषत्वमिति धर्मोऽस्ति वा न वा ।
द्विधापि सविशेषत्वं तद्योगतदयोगजम् ॥
त्वद्वाक्याद् भ्रान्तिसिद्धं तल्लक्षणावृत्त्यनूदितम् ।
निषेधामोऽभिधाशक्तिर्नास्तीति हि निषिध्यते ॥

प्रकाश होता रहता है । अत एव वह अधिष्ठान हो सकता है । ब्रह्म स्वयंप्रकाश होने से ज्ञानाविषय होने पर भी अधिष्ठान बन सकता है । इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—आपत्ति यह है कि घटादि अज्ञान की निवृत्ति नहीं करते हैं । इसमें यही प्रयोजक है कि घटादि ज्ञानस्वरूप नहीं हैं, उसमें प्रमाणत्व अभाव प्रयोजक नहीं । ब्रह्म स्वयं ज्ञान-स्वरूप होने से संसारभ्रम को बाध सकता है, तदर्थ वृत्तिज्ञान की आवश्यकता नहीं । इस प्रकार यहाँ भी कहा जा सकता है । किंच, अद्वैतियों के मतानुसार वृत्तिज्ञान चित् और अचित् का मिश्रित स्वरूप है, उसमें वृत्ति अचित् है तथा ज्ञान चित् है । इनमें वृत्तिरूप अचिदंश जड़ होने से निवर्तक नहीं हो सकता, ज्ञानरूप चिदंश तो ब्रह्मस्वरूप होने से पहले से ही विद्यमान है, यदि वह निवर्तक हो तो संसार की नित्य निवृत्ति होनी चाहिये ।

'किञ्च, ब्रह्मणः' इत्यादि । किं च, अद्वैती ब्रह्म को निर्विशेष मानते हैं, उनसे यह पूँछना चाहिये कि ब्रह्म में निर्विशेषत्वरूपी धर्म है या नहीं, यदि ब्रह्म में निर्विशेषत्व-रूप धर्म रहेगा तो यह धर्म ही एकविशेष है, इस विशेष से ब्रह्मविशिष्ट रहेगा, इस प्रकार ब्रह्म सविशेष बन जाता है । यदि ब्रह्म में निर्विशेषत्व धर्म न हो तो ब्रह्म सविशेष बन ही जायगा, क्योंकि निर्विशेषत्व और सविशेषत्व में विरोध होने से ब्रह्म निर्विशेष न होने पर सविशेष हो ही जायगा । इस प्रकार ब्रह्म में निर्विशेषत्व हो अथवा न हो, दोनों पक्षों में ब्रह्म सविशेष ही सिद्ध होगा ।

'त्वद्वाक्यात्' इत्यादि । प्रश्न—ब्रह्म निर्विशेष नहीं है, इस प्रकार जो सविशेष-वादी मानते हैं, वह असंगत है, क्योंकि निर्विशेष प्रतीत हुआ या नहीं ? यदि प्रतीत है तो उसका निषेध नहीं हो सकता । यदि प्रतीत नहीं है तो निषेध सर्वथा नहीं हो सकता । क्योंकि निषेधज्ञान प्रतियोगिज्ञान की अपेक्षा रखता है । किंच, निर्विशेष ब्रह्म शब्द वाच्य नहीं है । ऐसी स्थिति में उसका किसी शब्द से अनुवाद करके निषेध करना भी असम्भव है । निर्विशेष का निषेध भी कैसे हो सकता है ? उत्तर—प्रमाविषय पदार्थ का निषेध नहीं होता, यह हमें मान्य है । परन्तु भ्रान्तिविषय पदार्थ का निषेध तो हो सकता है । "ब्रह्म निर्विशेष है" इस प्रकार के अद्वैतियों के वाक्य से जो निर्विशेष ब्रह्म प्रतीत होता है, वह भ्रान्ति सिद्ध है, क्योंकि "ब्रह्म निर्विशेष है" यह ज्ञान भ्रान्ति ही है । इस प्रकार भ्रान्तिसिद्ध निर्विशेष ब्रह्म का निषेध करने में कोई दोष नहीं । किंच, अद्वैतवादी विद्वान्

निर्विशेषा पुरीत्युक्तिर्यथैकत्र न तिष्ठति ।
तथा सर्वप्रयोगश्च विशेषे पर्यवस्यति ॥
विशेषो निर्विशेषश्चेत् सोऽपि कस्यापि वा न वा ।
पूर्वत्र सविशेषत्वमन्यत्र न विशेषता ॥

ब्रह्म निर्विशेषमित्यभिलापमिति चेत्, तर्हि सिद्धं नः समीहितम् । वस्तुतो

यह मानते हैं कि शब्दशक्ति से ब्रह्म का प्रतिपादन नहीं सकता । यही अर्थ "यतो वाचो निवर्तन्ते" इस श्रुतिवचन से विवक्षित है । शब्द लक्षणावृत्ति से ब्रह्म का प्रतिपादन कर सकता है । अद्वैतियों के इस मत के अनुसार "ब्रह्म निर्विशेष है" इन शब्दों से लक्षणा से जो निर्विशेष ब्रह्म बतलाया जाता है, हम उसीका निषेध करते हैं । इस प्रकार मानने में कोई दोष नहीं है ।

'निर्विशेषा पुरी' इत्यादि । लोक में यह जो कहा जाता है कि नगर निर्विशेष है, विशेषरहित है, इस कथन का भावयह नहीं है कि नगर सब तरह के विशेषों से शून्य है, क्योंकि गृह, जनता और पण्यवीथी इत्यादि विशेष हैं ही, किन्तु उस कथन का नूतन समाचार इत्यादि विवक्षित विशेष के निषेध में ही तात्पर्य है । इसी प्रकार शास्त्रों में यदि कहीं ब्रह्म निर्विशेष कहा गया हो तो उस कथन का भी यही भाव है कि अचेतन में विद्यमान विकार तथा चेतन में दीखनेवाले सुख-दुःख और पुण्य-पाप इत्यादि विशेष ब्रह्म में नहीं हैं, ब्रह्म इन विशेषों से रहित है । उस कथन का यह भाव नहीं है कि ब्रह्म सर्वविशेषों से रहित है, क्योंकि ब्रह्म निर्दोषत्व और कल्याणगुण इत्यादि अनन्त विशेषों से सम्पन्न है ।

'विशेषो निर्विशेषः' इत्यादि । प्रश्न—जिस प्रकार नैयायिक विशेष पदार्थ को निर्विशेष मानते हैं, उसी प्रकार ब्रह्म को भी निर्विशेष मानने में क्या आपत्ति है ? इस प्रश्न का उत्तर इस श्लोक में इस प्रकार वर्णित है कि यदि नैयायिक विशेष को निर्विशेष मानते हैं तो उनसे यह पूँछना चाहिये कि वह विशेष किसी में रहता है या नहीं । यदि वह नैयायिकमतानुसार नित्य द्रव्यों में रहता हो तो नित्य-द्रव्य-सम्बन्धरूपी विशेष उसमें सिद्ध होगा ही । यदि वह नित्य द्रव्यों में नहीं रहता तो वह विशेष ही नहीं बन सकता । वह विशेष तभी माना जा सकता है जब वह किसी में रहकर उसे इतर से व्यावृत्त कर दे । यदि किसी में भी नहीं रहेगा तो वह स्वाश्रय में इतर व्यावृत्ति नहीं ला सकता । ऐसी स्थिति में वह विशेष नहीं बन सकता । नैयायिक यह मानते हैं कि विशेष नित्य द्रव्यों में रहता है, तथा नित्य द्रव्यों को दूसरों से व्यावृत्त करा देता है । अतः नैयायिकमतानुसार विशेष में नित्य द्रव्य सम्बंध और व्यावर्तकत्व ऐसे विशेष होते हैं । ऐसी स्थिति में उसे निर्विशेष कहने में यही तात्पर्य है कि वह अपने को दूसरों से व्यावृत्त करा लेने में दूसरे विशेष की अपेक्षा नहीं रखता है । इसी प्रकार चेतनाचेतनगत विशेषों से शून्य होने से ब्रह्म निर्विशेष कहा जाता है ।

अद्वैतवादी विद्वान् यदि यह कहें कि ब्रह्म निर्विशेष है, यह बोलने भर का है, निर्विशेष त्वधर्म के बिना ही निर्विशेष ऐसा ब्रह्म केवल बोला जाता है, तब तो सविशेष ब्रह्मवादी

विशेषप्रतिक्षेपाभावात्, अन्ततश्चाभिलापगोचरत्वस्य विधानात्। वस्तुमात्रस्य तदपि नास्तीति चेन्न,

अवाच्यं वाच्यमिति वा वस्तुनि प्रतिपादिते।
वाच्यमेव भवेद्वस्तु वाच्यावाच्यवचोऽन्वयात्॥

किञ्च,

दृढाध्यक्षादिमानेन जगत्सत्यत्वनिर्णये।
निर्विशेषवचोऽन्यार्थं यूपादित्यैक्यवाक्यवत्॥

हम लोगों का इष्ट सिद्ध हो जाता है, क्योंकि अद्वैतियों के "ब्रह्म निर्विशेष है" इस वाक्य से वास्तव में किसी भी विशेष का प्रतिषेध नहीं होता है। ऐसी स्थिति में हमें कोई आपत्ति नहीं है। किंच, अन्त में अद्वैतियों को ब्रह्म में अभिलापगोचरत्व अर्थात् शब्द व्यवहार विषयत्व ऐसा एकधर्म मानना पड़ेगा, तभी तो यह कहा जा सकता है कि ब्रह्म निर्विशेष ऐसा बोलने भर का है। अद्वैतियों के इस कथन से ब्रह्म में अभिलापगोचरत्व ऐसे धर्म का विधान ही फलित होता है। प्रश्न—किंचिद्धर्म विशिष्ट वस्तु में ही अभिलापगोचरत्व रह सकता है। शुद्ध ब्रह्म में अभिलापगोचरत्व भी नहीं रहता है, इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—यदि शुद्ध ब्रह्म में अभिलापगोचरत्व नहीं होगा तो ब्रह्म अवाच्य सिद्ध होगा। ब्रह्म को अवाच्य मानने पर दोष कहा जाता है कि—

'अवाच्यम्' इत्यादि। चाहे ब्रह्म को अवाच्य कहा जाय अथवा वाच्य कहा जाय, दोनों ही पक्षों में ब्रह्म वाच्य ही सिद्ध होगा, क्योंकि प्रथम पक्ष में ब्रह्म अवाच्य शब्द से दूसरे पक्ष में वाच्य शब्द से कहा जाता है, इस प्रकार शब्द वाच्य होने से ब्रह्म में वाच्यत्व ही सिद्ध होगा।

'किञ्च, दृढाध्यक्ष' इत्यादि। प्रत्यक्ष इत्यादि प्रमाण दृढ़ हैं, निर्दोष हैं, तथा स्वारसिकबाधक ज्ञान से शून्य हैं। इन दृढ़ प्रत्यक्षादि प्रकरणों से जगत् सत्य सिद्ध होता है, इस सत्य जगद्रूपी विशेष से ब्रह्म युक्त ही रहता है। ऐसी स्थिति में ब्रह्म को निर्विशेष मानना प्रत्यक्षादि प्रमाणों से विरुद्ध होने के कारण असंगत है। यदि शास्त्र में कहीं ब्रह्म निर्विशेष कहा गया हो तो उस निर्विशेष शब्द का हेयविशेषशून्य ही अर्थ है, सर्व विशेषशून्य अर्थ नहीं। उसे अर्थ मानने पर प्रत्यक्षादि प्रमाणों से विरोध होगा। यूप और आदित्य में अभेद बतलाने वाला "आदित्यो यूपः" यह वाक्य आदित्य और यूप में भेद का ग्रहण करने वाले प्रत्यक्ष प्रमाण से विरुद्ध होने के कारण ही आदित्य और यूप में साम्य को बतलाने वाला माना जाता है। उसी प्रकार निर्विशेष शब्द का भी प्रत्यक्षाद्यविरुद्ध ही अर्थ करना चाहिये।

प्रत्यक्षादिप्रत्ययो निरालम्बनः प्रत्ययत्वात् स्वाप्नप्रत्ययवत्, प्रपञ्चो मिथ्या दृश्यत्वात्, व्यावर्तमानत्वात्, शुक्तिरूप्यवदित्यादिभिरागममन्तरेणापि जगद्बाध इति चेन्न, निर्विषयासदन्यथाख्यातिसाधने

'प्रत्यक्षादि' इत्यादि। प्रश्न—प्रत्यक्ष इत्यादि ज्ञान निरालम्बन हैं, अर्थात् आलम्बनरहित हैं, क्योंकि ये ज्ञान हैं। जो जो ज्ञान होते हैं, वे निरालम्बन हैं। उदाहरण—स्वप्न में होने वाला ज्ञान निरालम्बन होता है, इसी प्रकार प्रत्यक्षादि ज्ञान भी निरालम्बन ही हैं। प्रत्यक्षादि ज्ञान के निरालम्बन होने पर प्रत्यक्षादि ज्ञानविषय जगत् मिथ्या सिद्ध होता है। किंच, अन्य अनुमानों से भी जगत् का मिथ्यात्व सिद्ध होता है। वे ये हैं—(१) प्रपञ्च मिथ्या है, क्योंकि प्रपञ्च दृश्य है। जिस प्रकार स्वप्न में दिखाई देने वाले पदार्थ मिथ्या होते हैं, उसी प्रकार यह दृश्य प्रपञ्च भी मिथ्या है। (२) प्रपञ्च मिथ्या है, क्योंकि यह प्रपञ्च व्यावर्तमान है, अर्थात् सर्वप्रतीतियों में विषय नहीं होता है। जिस प्रकार घटप्रतीति में पट विषय नहीं होता, तथा घट पटप्रतीति में विषय नहीं होता, इसी प्रकार प्रपञ्चान्तर्गत प्रत्येक पदार्थ अनेक प्रतीतियों में भासित नहीं होते हैं, अत एव व्यावर्तमान है। व्यावर्तमान पदार्थ लोक में मिथ्या देखा गया है। उदाहरण—रज्जु को देख कर एक "यह सर्प है" ऐसा समझता है, दूसरा "यह बाँस है" ऐसा समझता है, तीसरा "यह भूमि का विदलन है" ऐसा समझता है, चौथा "यह जलधारा है" ऐसा समझता है। इन सब प्रतीतियों में "यह यह" ऐसा रज्जु प्रतीत होती है, अत एव रज्जु अनुवर्तमान होने से सत्य है। परन्तु सर्प इत्यादि प्रत्येक प्रतीतियों में नहीं भासते हैं, अत एव व्यावर्तमान होने से वे मिथ्या माने जाते हैं। इसी प्रकार शुक्ति में प्रतीत होने वाला रजत भी मिथ्या है। इस उदाहरण के अनुसार प्रपञ्च व्यावर्तमान होने से मिथ्या सिद्ध होता है। इस प्रकार इन अनुमानों से शास्त्र की सहायता लिये बिना ही जगत् का बाध अर्थात् मिथ्यात्व सिद्ध होता है। इन अनुमानों से जगत् को मिथ्या मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—प्रथमानुमान में ज्ञानों में जो निरालम्बनत्व सिद्ध किया जाता है, यदि वह निरालम्बनत्व निर्विषयख्यातित्व, असत्ख्यातित्व और अन्यथाख्यातित्व रूप होता तो विरोध एवं अपसिद्धान्त इत्यादि दोष उपस्थित होते। ज्ञान को निर्विषयक कहने पर विरोध दोष उपस्थित होता है, क्योंकि सभी ज्ञान सविषय ही होते हैं, किसी न किसी विषय का प्रकाश ज्ञान में होता ही है। किंच, ज्ञान को असत्ख्याति असत् के विषय में होने वाला ज्ञान कहने में विरोध दोष होता है क्योंकि तीनों कालों में न रहने वाला अत्यन्तासत् पदार्थ किसी भी ज्ञान का विषय नहीं हो सकता। किंच, यदि ज्ञान को अन्यथाख्यातिरूप अर्थात् एक वस्तु को दूसरे पदार्थ के रूप में प्रकाशित करने वाला सिद्ध किया जाय, तो इस पक्ष में भी विरोध उपस्थित होगा, क्योंकि ज्ञान में जिस पदार्थ का भान होता है उसी का प्रकाशक ज्ञान होगा है। शुक्ति को देखकर जो "यह रजत है" ऐसा ज्ञान होता है, इस ज्ञान में शुक्ति इदं के रूप में रजत रजत के रूप में भासित होता है, शुक्ति रजत के रूप में नहीं भासित हो सकती, वह वस्तु उसी के रूप में प्रति भासित

विरोधापसिद्धान्तादिदोषात्, अनिर्वाच्यत्वसाधनेऽप्रसिद्धविशेषणत्वस्ववचन-विरोधादिदोषात् । विरुद्धयोः समुच्चयवत् तत्प्रतिक्षेपयोरपि परस्पराभावा-त्मनोः समुच्चयस्य विरुद्धत्वात् ।

सकती है । अतः ज्ञानों को अन्यथाख्यातिरूप मानने पर भी अनुभवविरोधरूप दोष उपस्थित होता है । किंच, इस अनुमान से होने वाले अनुमित्यात्मक ज्ञान में ज्ञानत्व हेतु है, तथा निरा-लम्बनत्व रूप साध्य विषय है, यदि यह अनुमिति भी निरालम्बनत्व हो तो उससे निरालम्बनत्व-रूप साध्य का विषयीकरण नहीं हो सकेगा । ऐसी स्थिति में इस अनुमान से निरालम्बनत्व सिद्ध नहीं हो सकेगा । निरालम्बनत्वरूप साध्य पूर्वपक्षी को अभिमत है, वह सिद्ध नहीं होगा । इस प्रकार स्वाभिमतार्थ विरोध उपस्थित होता है । किंच, यदि इस अनुमिति को निरालम्बनत्व-रूप आलम्बन वाली मानी जाय तो वह सालम्बन बन जायगी, उसमें निरालम्बनरूप साध्य के न रहने पर भी ज्ञानत्वरूप हेतु विद्यमान है । अतः व्यभिचार दोष भी उपस्थित होता है । किंच, तत्त्व मस्यादिवाक्यजन्य ज्ञान को सालम्बन मानना होगा, यदि वह ज्ञान निरालम्बन हो तो वाक्य निरर्थक हो जायगा, तथा ब्रह्मात्म्यैक भी उससे बोधित नहीं हो सकेगा । तादृश वाक्यजन्य ज्ञान में निरालम्बनत्व रूप साध्य के न रहने पर भी ज्ञानत्व हेतु विद्यमान है । इस कारण से भी व्यभिचार दोष उपस्थित होता है । किंच, अद्वैतवादियों के सिद्धान्त में कोई भी ज्ञान निर्विषयकख्याति असत्ख्याति एवं अन्यथाख्यातिरूप नहीं माना जाता है, ऐसी स्थिति में निर्विषयख्यातित्वादि को साधने पर अपसिद्धान्त दोष भी उपस्थित होगा । प्रश्न—प्रत्यक्ष इत्यादि ज्ञानों को निरालम्बन कहने का यही भाव है कि वे ज्ञान अनिर्वचनीयख्याति-रूप हैं, उन ज्ञानों में अनिर्वचनीय अर्थ ही भासते हैं । वे ही अर्थ अनिर्वचनीय माने जाते हैं, जो अर्थ सत् एवं असत् से विलक्षण होने से सत् एवं असत् के रूप में निर्वचन नहीं पा सकते हैं । मिथ्यात्व भी सदसद्विलक्षणत्व रूप अनिर्वचनीत्व ही है । इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है । उत्तर—सदसद्विलक्षण को अनिर्वचनीय शब्दार्थ मान कर ज्ञान को अनिर्वचनीयख्याति सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि जगत् में सदसद्विलक्षण पदार्थ ही सर्वथा अप्रसिद्ध है । पदार्थ सत् अथवा असत् होते हैं, कोई भी पदार्थ सदसद्विलक्षण नहीं होता है । ऐसी स्थिति में ज्ञान को अनिर्वचनीयख्यातिरूप सिद्ध करने पर अनिर्वचनीयरूप विशेषण अप्रसिद्ध होने के कारण अप्रसिद्ध विशेषणत्वरूप दोष उपस्थित होगा । किंच, सदसद्विलक्षण को अनिर्वाच्य शब्दार्थ मानने पर स्ववचन विरोधरूप दोष भी उपस्थित होता है, क्योंकि अनिर्वाच्य शब्द से ही उसका निर्वचन किया जाता है । किंच, सत्व और असत्व ऐसे विरुद्ध धर्मों का एक वस्तु में जैसे समुच्चय नहीं हो सकता है, उसी प्रकार सद्विलक्षणत्व एवं असद्विलक्षणत्व ऐसे विरुद्ध धर्मों का भी एक वस्तु में समुच्चय नहीं हो सकता, क्योंकि सद्विल-क्षणत्व का अभाव ही असद्विलक्षणत्व है, तथा असद्विलक्षणत्व का अभाव ही सद्विलक्षणत्व है । इन परस्पराभावरूपी दोनों धर्मों का एक वस्तु में समुच्चय होना असंभावित है । ये दोनों धर्म परस्पर विरुद्ध हैं, एकत्र नहीं रह सकते ।

तथा—

सदसद्व्यतिरेकेण विधानातन्निषेधनात् ।
सदसद्व्यतिरिक्तस्य सिद्धा सदसदात्मता ॥
एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं न च ते भवेत् ।
सद्विज्ञानेन सदसदन्यविज्ञप्त्यसंभवात् ॥
ऐक्यसाधर्म्यवैधर्म्यभावैः स्यादेकतोऽन्यधीः ।
बाधासिद्ध्यध्याहृतयो लक्षणा च स्युरत्र ते ॥

'सदसद्व्यतिरेकेण' इत्यादि । किंच, अद्वैतवादी जगत् को सदसद्विलक्षण मानते हैं, उनके मतानुसार जगत् में सदसद्विलक्षणत्व प्रामाणिक है । तथा च यह मानना होगा कि सदसद्विलक्षण रूप में जगत् प्रामाणिक है । इससे सदसद्विलक्षणरूप में जगत् की सत्ता सिद्ध होती है इस प्रकार जगत् सत् बन जाता है, तथा "नेह नानास्ति किञ्चन" इत्यादि वचनों से स्वरूपतः जगत् का निषेध होने से जगत् असत् सिद्ध होता है । जो जगत् अद्वैतियों को सदसद्विलक्षणरूप में अभिमत है, उस जगत् में उपर्युक्त प्रकार से सदसद्रूपत्व ही सिद्ध होता है । इससे यही फलित होता है कि जगत् को सदसद्विलक्षण मानना उचित नहीं है ।

'एकविज्ञानेन' इत्यादि । किंच, यदि प्रपञ्च सदसद्विलक्षण एवं मिथ्या होगा तो उपनिषदों में एक ब्रह्म को जानने से सबको जानने की जो बात कही गई है वह सिद्ध नहीं होगी, क्योंकि सद्ब्रह्म को समझ लेने पर सदसद्विलक्षणप्रपञ्च का ज्ञान नहीं हो सकता । इससे भी प्रपञ्च को सदसद्विलक्षण नहीं मानना चाहिये ।

'ऐक्यसाधर्म्य' इत्यादि । एक वस्तु के जान लेनेपर सब कुछ जाना जासकता है । इस प्रकार प्रतिज्ञा करने पर यह प्रश्न उठता है कि क्या एक को जानने पर सब जाना जा सकता है ? इस प्रश्न का उत्तर इस प्रकार देना होगा कि उस एक का सबके साथ ऐक्य है, अथवा साधर्म्य है, अथवा वैधर्म्य है, अतः उस एक को जानने पर सब जाने जाते हैं । परन्तु इस प्रकार अद्वैती नहीं कह सकते हैं, क्योंकि अद्वैती विद्वान् एक ब्रह्म को जान लेने पर ब्रह्म से व्यतिरिक्त अन्य की निवृत्ति मानते हैं, यह नहीं मानते हैं कि ब्रह्म को जानने से वस्तुतः सब जाना जाता है । जब ब्रह्म को जानने पर भी जब सब नहीं जाने जाते हैं, तब सर्वविज्ञान न होने से साध्य का बाध होता है । अद्वैतवादी यह भी नहीं मानते हैं कि प्रपञ्च ब्रह्म से ऐक्य रखता है, अथवा ब्रह्म के समान गुण रखता है, अथवा ब्रह्म के विरुद्ध गुण रखता है । अतः ऐक्य साधर्म्य और वैधर्म्य ये हेतु असिद्ध हो जाते हैं । यदि "सब ज्ञात होता है" इस श्रुति का यह बतलाने में तात्पर्य है कि सबका अधिष्ठान ज्ञान होता है, अथवा सब निवृत्त होता है, तब सर्व शब्द का अधिष्ठान में लक्षणा माननी होगी, अथवा धातु की निवृत्ति में लक्षणा माननी होगी । तथा अधिष्ठान का अध्याहार करना होगा । प्रपञ्च को मिथ्या मानने पर आपके अर्थात् अद्वैती के मत में ये दोष उपस्थित होते हैं ।

किञ्च,

तत्त्वे द्वित्रिचतुष्कोटिव्युदासेन यथायथम् ।
निरुच्यमाने निर्लज्जैरनिर्वाच्यत्वमुच्यते ॥

तथा बाधतद्योग्यत्वादिसाधने चानुपलम्भादिदोषात् । नश्वरत्वादिसाधनं त्विष्टमेव ।

किञ्च,

तत्तत्पक्षादिबुद्धीनां प्रमाणत्वाप्रमात्वयोः ।
बाधासिद्ध्यादयो दोषा विजृम्भन्ते यथायथम् ॥

'किञ्च, तत्त्वे' इत्यादि । सभी वादी विभिन्न प्रकारों से तत्त्व का निर्वचन करते हैं । एक वादी तत्त्व को सत् मानते हैं, दूसरा वादी तत्त्व को असत् मानते हैं । अद्वैतवादी विद्वान् जगत्तत्त्व को सद्विलक्षण एवं असद्विलक्षण मानते हुए सत् और असत् इन दोनों कोटियों से बहिर्भूत मानते हैं, अथवा अद्वैतवादी विद्वान् यह मानते हैं कि जगत् सद्विलक्षण एवं असद्विलक्षण होता हुआ भी सदसत् से विलक्षण है, ऐसा मानते हुए तत्त्व को सत्, असत् और सदसत् इन तीनों कोटियों से बहिर्भूत मानते हैं । माध्यमिक मानते हैं कि जगत् सत् नहीं, असत् नहीं, सदसत् नहीं तथा सदसद्विलक्षण भी नहीं; अतः जगत्तत्व सत्, असत्, सदसत् और सदसद्विलक्षण इन चारों कोटियों से बहिर्भूत है । इस प्रकार दो, तीन और चार कोटियों का खण्डन करके तत्त्व का निर्वचन करने वाले वादिगण यदि तत्त्व को अनिर्वाच्य कहते हैं, तो कहना पड़ता है कि वे निर्लज्ज होकर ही ऐसा कहते हैं ।

'तथा बाध' इत्यादि । यदि अद्वैतवादी विद्वान् बाधितत्व अथवा बाधयोग्य को मिथ्यात्व मानकर इस बाधितत्वरूप अथवा बाधयोग्यत्वरूप मिथ्यात्व को जगत् में उपर्युक्त अनुमानों से सिद्ध करना चाहें, तो बाध दोष उपस्थित होगा, क्योंकि प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सत्यरूप में सिद्ध होने वाले जगत् का बाध हुआ ही नहीं, न होने की सम्भावना है । यदि अद्वैतवादी विद्वान् नश्वरत्व को मिथ्यात्व मानकर इस नश्वरत्वरूप मिथ्यात्व को अनुमानों से सिद्ध करना चाहें तो हमें इष्टापत्ति है, क्योंकि हम जगत् को नश्वर मानते हैं ।

'किञ्च, तत्तत्पक्षादि' इत्यादि । किंच, 'प्रपञ्च मिथ्या है, क्योंकि वह दृश्य है, व्यावर्तमान है" इत्यादि अनुमानों में प्रपञ्च पक्ष है, मिथ्यात्व साध्य है, दृश्यत्व इत्यादि हेतु है । अनुमान में पक्ष, हेतु और साध्य अत्यावश्यक हैं, इनके बिना अनुमान उठ ही नहीं सकता । यहाँ पक्ष, साध्य और हेतु का ग्रहण करने वाली बुद्धियाँ यदि प्रमात्मक हों तो पक्ष ग्राहक प्रमात्मक बुद्धि के अनुसार प्रपञ्च को सत्य मानना होगा । इसमें मिथ्यात्व साधने पर बाध दोष उपस्थित होगा । यदि पक्ष साध्य और हेतु का ग्रहण करने वाली बुद्धियाँ भ्रमात्मक हों तो पक्षादि अप्रामाणिक होंगे, तब आश्रयासिद्धि इत्यादि दोष उपस्थित होंगे ।

तदभ्युपगमे चानुमानस्य निष्प्रयोजनत्वस्ववचनविरोधानुत्थानानि स्युः। किञ्च, समस्तप्रत्यक्षाद्यप्रमाणत्वसिद्धावेतदनुमानोत्थानम्, ततश्च तत्सिद्धिरित्यन्योन्याश्रयणम् । भेदवासनादोषमूलत्वात् प्रत्यक्षमप्रमाणमिति चेन्न; दोषत्वाप्रमाणत्वयोरन्योन्याश्रयणात् । शास्त्रतोऽन्यतरसिद्धौ तत्प्राबल्या-

'तदभ्युपगमे च' इत्यादि। प्रश्न—सबको मिथ्या मानने वाले अद्वैती को बाध असिद्धि इत्यादि इष्ट ही है। ऐसी स्थिति में यदि इष्टापत्ति मान लें तो क्या किया जाय? उत्तर—यदि अद्वैती बाध और असिद्धि इत्यादि दोषों को स्वीकार करते हों तो यह अनुमान प्रयोग निष्प्रयोजन हो जायगा, क्योंकि आश्रयासिद्धि इत्यादि दोषों से दुष्ट हेतु कुछ भी नहीं साध सकता है। किंच, पक्ष में हेतु और साध्य को मिथ्या मानते हुए अद्वैती विद्वान् पक्ष में साध्य और हेतु का सद्भाव कहते हैं, अतः स्ववचनविरोध दोष उपस्थित होता है। इन दूषित हेतुओं से अनुमिति नहीं हो सकती। अतः अनुमिति का अनुत्थानरूपी दोष उपस्थित होता है।

'किञ्च समस्ते' इत्यादि। प्रपञ्च के सत्यत्व को सिद्ध करने वाले प्रत्यक्ष इत्यादि सभी प्रमाण यदि अप्रमाण सिद्ध हों, तभी प्रपञ्चमिथ्यात्वग्राहक ये अनुमान सिर उठा सकते, अन्यथा प्रपञ्चसत्यत्वग्राहक प्रत्यक्षादि प्रमाणों से बाधित होने से ये अनुमान उठ ही नहीं सकते। इन अनुमान प्रमाणों के बल से ही प्रत्यक्षादि प्रमाणों को अप्रमाण सिद्ध करना होगा, तथा च प्रत्यक्षादि प्रमाणों का अप्रामाण्य और इन अनुमानों के उत्थान को लेकर अन्योन्याश्रय दोष उपस्थित होगा। प्रश्न—प्रपञ्चमिथ्यात्वग्राहक इन अनुमानों के बल से यदि प्रपञ्चसत्यत्वग्राहक प्रत्यक्षादि को अप्रमाण सिद्ध करना हो तो अन्योन्याश्रय दोष हो सकता है। परन्तु भेद वासनारूपी दोष से उत्पन्न होने के कारण ही प्रत्यक्षादि अप्रमाण सिद्ध होते हैं, अतः अन्योन्याश्रय दोष नहीं होगा। उत्तर—प्रत्यक्षादि अप्रमाण सिद्ध होने पर ही इनका उत्पादक भेद वासना दोष बन सकती है, भेदवासना दोष सिद्ध होने पर ही उससे उत्पन्न होने वाले प्रत्यक्षादि अप्रमाण होंगे। इस प्रकार भेदवासना का दोषत्व और प्रत्यक्षादि के अप्रमाणत्व को लेकर पुनः अन्योन्याश्रय दोष उपस्थित होगा। प्रश्न—प्रत्यक्षादि का अप्रामाण्य तथा दोषजन्यत्व इन दो अर्थों में एक अर्थ शास्त्र से सिद्ध हो जायगा, अतः उपर्युक्त अन्योन्याश्रय नहीं होगा। उत्तर—तब तो शास्त्रप्राबल्य रूप अर्थ को लेकर चक्रक दोष प्राप्त होगा। यदि बहुत से अर्थ परस्पर में अपेक्षा रक्खें, तो उन्हें चक्रक दोष कहते हैं, वह चक्रक दोष यहाँ इस प्रकार उपस्थित होता है कि यदि शास्त्र का प्राबल्य हो तभी शास्त्र से प्रत्यक्षादि का दोषजन्यत्व एवं अप्रमाणत्व इनमें एक अर्थ सिद्ध होगा, इनमें एक अर्थ सिद्ध होने पर प्रत्यक्षादि से अप्रतिबद्ध होकर प्रपञ्चमिथ्यात्वग्राहक अनुमान प्रवृत्त हो सकता है। अनुमान प्रवृत्त होने पर ही अनुमान से अनुगृहीत होने से श्रुति—जो प्रत्यक्षादि का अप्रामाण्य अथवा दोषजन्यत्व सिद्ध करती है—वह प्रबल सिद्ध होगी। इस प्रकार श्रुतिप्राबल्य प्रत्यक्षादि का अप्रामाण्य और दोषजन्यत्व में एक और अनुमान प्रवृत्ति इन तीनों अर्थों को लेकर

पेक्षया चक्रकापातः श्रुतिप्राबल्याप्रामाण्यदुष्टकारणत्वनिश्चयानुमानप्रवृत्तीनाम् । तत्तत्पदार्थस्वरूपं प्रत्यक्षादिविषयः, धर्मस्तु मिथ्यात्वादिनामकस्तदविरुद्धानुमानविषय इत्यविरोध इति चेन्न, स्वरूपसिद्धेरेव मिथ्यात्वविरोधात् । स्वरूपाविरोधिमिथ्याशब्दपरिभाषितधर्मसाधने चास्माकमनिष्टाभावः ।

किञ्च—

मिथ्यावादिप्रतिज्ञार्थः स्वप्रतिज्ञां स्पृशेन्न वा ।
आद्ये स्वस्यैव विध्वंसो द्वितीये व्यभिचारिता ॥
मिथ्यात्वस्य तु मिथ्यात्वे मिथ्यात्वं बाधितं भवेत् ।
सत्यत्वस्य तु सत्यत्वे सत्यत्वं स्थापितं भवेत् ॥

चक्रक दोष उपस्थित होगा, क्योंकि ये तीनों अर्थ परस्परापेक्षा रखते हैं। प्रश्न—प्रत्यक्षादि प्रमाणों से प्रपञ्चमिथ्यात्वग्राहक अनुमान का कोई विरोध नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्षादि प्रमाण उन-उन पदार्थों के स्वरूपमात्र का ग्रहण करते हैं, तत्तत्पदार्थ स्वरूप से विरोध न रखने वाला मिथ्यात्व नामक धर्म उन प्रत्यक्षादि प्रमाणों से अविरुद्ध अनुमान प्रमाण का विषय है, अत: प्रत्यक्ष और अनुमान में विरोध नहीं है। ऐसा क्यों न माना जाय ? उत्तर—प्रत्यक्षादि प्रमाणों से जो पदार्थों का स्वरूप सिद्ध होता है, वह स्वरूपसिद्धि ही मिथ्यात्व से विरोध रखती है। स्वरूपसिद्धि का अर्थ है स्वरूप की प्रामाणिकता। मिथ्यात्व का अर्थ है वस्तुस्वरूप की अप्रामाणिकता। मिथ्यात्व प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध होने वाले वस्तुस्वरूप से अविरुद्ध नहीं हो सकता। स्वरूप से विरोध न रखने वाले किसी धर्म का मिथ्याशब्द वाचक है, इस प्रकार संकेत करके उस स्वरूपाविरोधी संकेतित धर्म को मिथ्याशब्द से साधा जाय तो जगत्सत्यत्ववादी हम लोगों को कोई आपत्ति नहीं है।

'किञ्च मिथ्यावादि' इत्यादि। ब्रह्मव्यतिरिक्त मिथ्यात्ववादी यह जो प्रतिज्ञा करते हैं कि ब्रह्मव्यतिरिक्त सब मिथ्या है, इस प्रतिज्ञा से सिद्ध होने वाला मिथ्यात्व रूप अर्थ उपर्युक्त प्रतिज्ञा का स्पर्श करता है या नहीं, यदि स्पर्श करता है तो मिथ्यात्व भी मिथ्या सिद्ध होता है। यदि स्पर्श नहीं करता तो मिथ्यात्व भी मिथ्या सिद्ध नहीं होता है। यदि मिथ्यात्व में मिथ्यात्व अद्वैतियों का इष्ट हो तो प्रपञ्चमिथ्यात्व नहीं सिद्ध होगा, क्योंकि प्रपञ्च में मिथ्यात्व मिथ्या है। यदि मिथ्यात्व में मिथ्यात्व नहीं हो तो प्रपञ्चमिथ्यात्व में मिथ्यात्वरूप साध्य न होने से तथा दृश्यत्व और व्यावर्तमानत्व इत्यादि हेतु विद्यमान होने से व्यभिचार होगा।

'मिथ्यात्वस्य तु मिथ्यात्वे' इत्यादि। प्रश्न—जिस प्रकार मिथ्यात्व में मिथ्यात्व है या नहीं, इस प्रकार विकल्प करके मिथ्यात्व का खण्डन किया जाता है, उसी प्रकार सत्यत्व में सत्यत्व है या नहीं इस प्रकार विकल्प करके सत्यत्व का भी खण्डन किया जा सकता है। अतः उपर्युक्त मिथ्यात्वखण्डनयुक्ति समीचीन नहीं है। उत्तर—मिथ्यात्व का मिथ्यात्व और

यदि प्रपञ्चमिथ्यात्वं सद्‌ब्रह्मैवेति सद्भवेत् ।
प्रपञ्चश्च तथैवेति स सत्यो न कथं भवेत् ॥
जडत्वात्स न तच्चेत् तन्मिथ्यात्वं च न तद्भवेत् ।
तत्त्वेनैव तदन्यत्वान्न तत्सत्यं च ते भवेत् ॥
सदसद्भिन्नता चापि विरोधात् सदसत्त्ववत् ।
परस्परमतिस्तस्य बाधिकेति निरूप्यताम् ॥

किञ्च, प्रपञ्चतद्बाधकप्रत्ययाभ्यामुपहितानुपहितवेषेण ब्रह्मणोऽपि

सत्यत्व के सत्यत्व में महान् अन्तर है। वह यह कि मिथ्यात्व का मिथ्यात्व होने पर प्रथम मिथ्यात्व खण्डित हो जाता है और सत्यत्व का सत्यत्व होने पर प्रथम सत्यत्व की स्थापना होती है। दोनों को समान नहीं माना जा सकता।

'यदि प्रपञ्च' इत्यादि। प्रश्न—प्रपञ्चमिथ्यात्व वस्तु क्या है। वह सद्‌ब्रह्म ही है। प्रपञ्चमिथ्यात्व सद्‌ब्रह्मस्वरूप होने से वह सत् अर्थात् सत्य है, उसे मिथ्या मानना अनुचित है। यदि ऐसा अद्वैती मानते हैं तो इसमें क्या आपत्ति है? उत्तर—प्रपञ्च भी "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" इत्यादि श्रुतिवचनों के अनुसार सद्‌ब्रह्म सिद्ध होता है, ऐसी स्थिति में अद्वैती विद्वान् प्रपञ्च को भी सत्य क्यों नहीं मानते हैं? उनके मतानुसार प्रपञ्च भी सत्य क्यों नहीं होगा? इस युक्ति के अनुसार प्रपञ्च भी सत्य हो जायगा।

'जडत्वात्' इत्यादि। यदि अद्वैती विद्वान् यह कहें कि प्रपञ्च जड होने से ब्रह्मस्वरूप नहीं हो सकता है तो "सर्वंखल्विदं ब्रह्म" इत्यादि वचनों का अर्थान्तर में तात्पर्य है, तब तो यह भी कहा जा सकता है मिथ्यात्व भी जड़ होने से ब्रह्म से भिन्न ही है, अतः वह भी ब्रह्म स्वरूप नहीं हो सकता। ब्रह्म भिन्न होने से प्रपञ्चमिथ्यात्व अद्वैतियों के मतानुसार सत्य नहीं हो सकता।

'सदसद्भिन्नता' इत्यादि। प्रश्न—सदसद्विलक्षणत्व को मिथ्यात्व मानकर उसको प्रपञ्च में साधने में क्या आपत्ति है? उत्तर—प्रपञ्च में सदसद्विलक्षणत्व सिद्ध नहीं किया जा सकता। जिस प्रकार सत्व और असत्व परस्पर विरुद्ध होने से प्रपञ्च में सदसत्व नहीं माना जा सकता, उसी प्रकार सद्विलक्षणत्व और असद्विलक्षणत्व परस्पर विरुद्ध प्रपञ्च में सदसद्विलक्षणत्व भी नहीं माना जा सकता। जिस प्रकार सत्त्वबुद्धि असत्त्व का होने से बाधक है। तथा असत्त्व बुद्धि सत्त्व का बाधक है, उसी प्रकार सद्विलक्षणत्व बुद्धि असद्विलक्षण का बाधक है, क्योंकि सद्विलक्षण बुद्धि से असत्त्व सिद्ध होता है, तथा असद्विलक्षणत्व बुद्धि सद्विलक्षणत्व का बाधक हैं, क्योंकि उससे सत्त्व सिद्ध होता है। अतः सदसद्विलक्षणत्व परस्पर विरुद्ध होने से प्रपञ्च में नहीं माना जा सकता। इस प्रकार का उत्तर यहाँ देना चाहिये।

'किञ्च, प्रपञ्च' इत्यादि। किंच, अद्वैती यह मानते है, कि प्रपञ्च प्रतीति में प्रपञ्चोपहित ब्रह्म भासता है, तथा "तत्त्वमसि" इत्यादि वाक्यजन्यज्ञान में अनुपहित शुद्ध

दृश्यत्वादनैकान्त्यम्, ब्रह्ममिथ्यात्वं वा स्यात् ।

अनुभूतिरवेद्या, अनुभूतित्वादिति चेन्न ;

अनुभूतिरवेद्येति वचनं बोधकं न वा ।
आद्ये तेनैव वेद्यं नो चेत् किं क्व विधीयते ॥

ब्रह्मणश्चात्यन्तावेद्यत्वे "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा", "ब्रह्मविदाप्नोति परम्", "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः" इत्यादिव्याकोपश्च । उपदेशश्च निष्प्रयोजनः ।

ब्रह्म भासता है । अद्वैतियों के इस मत के अनुसार ब्रह्म में दृश्यत्व सिद्ध होता है । ब्रह्म में मिथ्यात्व रूप साध्य न होने से तथा दृश्यत्व रूप हेतु होने से व्यभिचार दोष उपस्थित होता है, यदि ब्रह्म में मिथ्यात्व को मान कर व्यभिचार दोष को अद्वैती दूर करना चाहें तो ब्रह्म में मिथ्यात्व मानना होगा, ब्रह्म सत्य नहीं माना जा सकता । इस प्रकार व्यभिचारी और ब्रह्ममिथ्यात्व में कोई एक दोष अवश्य उपस्थित होता है ।

'अनुभूतिः' इत्यादि । प्रश्न—उपर्युक्त दोष को दूर करने के लिये यह माना जा सकता है कि ब्रह्म दृश्य नहीं है । ब्रह्म में दृश्यत्वाभाव अर्थात् वेद्यत्वाभाव को सिद्ध करने वाला अनुमान प्रमाण भी विद्यमान है । यह यह है कि अनुभूति अवेद्य है, क्योंकि अनुभूति वह है जो घटादि पदार्थ अर्थात् वेद्य ज्ञान का विषय हैं, अतः वे सब अनुभूति से भिन्न हैं । इस प्रकार व्यतिरेक व्याप्ति होने से अनुभूतित्वहेतु से अनुभूति में अवेद्यत्व सिद्ध होता है । अनुभूति के अवेद्य सिद्ध होने पर यह मानना पड़ता है कि उसमें दृश्यत्व हेतु नहीं है, अत एव व्यभिचार दोष भी नहीं है, इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है । उत्तर इस प्रकार नहीं माना जा सकता है, कारण यह है कि —

'अनुभूतिरवेद्येति' अनुभूति अवेद्य है यह वचन बोधक है या नहीं ? यदि बोधक है तो यह मानना पड़ेगा कि इस वाक्य से अवेद्यत्वप्रकारक अनुभूतिविशेष्यक ज्ञान उत्पन्न होता है । ऐसा ज्ञान उत्पन्न होता त उस ज्ञान का विषय अनुभूति होगी, तथा अनुभूति में वेद्यत्व फलित होगा, यदि वह वाक्य बोधक न हो तो अनुभूति में अवेद्यत्व का विधान कैसे किया जा सकता है । बोधक होने पर ही तो अनुभूति में अवेद्यत्व का विधान संपन्न होगा । बो क न होने पर इस वाक्य से किसमें किसका विधान संपन्न हो सकता है ।

'ब्रह्मणश्च' इत्यादि । यदि ब्रह्म सर्वथा अवेद्य हो, अर्थात् ज्ञानाविषय हो तो "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा", "ब्रह्मविदाप्नोति परम्", "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः" इत्यादि श्रुतिवचन और ब्रह्मसूत्र बाधित हो जायेंगे । पर ब्रह्म के विषय में उपदेश देना भी निरर्थक होगा, उपदेश देने पर भी श्रोता अज्ञेय ब्रह्म को समझ ही नहीं सकता । किंच, उपदेश देने वाले को यदि अद्वैतनिश्चय हो तो वह अवश्य यह समझता ही होगा कि श्रोता पुरुष और वक्ता एक ही है, श्रोता हमसे भिन्न नहीं है, ऐसा जानने वाला वक्ता गुरु किसको उपदेश दे । दूसरे को उपदेश देना चाहिये । दूसरा तो कोई है ही नहीं । ऐसी

उपदेष्टुश्चाद्वैतनिश्चयानिश्चययोः कस्मै किमुपदेश्यम् ? नह्युन्मत्ता मिथ्यात्वेन निर्णीतेभ्यः प्रतिबिम्बादिभ्य उपदिशन्ति। व्यावृत्त्यनुवृत्तिमात्रं तु न मिथ्यात्वादि प्रयोजकम्। तथाहि—

व्यावृत्तेऽपि च सत्यत्वं रज्जुवंशादिके स्फुटम्।
तत्रैव चानुवृत्तस्य मिथ्यात्वमपि भोगिनः॥

स्थिति में श्रोता को अपने से अभिन्न समझने वाला वक्ता भिन्न श्रोता न होने से किसको उपदेश दे, किसी को भी उपदेश नहीं दे सकता है। यदि उपदेश देने वाले वक्ता को अद्वैत निश्चय न हो तो वह क्या उपदेश देगा, उपदेश अद्वैत का देना चाहिये। उसका अद्वैत में निश्चयात्मक ज्ञान है ही नहीं, ऐसी स्थिति में वह क्या उपदेश दे सकता है। यदि कहा जाय कि प्रतिबिम्ब के समान दिखाई देने वाले श्रोताओं को वह उपदेश देता है तो यह भी समीचीन नहीं है, क्योंकि प्रतिबिम्ब मिथ्या होता है, प्रतिबिम्बरूप श्रोता भी मिथ्या होंगे, उनको उपदेश देना असंभावित है, क्योंकि कोई उन्मत्त भिन्न पुरुष अपने प्रतिबिम्ब इत्यादि के प्रति जो मिथ्यात्वेन निर्णीत हैं—उपदेश नहीं देते हैं। इस प्रकार अद्वैत सिद्धान्त में उपदेशानुपपत्ति दोष स्थान पाता है।

'व्यावृत्त्यनुवृत्तिमात्रम्' इत्यादि। अद्वैतियों ने जिस दृश्यत्वहेतु से प्रपञ्चमिथ्या सिद्ध करना चाहा है वह दृश्यत्व हेतु इस प्रकार खण्डित हो गया है। आगे व्यावर्तमानत्व हेतु का खण्डन किया जाता है। अद्वैती विद्वान् यह मानते हैं कि घट इत्यादि पदार्थ मिथ्या हैं। क्योंकि ये सभी ज्ञान में नहीं भासते हैं, तथा सभी देशों में नहीं रहते, अतः ये व्यावर्तमान हैं, व्यावर्तमान होने से ही मिथ्या हैं। इस प्रकार सत् अनुवर्तमान होने से सत्य है, वह सभी ज्ञानों में "घट सत् है, पट सत् है" इत्यादि रूप से प्रतीत होने से तथा सभी देशों में विद्यमान होने से भी अनुवर्तमान है। अनुवर्तमान होने से ही सत् सत्य है। इस प्रकार अद्वैती विद्वान् व्यावर्तमान होने से घटादि प्रपञ्च का मिथ्यात्व तथा अनुवर्तमान होने से सद्ब्रह्म का सत्यत्व साधते हैं। उसका खण्डन किया जाता है। केवल व्यावर्तमानत्व मात्र से मिथ्यात्व सिद्ध नहीं किया जाता है, क्योंकि वह मिथ्यात्व में प्रयोजक नहीं हैं तथा अनुवर्तमानत्व हेतु से सत्यत्व भी सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि वह सत्यत्व में प्रयोजक नहीं है।

'व्यावृत्तेऽपि च' इत्यादि। कोई रज्जु को देखकर भ्रम से "यह सर्प है" ऐसा समझता है, दूसरा वंशदंड को देखकर "यह सर्प है" ऐसा समझता है। तीसरा जल धारा को देखकर "यह सर्प है" समझता है। इनमें एक एक ज्ञान में ही रज्जु और वंश इत्यादि भासते हैं, सभी ज्ञानों में ये नहीं भासते हैं, अत एव रज्जु आदि व्यावर्तमान हैं। व्यावर्तमान होने पर भी वे मिथ्या नहीं किन्तु सत्य ही हैं। तथा इन सब प्रतीतियों में सर्प भासता है, अतएव अनुवर्तमान है, अनुवर्तमान होने पर भी वह सत्य नहीं, किन्तु मिथ्या ही है। इससे यही सिद्ध होता है कि केवल व्यावृत्ति एवं अनुवृत्ति से मिथ्यात्व और सत्यत्व सिद्ध नहीं हो सकता।

व्यावृत्तिमात्राद्यदि तत् सतोप्येऽतत् प्रसज्यते ।
सत्त्वं घटस्येहेदानीं नास्तीत्यादिनिरूपणात् ॥
तच्चेत्तद्देशकालादौ नापोढं तत्समं घटे ।
सदेत्र घटदेशश्चेन्नान्यथैवोपलम्भनात् ॥
सत्सदित्यनुवृत्त्या चेत् सतः सत्यत्वमिष्यते ।
भिन्ननास्त्यनुवृत्त्यादेर्भेदनास्त्योश्च सत्यता ॥
देशकालादिभेदेन नास्तिता सर्वगामिनी ।

'व्यावृत्तिमात्रात्' इति। किंच, यदि केवल व्यावृत्ति से ही मिथ्यात्व सिद्ध किया जाय तो सत् को भी मिथ्या मानना होगा, क्योंकि "यहाँ इस समय घट का सत्त्व नहीं है" इत्यादि प्रतीति से सत् भी व्यावर्तमान सिद्ध होता है।

'तच्चेत्' इत्यादि। प्रश्न—जिस देश तथा जिस काल में जिस वस्तु का सद्भाव विदित होता है, यदि उसी देश एवं उसी काल में "वह वस्तु है नहीं" ऐसा उसका अभाव विदित हो तो वह वस्तु व्यावर्तमान माना जायगा, व्यावर्तमानत्व से उस वस्तु का मिथ्यात्व भी माना जायगा। सत्ता का जिस देश एवं जिस काल में सद्भाव विदित होता है, उस काल एवं उस देश में उसका असद्भाव विदित नहीं होता है, किन्तु देशान्तर एवं कालान्तर में ही उसका असद्भाव विदित होता है, अत एव सत्ता व्यावर्तमान नहीं मानी जा सकती तथा उसका मिथ्यात्व भी नहीं होगा। ऐसी स्थिति में वह मिथ्या कैसे मानी जा सकती है? उत्तर—यदि ऐसी बात है, तो घटादि में भी मिथ्यात्व सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि उसमें भी उपर्युक्त व्यावर्तमानत्व है नहीं, कारण जिस देश एवं जिस काल में घटादि सत् प्रतीत होते हैं, उनके विषय में यह प्रतीति नहीं होती है कि उस देश एवं उस देश में घटादि हैं नहीं, किंतु यही प्रतीति होती है कि देशान्तर एवं कालान्तर में घटादि है नहीं, अतः घटादि में भी व्यावर्तमानत्व नहीं है, अत एव वे भी मिथ्या नहीं हो सकते हैं। प्रश्न—सत् ही देश है, सद्रूप देश में घट आदि का सद्भाव प्रतीत होता है, तथा घट का अभाव प्रतीत होता है, अतः घटादि का मिथ्यात्व मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—भूतल में घट है, चत्वर में घट है, इत्यादि प्रतीतियों से भूतलादि ही घट का देश सिद्ध होता है, सत् घट का देश नहीं हो सकता, क्योंकि सत् में घट है, ऐसी प्रतीति किसी को भी नहीं होती।

'सत्सत्' इत्यादि। "घट सत् है, पट सत् है" इत्यादि प्रतीतियों में सत् का भान होने से सत् को अनुवर्तमान मानकर यदि उसको सत्य सिद्ध किया जाय तो "घट भिन्न है, पट भिन्न है" तथा "घट नहीं है, पट नहीं है" इत्यादि प्रतीतियों में भेद एवं नास्तित्व का भान होने से भेद और नास्तित्व में भी अनुवृत्ति सिद्ध होती है, इस अनुवृत्ति से भेद और नास्तित्व भी सत्य सिद्ध होगा।

'देशकालादि' इति। विभिन्न देश काल इत्यादि को लेकर सभी वस्तुओं में

भिन्नता च मिथोऽपेक्षा न क्वचिद्विनिवर्तते ॥
शब्दमात्रानुवृत्तिश्चेत् तत्रापि च तथैव नः ।
तत्तत्प्रमाणयोग्यत्वमात्रं सत्तेति मन्महे ॥
अनुवृत्तधिया सत्ता सर्वभावानुयायिनी ।
यद्यपीष्टा तथाप्येषा तद्धर्मत्वेन सिध्यति ॥
अतः प्रतिपन्नदेशकालादौ निवृत्तं मिथ्या, नान्यत् । अन्यत्

नास्तित्व कहा जा सकता है, यहाँ तक कि जो प्रमेयत्व इत्यादि केवलान्वयी अर्थात् सर्वत्र विद्यमान माने जाते हैं, उनका भी नास्तित्व इस प्रकार कहा जा सकता है कि प्रमेयत्व संयोग संबन्ध से नहीं रहता। ऐसी स्थिति में सर्वत्र कहा जाने वाला नास्तित्व भी अनुवर्तमान होगा। किंच, दोनों वस्तुओं में भेद माना जाता है, यह भेद भी सर्वत्र विद्यमान है, क्योंकि प्रत्येक पदार्थ में स्वेतर पदार्थों से भेद है ही। अतः भेद भी अनुवर्तमान होने से सत्य होगा।

'शब्दमात्र' इत्यादि। प्रश्न— "घट भिन्न है, पट भिन्न है; घट असत् है, पट असत् है" इत्यादि प्रतीतियों में भिन्न असत् इत्यादि शब्द मात्र की अनुवृति है अर्थ की अनुवृत्ति नहीं अतः भेद एवं असत् का सत्यत्व सिद्ध नहीं होगा। ऐसे मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर— यदि ऐसी बात है, तो यह भी माना जा सकता है कि "घट सत् है, पट सत् है" इत्यादि प्रतीतियों में भी शब्द मात्र की ही अनुवृत्ति है, सद्रूप अर्थ की अनुवृत्ति नहीं है, है, अतः सत् का भी सत्यत्व सिद्ध नहीं होगा। प्रश्न—अनुवृत्त अर्थ न होने पर "सत् सत्" ऐसा अनुवृत्त व्यवहार नहीं हो सकेगा, अनुगत व्यवहार के कारण ही यह मानना पड़ता है कि सर्वत्र विद्यमान ब्रह्म ही सच्छब्दार्थ है, सत्ताजाति सच्छब्दार्थ नहीं है, क्योंकि सत्ताजाति में कोई प्रमाण नहीं है, सर्वप्रयोगानुवृत्त सच्छब्द का अर्थ ब्रह्म है, अतः अनुवृत्ति के कारण ब्रह्म सत्य सिद्ध होता है। ऐसा मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—सच्छब्दार्थ ब्रह्म नहीं है, किन्तु तत्तपदार्थों में जो प्रमाणयोग्यत्व है, वही सत्ता है, उसके कारण ही सब पदार्थ सत् कहलाते हैं। "घट सत्, पट सत्" इत्यादि प्रतीतियों में सद्रूप में ब्रह्म की प्रतीति नहीं है, अतः ब्रह्म में अनुवर्तमानत्व सिद्ध नहीं हो सकता, न उससे ब्रह्म का सत्यत्व सिद्ध किया जा सकता।

'अनुवृत्तधिया' इत्यादि। अनुवृत्त व्यवहार के लिये अनुगत प्रवृत्ति निमित्त होना चाहिये। यदि ऐसा निर्बन्ध हो तो भी "घट सत् है, पट सत्" ऐसे अनुगत व्यवहार के लिये जिस अनुगत सत्ता को मानना पड़ता है, वह घट पटादि के धर्मरूप में ही सिद्ध होगी, घटादि के अधिष्ठान रूप में सिद्ध नहीं होगी।

'अतः प्रतिपन्न' इत्यादि। वास्तव में वही पदार्थ मिथ्या होता है जो जिस देश और काल आदि उपाधि में प्रतीत हुआ यदि वही उसी देश काल आदि उपाधि में उत्तर काल में बाधित होता हो तो वह पदार्थ मिथ्या माना जाता है, क्योंकि पूर्वज्ञान देश

सदिति तत्त्वम् ।

प्रत्यनुमानञ्च—

भानासद्व्यतिरेकाद्यैर्विमतं सत्यमात्मवत् ।
विमतः प्रत्ययः सम्यग् ज्ञानाबाधात् स्वतन्त्रवत् ॥ इत्यादि ।

अत्रान्तिमयुगवेदान्तिनामभिजन्मरहस्यं प्रकाशयामः ।

सांख्यसौगतचार्वाकसङ्कराच्छङ्करोदयः ।
दूषणान्यपि तान्यत्र पुनस्तदधिकानि च ॥

तदेवं सिद्धं न च ब्रह्म बंभ्रमीतीति ।

कालाद्युपाधि में बाधित न हो, जिस उपाधि में ही निवृत्त हो जाता है। जो अर्थ उन देश कालाद्युपाधि में पहले प्रतीत होता था, वह सत्य है। यही सत्य और मिथ्या का तत्त्व है। जगत् जिस देश कालाद्युपाधि में प्रतीत होता है, उसमें बाधित न होने से सत्य ही है। किञ्च, जगत्सत्यत्वसाधक प्रत्यनुमान भी विद्यमान हैं।

'भान' इत्यादि। विवादास्पद प्रपञ्च सत्य है, क्योंकि यह भासमान है, तथा असत् से भिन्न है इत्यादि। जिस प्रकार आत्मा भासमान एवं असत् से भिन्न होने से सत्य है, उसी प्रकार प्रपञ्च भी भासमान एवं असत् से भिन्न होने से सत्य है। प्रपञ्च को अद्वैती असद्विलक्षण मानते हैं। अतः असद्भिन्नत्व हेतु अद्वैतियों को भी मान्य है। इस प्रकार के अनुमानों से जगत् सत्य सिद्ध होता है। किंच, विवादास्पद जगद्विषयक प्रतीति समीचीन है अर्थात् वह सत् आलम्बन को लेकर होती है, क्योंकि अबाधित है, जिस प्रकार आत्मविषयक प्रतीति अबाधित होने से सत् आलम्बन वाली है। उसी प्रकार जगत्प्रतीति भी अबाधित होने से सदालम्बन वाली है। इससे जगत् का सत्यत्व सिद्ध है। ऐसे ऐसे अनुमानों से जगत् का सत्यत्व सिद्ध होता है।

'अत्रान्तिम' इत्यादि। यहाँ पर कलियुग वेदान्ती अद्वैतियों के अभिजन्म रहस्य को, अर्थात् किस कुल में उनका जन्म हुआ है, इस अर्थ को हम प्रकाशित करते हैं।

'सांख्य' इत्यादि। सांख्य, बौद्ध और चार्वाक के संकर से शंकर का उदय हुआ है, उनके मतों में दिये जाने वाले दोष इनके मत में भी संगत होते हैं। किंच, उनसे अधिक दोष भी हैं। भाव यह है कि सांख्य यह मानते हैं कि चित् की छाया अहंकार में पड़ना तथा अहंकार की छाया चित् में पड़ना एवं चित् का सम्पर्क होना इत्यादि कारण से आत्मा में ज्ञातृत्व हुआ करता है। वास्तव में आत्मा में कर्तृत्व और भोक्तृत्व नहीं है। बौद्ध जगत् को मिथ्या मानते हैं। चार्वाक अहमर्थ का विनाश मानते हैं इन सब अर्थों को शंकराचार्य भी मानते हैं। इससे कहा जाता है कि इन तीनों के संकर से शंकर का उदय हुआ है। इस विस्तृत विवेचन से यह सिद्ध होता है कि ब्रह्म अविद्या में फँस कर भ्रान्त होता हो, ऐसी बात नहीं है।

(शङ्करादिपक्षत्रयेऽपि ब्रह्मण उपादानत्वानुपपत्तिनिरूपणम्)

न च तत् स्वरूपेण जगदुपादानम्; निर्विकारत्वनिर्दोषत्वादि-विरोधात् । नापि शक्त्युपधानेन; शक्तेरभिन्नत्वे स्वरूपानतिरेकात्, भिन्नत्वेऽस्मन्मतापातात्, भिन्नाभिन्नत्वेऽभिन्नत्वाकारेणविकारादिदोष प्रसङ्गात् । एतेन स्वतः सर्वेषां भिन्नाभिन्नत्वमपि निरस्तम् । व्यावृत्तमेव[१] दूषितम् ।

(शंकर इत्यादि तीनों मतों में ब्रह्म का उपादानत्व अनुपपन्न है)

'न च तत्' इत्यादि । ब्रह्म स्वरूपतः निर्विकार एवं निर्दोष होने पर भी सूक्ष्म चिदचिद्विशिष्टरूप से जगत् का उपादान का कारण बनता है । यह सैद्धान्तिक पक्ष है । ब्रह्म स्वरूपतः जगत् का उपादान कारण नहीं हो सकता । क्योंकि यदि वह स्वरूप से जगत् का उपादान हो तो वह विकार एवं दोषों से युक्त हो जायगा । श्रुति प्रमाण से ब्रह्म में निर्विकारत्व और निर्दोषत्व इत्यादि स्वभाव सिद्ध होते हैं, उनसे विरोध उपस्थित होता है । यहाँ पर अद्वैती विद्वान् यह कहते हैं कि अविद्यारूप शक्ति से विशिष्ट ब्रह्म जगत् का उपादान है । भास्कराचार्य यह कहते हैं कि उपाधिरूप शक्ति से विशिष्ट ब्रह्म जगत् का उपादान है । यादवप्रकाशाचार्य यह कहते हैं कि ब्रह्म, चित् अचित् और ईश्वर इन तीन अंश रूपी शक्तियों से विशिष्ट रहता है । चिदचिदीश्वरांशत्रयशक्तिविशिष्ट सद्ब्रह्म जगत् का उपादान है । वह उसी प्रकार विविध विचित्र जगद्रूप में परिणत होता है, जिस प्रकार समुद्र फेन बुद्बुद और तरङ्ग आदि के रूप में परिणत होता है । ये तीनों वेदान्ती अपने अपने अभिमत शक्ति से उपहित ब्रह्म को जगत् का उपादान मानते हैं । इनका मत समीचीन नहीं, क्योंकि यदि वह शक्ति ब्रह्म से अभिन्न होती तो ब्रह्मस्वरूप से अतिरिक्त नहीं मानी जा सकती तब ब्रह्मस्वरूप को ही जगत् का उपादान मानना होगा । वह पक्ष खण्डित हो गया है । यदि वह शक्ति ब्रह्म से भिन्न होगी, तो हमारे मत को मानना पड़ेगा । यही तो हमारा मत है कि प्रकृतिरूप शक्ति से उपहित ब्रह्म जगत् का उपादान है । हमारे मत से उनके मत में अन्तर नहीं होगा । यदि वह शक्ति ब्रह्म स्वरूप से भिन्नाभिन्न अर्थात् भिन्न एवं अभिन्न माना जाय तो अभिन्नत्व आकार को लेकर ब्रह्म में विकार इत्यादि दोष आ जायेंगे । किञ्च, भिन्नत्व एवं अभिन्नत्व परस्पर विरुद्ध धर्म है, ये दोनों एक साथ नहीं रह सकते हैं । यादवप्रकाशाचार्य यह मानते हैं कि सब पदार्थ स्वरूपतः भिन्न एवं अभिन्न होते हैं, उनमें भेदाभेद स्वाभाविक है । उनका यह मत समीचीन नहीं, क्योंकि परस्पर विरुद्ध भेद एवं अभेद एक में नहीं रह सकते । किञ्च, यादवप्रकाशाचार्य यह जो मानते हैं कि ब्रह्म अंशी है, चित्, अचित् और ईश्वर उसका अंश है । अंशी ब्रह्म अंश ईश्वर से भिन्न है, वह अंश ब्रह्म ही जगत् का उपादान कारण है । उनका यह मत भी समीचीन नहीं है, क्योंकि ईश्वर ही ब्रह्म है, ब्रह्म ईश्वर से भिन्न नहीं है । किंच, अंशी ब्रह्म यदि जगत् का उपादान कारण है, तो उसमें विकार आदि दोष उपस्थित होंगे । पहले ईश्वर को ब्रह्म सिद्ध किया गया है, उससे[१] भी यह मत खण्डित हो जाता है ।

१. यहाँ पर कई कोशों में "सन्मात्रस्यांशिनो ब्रह्मत्वमपि निर्विकारत्व निर्दोषत्वादि विरोधात् पूर्वमेव दूषितम्" । ऐसा पाठ है ।

(शङ्करादिपक्षत्रयेऽपि जगद्ब्रह्मणोः सामानाधिकरण्यानुपपत्तिनिरूपणम्)

शङ्करादिपक्षत्रयेऽपि चिदचित्प्रपञ्चब्रह्मणां बहुविधसामानाधिकरण्यवैरूप्येण लक्षणादिभिश्च महान् क्लेशः ।

निर्भेदे सति दौष्कर्याद्विधाय जगदात्मताम् ।
तत्रैव तन्निषेधोऽयमिति बालिशभाषितम् ॥

(इन वेदान्तियों के मतों में जगद्ब्रह्म सामानाधिकरण्य अनुपपन्न है)

'शङ्करादि' इत्यादि । शास्त्रों में चेतनप्रपञ्च अचेतनप्रपञ्च एवं ब्रह्म के विषय में नाना प्रकार से अभेद निर्देश विद्यमान है । श्रीशंकाचरार्यमत श्रीभास्कराचार्यमत एवं श्रीयादवप्रकाशाचार्यमत इन तीनों मतों में इन अभेद निर्देशों का निर्वाह करने में महान् क्लेश होता है, इनका एक रूप से निर्वाह नहीं होता, किंतु निर्वाह में वैरूप्य होता है, तथा लक्षणा और अध्याहार आदि की आवश्यकता भी होती है । जड जगत् एवं ब्रह्म में जो सामानाधिकरण्य होता है, उसे अद्वैती विद्वान् बाधार्थसामानाधिकरण्य मानते हैं । वृक्ष को चोर मानकर डरने वाले पुरुष के प्रति यह जो कहा जाता है कि चोर वृक्ष है, इसका भाव यही है कि तुम्हारा चोर वृक्ष ही है, अर्थात् तुमने जिसे चोर माना है, वह वृक्ष ही है । यहाँ वृक्ष से भिन्न चोर है ही नहीं । यहाँ चोर शब्द का चोराध्यासाधिष्ठान अर्थात् चोर माने जाने वाला पदार्थ ऐसा अर्थ लक्षण से करना पड़ता है, तथा वृक्ष शब्दकारत्वाभाव वाला यह अर्थ भी लक्षणा से करना पड़ता है । इस प्रकार "चोर वृक्ष है" इस वाक्य में दोनों पदों में लक्षणा मानकर यह अर्थ करना पड़ता है कि चोर समझा जाने वाला पदार्थ चोरत्वाभाव वाला है । उसी प्रकार जड जगत् और ब्रह्म के विषय में होने वाले सामानाधिकरण्य को बाधार्थसामानाधिकरण्य मानने पर दोनों पदों में लक्षणा माननी पड़ती है, अथवा अध्याहार करना पड़ेगा । इस प्रकार के दोष उपर्युक्त तीनों मतों में भी होते हैं ।

'निर्भेदे सति' इत्यादि । अद्वैती विद्वान् यह मानते हैं कि श्रुति ब्रह्म को सर्वविध भेदशून्य बतलाती हुई विविध स्थावर जंगमात्मक प्रपञ्चरूप में ब्रह्म में बहुभाव को बतला कर बाद उसका निषेध करती है । यह मत समीचीन नहीं, क्योंकि श्रुति ब्रह्म को सर्वथा भेदशून्य सिद्ध करके उस ब्रह्म में जिस बहुभाव का वर्णन करती है, वह बहुभाव इतर प्रत्यक्षादि प्रमाणों से विदित नहीं हो सकता, वह किसी तरह भी बुद्ध्यारूढ नहीं हो सकता, उस बहुभाव को अर्थात् ब्रह्म की जगद्रूपता को श्रुति विस्तार से कहकर बाद उसका निषेध करती है, ऐसा कथन अनभिज्ञ का ही कथन हो सकता है, क्योंकि जिस शास्त्रैकसमधिगम्य प्रपञ्चरूपता का निषेध करना है, श्रुति आरम्भ में उसका प्रतिपादन ही न करे, यही उचित है । अज्ञात अर्थों का स्वयं ही प्रतिपादन कर श्रुति उसका निषेध करे यह सर्वथा अनुचित है । प्रपञ्च ब्रह्म का रूप है, यह अर्थ श्रुति प्रमाण से ही जाना जा सकता है, श्रुति स्वयं इसका प्रतिपादन कर इसीका निषेध करे तो मानना पड़ता है कि बुद्धिपूर्वक पंक को शरीर में लगा कर धोने के समान कार्य श्रुति करती है । जिस

सामानाधिकरण्यं हि न शुक्तिकलधौतयोः ।
न च द्विचन्द्रयोर्नापि बिम्बतत्प्रतिबिम्बयोः ॥
न घटाकाशयोर्नापि घटद्वितयरन्ध्रयोः ।
तथैव न घटाकाशमहाकाशादिकेष्वपि ॥

प्रकार पंक को शरीर में लगा कर धोने की अपेक्षा पंक को शरीर में न लगाना ही अच्छा है, उसी प्रकार प्रमाणान्तरों से अज्ञेय जगद्रूपता को बतला कर निषेध करने की अपेक्षा उस जगद्रूपता को न बतलाना ही अच्छा होगा ।

'सामानाधिकरण्यं हि' इत्यादि । अद्वैती विद्वान् यह मानते हैं कि जड़ और ईश्वर में भेद, जड़ और जीव में भेद, जीव और ईश्वर में भेद, जड़ों का परस्पर में भेद, तथा जीवों का परस्पर में भेद ये पाँचों भेद सामानाधिकरण्य निर्देश से अर्थात् भेद निर्देश से निरस्त होते हैं । सम्पूर्ण जड़ प्रपञ्च मिथ्या है, यह ब्रह्म में उसी प्रकार अध्यस्त है, जिस प्रकार शुक्ति में रजत अध्यस्त होता है । ईश्वर बिम्ब है, जीव उसका प्रतिबिम्ब है । यह विवरणानुयायियों का मत है कि अविद्या अथवा अन्तःकरण से अवच्छिन्न ब्रह्म जीव है । इन अद्वैतियों के मत में उपर्युक्त पाँच भेदों का सामानाधिकरण्य से निराकरण नहीं हो सकता, क्योंकि उनके मत में सामानाधिकरण्य निर्देश अनुपपन्न सिद्ध होता है, उससे भेदों का निरास असम्भव है । जिस प्रकार शुक्ति और रजत में अभेद न होने से "शुक्ति रजत है" ऐसा अभेद निर्देश नहीं हो सकता, उसी प्रकार अधिष्ठान ब्रह्म एवं अध्यस्त जड़ प्रपञ्च में भेद होने से "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" यह अभेद निर्देश भी नहीं हो सकता है । जिस प्रकार चन्द्र के दोनों प्रतिबिम्बों में भेद होने से उनमें अभेद नहीं हो सकता, उसी प्रकार जीवों को ईश्वर प्रतिबिम्ब मानने वाले अद्वैतियों के पक्ष में जीवों में परस्परैक्य नहीं हो सकता, जिस सामानाधिकरण्य निर्देश से जीवों में परस्परैक्य कहा जाता है, उसकी उपपत्ति अद्वैत मत में नहीं लगती । जिस प्रकार बिम्ब एवं प्रतिबिम्ब में ऐक्य नहीं होता, क्योंकि आकाशस्थ-चन्द्र एवं जल में दिखाई देने वाला उसका प्रतिबिम्ब भिन्न भिन्न है, उसी प्रकार बिम्ब ईश्वर और प्रतिबिम्ब जीव में ऐक्य नहीं हो सकता । अत एव इनमें ऐक्य को सिद्ध करने वाले सामानाधिकरण्य निर्देश की अद्वैतवाद में उपपत्ति नहीं लगती ।

'न घटाकाशयोः' इत्यादि । घट एवं घटावच्छिन्न आकाश में भेद होने से इनमें अभेद निर्देश नहीं होता है, इसी प्रकार घटस्थानीय उपाधिभूत अन्तःकरण तथा घटाकाश-स्थानीय तादृशोपाध्यवच्छिन्न जीव में भेद होने से इनमें सामानाधिकरण्य नहीं हो सकता । दोनों घटों में विद्यमान आकाश दो घटाकाश होते हैं, यह घटाकाश तथा वह घटाकाश दोनों भिन्न हैं, उनमें अभेद नहीं होता, उसी प्रकार ही अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य को जीव मानने वालों के पक्ष में इस अन्तःकरण से अवच्छिन्न चैतन्यरूप जीव तथा उस अन्तःकरण से अवच्छिन्न चैतन्यरूप जीव में भेद होने से दोनों जीवों में सामानाधिकरण्य निर्देश संगत नहीं हो सकता । जिस प्रकार आकाश स्वरूपतः एक होने पर भी घटावच्छिन्न आकाश और महाकाश

एवं न पिण्डघटयोर्न वा घटशरावयोः ।
न च पिण्डांशयोर्नापि घटयोश्च परस्परम् ॥
मृदाद्याकारतो या तु सामानाधिकरण्यधीः ।
व्यक्तिभेदेऽपि जात्यादिनिमित्तैक्यनिबन्धना ॥

अक्लिष्टत्वेऽपि पक्षाणां नैयायिकादिमतमेव साधीयः ।

में भेद होने से उनमें अभेद निर्देश असंगत है, उसी प्रकार ही स्वरूपतः चैतन्य एक होने पर भी अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य जीव एवं अनवच्छिन्न चैतन्य ब्रह्म में भेद होने से उनमें अभेद निर्देश भी संगत नहीं हो सकता ।

'एवं न पिण्ड' इत्यादि । भेदाभेदवादी यादवप्रकाशाचार्य के मत में भी सामानाधिकरण्य निर्देश असंगत होते हैं। तथाहि—उनमें ब्रह्म मृत्पिण्ड के समान है, चित् अचित् और ईश्वर घट इत्यादि के समान है, जिस प्रकार पिण्ड और घट के विषय में "पिण्ड घट है" इस प्रकार सामानाधिकरण्य नहीं होता है, उसी प्रकार घटस्थानीय चिद्-चिदीश्वरों को पिण्डस्थानीय ब्रह्म के साथ सामानाधिकरण्य नहीं हो सकता है। जिस प्रकार घट और शराव भिन्न-भिन्न होने से उनमें अभेद निर्देश नहीं होता है। उसी प्रकार घटस्थानीय जीव एवं शरावस्थानीय ईश्वर भिन्न भिन्न होने से इनमें अभेद निर्देश असंगत ही होगा। जिस प्रकार मृत्पिण्ड के अंश भिन्न भिन्न होने से उन पिण्डांशों में अभेद निर्देश नहीं हो सकता, उसी प्रकार मृत्पिण्डस्थानीय ब्रह्म के अंश बनने वाले चित् अचित् और ईश्वर में भी भेद होने से इनमें भी अभेद निर्देश नहीं हो सकता है। जिस प्रकार घटों में भेद होने से उनमें परस्पर अभेद निर्देश नहीं हो सकता, उसी प्रकार ब्रह्मपरिणाम आकाश और वायु आदि में भेद होने से इनमें भी परस्पर अभेद निर्देश नहीं हो सकता ।

'मृदाद्याकारतः' इत्यादि । प्रश्न—घटादि व्यक्तियों में भेद रहने पर भी "घट मृत्तिका है, शराव मृत्तिका है" इस प्रकार से ऐक्य प्रतीति है, अतः व्यक्तियों में भी अभेद मानना चाहिये। क्यों नहीं माना जाता है? उत्तर—घट और शराव आदि में मृदादिरूप को लेकर जो ऐक्य प्रतीति होती है, उससे व्यक्तियों में ऐक्य सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि घटशरावादि व्यक्तियों में भेद प्रत्यक्ष सिद्ध है, घटशरावादि में विद्यमान मृत्तिकात्व जाति एक होने से वह ऐक्य प्रतीत होती है। भले उससे मृत्तिकात्व जाति में ऐक्य सिद्ध हो, परन्तु घट-शरावादि व्यक्तियों में ऐक्य सिद्ध नहीं होगा ।

'अक्लिष्टत्वेऽपि' इत्यादि । भले शांकरादि सम्प्रदायानुयायी विद्वान् यह मानें कि हमारे मत अक्लिष्ट हैं, इसमें किसी वचन का भी निर्वाह करने में क्लेश नहीं है। परन्तु इनके मतों की अपेक्षा नैयायिक आदि का मत ही समीचीन है ।

तथाहि—

वाचां परिगृहीतानां यूपादित्यैक्यवाक्यवत् ।
व्याहतार्थाभिधायित्वाद् वरं क्लिष्टार्थकल्पना ॥

(जगद्ब्रह्मणोर्भिन्नाभिन्नत्वनिराकरणम्)

भिन्नाभिन्नत्वं भवदभिमतं विरुद्धमिति वक्तुमपि लज्जामहे । तथापि ब्रूमः । अभेदो हि भेदाभावः । अतस्तं च तदभावं च कथमेकत्रैकदैवाध्य-

'तथाहि वाचां परिगृहीतानाम्' इत्यादि । जो वेदादि वचन प्रमाण माने गये हैं, उनका प्रत्यक्षादि विरुद्ध अर्थ करने की अपेक्षा लक्षणा मानकर प्रत्यक्षादि प्रमाणाविरुद्ध रीति से अर्थ करना ही अच्छा है, भले ऐसा अर्थ करने में क्लेश से लक्षणा माननी पड़े । ऐसे वचनों का प्रमाण विरुद्ध अर्थ करना नितान्त अनुपपन्न है । उदाहरण रूप से "आदित्यो यूपः' इत्यादि वाक्य लिये जा सकते हैं । ये वचन शब्द शक्ति से आदित्य और यूप में अभेद बतलाते हैं । परन्तु आदित्य और यूप में भेद प्रत्यक्षसिद्ध है, अभेद प्रत्यक्ष विरुद्ध है । प्रत्यक्ष विरुद्ध अभेद अर्थ करना उचित नहीं । अत एव इन वाक्यों में आदित्यादि पदों में गौणी लक्षणा मानकर यही अर्थ किया जाता है कि यूप आदित्य के समान है । भले इस अर्थ में लक्षणा मानने से क्लेश हो, यह क्लेश सह्य है, प्रत्यक्ष विरुद्ध अर्थ करना उचित नहीं है । इसी प्रकार प्रमाणत्वेन स्वीकृत अन्यान्य वेदवचनों का भी प्रत्यक्षादि प्रमाणविरुद्ध अर्थ करने की अपेक्षा, भले क्लेश हो, लक्षणा मानकर क्लिष्ट अर्थ करना ही अच्छा है । नैयायिकादि विद्वान् लक्षणा मानकर अभेद श्रुतियों का अर्थ करते हैं, उसमें क्लेश अवश्य है, परन्तु अर्थ प्रमाणविरुद्ध नहीं है । उन श्रुति वचनों का भेदाभेदवादी जो अर्थ करते हैं, उस अर्थ में श्रुति वचनों का स्वारस्य है । परन्तु वह अर्थ प्रत्यक्षादि प्रमाण से विरुद्ध है । अत एव यह कहना पड़ता है कि इनके वेदान्तियों के मतों की अपेक्षा नैयायिकादि का मत ही समीचीन है ।

(जगत् और ब्रह्म में भेदाभेद का निराकरण)

'भिन्नाभिन्नत्वम्' इत्यादि । आप लोगों का अर्थात् भास्कराचार्य और यादवप्रकाशाचार्य इत्यादि वादियों का अभिमत भिन्नाभिन्नत्व विरुद्ध है, यह कहने में हम लज्जा का अनुभव करते हुए उनके विषय में कहते हैं । भेद का अभाव ही अभेद कहलाता है । भेदाभेदवादी यह मानते हैं कि भेद एवं अभेद एक ही में स्थान पाते हैं । परन्तु भेद और भेदाभावरूप अभेद परस्पर विरुद्ध हैं, वे एक वस्तु में कैसे रहते हैं, हम यह कैसे मान सकते हैं कि ये परस्पर विरुद्ध भेद एवं अभेद एक काल में एक वस्तु में ही रहते हैं । यदि कहा जाय कि अभेद भेदाभावरूप नहीं है, किंतु भेदाभाव से अतिरिक्त पदार्थ है तो वह अभेद भेद के साथ एक वस्तु में रह सकता है । परन्तु यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि भेदाभाव से अतिरिक्त अभेद होता ही नहीं, अतएव वह सर्वथा अप्रामाणिक है । प्रश्न—व्यक्ति व्यक्ति के रूप में भिन्न है, जाति के रूप में

वस्येम ? भेदाभावातिरिक्तस्त्वभेदो नास्त्येव । जात्याकारेणाभेद इति चेत्, तर्हि जात्यादावभेदो व्यक्त्यादिषु भेद इति नैकस्य भिन्नाभिन्नत्वम्। जातिव्यक्त्यादिकमपि मिथो भिन्नाभिन्नमिति चेत्, इदं स्वरूपेणैव वा ? आकारान्तरेण वा ? पूर्वत्र विरोधः । उत्तरत्र अनवस्थादिदोषः ।

सप्तभङ्गीभक्तान् प्रत्युच्यते—

यदि सत्त्वादनैकान्त्यं विमतस्यान्यवन्मतम् ।
तस्यैकान्त्ये त्वनैकान्त्यमनैकान्त्ये न नः क्षतिः ॥

अभिन्न है, क्योंकि विभिन्न गोव्यक्तियों में "यह गौ है, वह गौ है" ऐसी प्रतीति होती है। अतः विभिन्न रूपों से एक वस्तु में भेदाभेद मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—ऐसा मानने पर यही सिद्ध होता है कि जाति आदि में अभेद है, तथा व्यक्ति आदि में भेद है। इससे एक में भेद और सिद्ध नहीं होते हैं। प्रश्न—जाति और व्यक्ति तथा कारण और कार्य इत्यादि भी परस्पर भिन्न भिन्न ही हैं, ऐसा मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—जाति और व्यक्ति इत्यादि पदार्थ क्या परस्पर स्वरूपतः भिन्न भिन्न होते हैं, अथवा आकारान्तर से भिन्नाभिन्न होते हैं ? यदि ये स्वरूप से ही भिन्नाभिन्न होंगे तो विरोध उपस्थित होगा, क्योंकि एक पदार्थ दूसरे पदार्थ से स्वरूपतः भिन्नाभिन्न न होगा, क्योंकि एक में भेद और अभेद विरुद्ध है। यदि जाति और व्यक्ति इत्यादि पदार्थ आकारान्तर से भिन्न भिन्न हों तो उन आकारों में एक आकार में भेद दूसरे में अभेद होगा, एक में दो नहीं होंगे। यदि वे आकारान्तर भी इतर आकार से भिन्न भिन्न होंगे तो अनवस्था इत्यादि दोष उपस्थित होंगे।

'सप्तभङ्गी' इत्यादि। जैन सप्तभङ्गी न्याय के अनुसार जगत् में प्रत्येक पदार्थ को अनेकान्त अर्थात् अव्यवस्थित स्वभाव वाला मानते हैं। जैन एवं उनके अनुयायी भास्कराचार्य इत्यादि सप्तभङ्गी भक्त कहलाते हैं। जैनों का यह मत है कि जगत् में कोई भी पदार्थ व्यवस्थित नहीं हैं, सभी पदार्थ अनेकान्त हैं, अव्यवस्थित हैं, क्योंकि विभिन्न दृष्टियों से देखने पर उनमें सात विरुद्ध धर्मों का समावेश होता है। वे सात धर्म स्याद्वाद के अनुसार सिद्ध होते हैं। "स्यादस्ति, स्यान्नास्ति, स्यादस्ति च नास्ति च, स्यादवक्तव्यम्, स्यादस्ति चावक्तव्यम्, स्यान्नास्ति चावक्तव्यम्, स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्यम्" यह वाद स्याद्वाद कहलाता है। इसमें स्यात् शब्द का कथंचित् अर्थात् किसी प्रकार से ऐसा अर्थ है। इस बात से यह कहा जाता है कि प्रत्येक वस्तु में किसी प्रकार से सत्त्व है किसी प्रकार से असत्त्व है, किसी प्रकार से सदसत् है। किसी प्रकार से सदसद्विलक्षणत्व है, किसी प्रकार से सत्त्व बने रहते सदसद्विलक्षणत्व है, किसी प्रकार असत्त्व बने रहते सदसद्विलक्षणत्व है। इसी प्रकार ये सातों धर्म किसी न किसी प्रकार प्रत्येक पदार्थ में विद्यमान हैं। यह जैनों का मत है। इनका अनुसरण करकेही कई वेदान्ती भेदाभेद मानते हैं। सप्तभङ्गी भक्त जैन एवं उनके अनुयायियों के प्रति आगे उत्तर दिया जायगा।

विशेषणविशेष्यत्वप्रतीतेनैकधीः क्वचित् ।
एकोऽयं घट इत्यादिरेको दण्डीति बुद्धिवत् ॥

जैन विद्वान् घट को अनेकान्त अव्यवस्थित मानकर यदि यह अनुमान रक्खें कि विवादास्पद पदार्थ अनेकान्त है, क्योंकि वह सत् है, दृष्टान्त घट है, घट सत् है, तथा अनेकान्त है, उसी प्रकार विवादास्पद पदार्थ भी सत् होने से अनेकान्त है। यदि अनैकान्त्य साधनार्थ जैन विद्वान् इस प्रकार अनुमान रक्खें तो उनसे पूछा जायगा कि यह अनैकान्त्य एकान्त है, अर्थात् व्यवस्थित है या नहीं। भाव यह है कि जगत् अनेकान्त है अव्यवस्थित है, यह जो बात कही जाती है, क्या यह बात व्यवस्थित है या अव्यवस्थित है, यदि अनैकान्त्य एकान्त है और व्यवस्थित ही है, तब तो इस अनैकान्त्य में अव्यवस्थितता न होने से इसमें अनैकान्त्यरूप साध्य न होगा, परन्तु सत्त्वरूप हेतु होगा,अतः व्यभिचार दोष उपस्थित होगा। यदि जगत् में विद्यमान अनैकान्त्य भी अनेकान्त अर्थात् अव्यवस्थित है तो जगत् में अनैकान्त्य व्यवस्थित नहीं रहेगा, जगत् में अनैकान्त्य एवं एकान्त्य दोनों को मानना होगा। तब जगत् में ऐकान्त्य मानने वाले हमारे मत का खण्डन जैनों के ओर से नहीं हो सकेगा।

'विशेषण' इत्यादि। भेदाभेदवादी जाति और व्यक्ति में भेदाभेद सिद्ध करने के लिये चार हेतुओं को उपस्थित करते हैं। वे ये हैं (१) सर्वप्रथम गोपिण्ड को देखते समय जाति और व्यक्ति अभिन्न रूप में प्रतीत होते हैं, क्योंकि उस समय जाति में व्यक्त्यन्तरानुवृत्तिरूप विशेषता तथा व्यक्ति में व्यावृत्तरूप विशेषता ज्ञात न होने से उसमें भेद नहीं प्रतीत होता है। (२) गोत्र जाति एवं गोव्यक्ति को देखते समय "यह गौ है" इस प्रकार एक शब्द को लेकर प्रतीति होती है, इससे जाति और व्यक्ति में ऐक्य सिद्ध होता है। (३) जिस प्रकार "यह नीलवाला है" इस प्रकार मत्वर्थीय प्रत्यय को न अपना कर "यह घट नील है" इस प्रकार मत्वर्थीयप्रत्ययनिरपेक्ष सामानाधिकरण्य नील शब्द एवं घट शब्द में होता है उसी प्रकार ही 'यह व्यक्ति गौ है" इस प्रकार मत्वर्थीय प्रत्यय को न अपना कर व्यक्तिवाचक व्यक्तिशब्द एवं जातिवाचक गोशब्द में मत्वर्थीयप्रत्ययनिरपेक्ष सामानाधिकरण्य है, उस सामानाधिकरण्य से जाति और व्यक्ति में अभेद सिद्ध होता है (४) जाति और व्यक्ति साथ साथ दृष्टिगोचर होते हैं, इससे भी इनमें अभेद सिद्ध होता है। इन चारों हेतुओं का खण्डन किया जाता है। प्रथम पिण्डग्रहण में व्यक्ति विशेष्यरूप में जाति विशेषण रूप में प्रतीति होती है, इस प्रकार विशेषण-विशेष्यभाव को लेकर इनमें भेद प्रथम पिण्ड में गृहीत होता है, प्रथम पिण्डग्रहण में इनमें ऐक्य गृहीत नहीं होता है। यह प्रथम हेतु का खण्डन है। द्वितीय हेतु का खण्डन यह है कि जिस प्रकार दण्ड वाला पुरुष एक दण्ड है, इस एक शब्दघटित प्रतीति से विशेषण दण्ड और विशेष्य पुरुष में ऐक्य गृहीत नहीं होता है, उसी प्रकार "एक गौ है" इस एक शब्द युक्त प्रतीति से भी विशेषण जाति और विशेष्य व्यक्ति में अभेद गृहीत होता है, किन्तु वह एकत्व विशेष्य मात्र को लेकर होता है।

परतन्त्रस्वभावत्वान्मत्वर्थीयानपेक्षता ।
सहधीनियमोऽप्येवं स हि भेदैकसाधकः ॥
असिद्धश्च विना द्रव्यं गन्धादेरुपलम्भनात् ।
आलोकाध्वान्तरूपादावनैकान्त्यं च दृश्यताम् ॥

'परतन्त्रस्वभावत्वात्' इत्यादि । "घट नील है" इस प्रकार मत्वर्थीय प्रत्यय की अपेक्षा रक्खे बिना ही नील रूप वाचक नील शब्द और घटवाचक घटशब्द को लेकर जो सामानाधिकरण्य प्रयोग होता है, उससे नीलरूप और घट में अभेद सिद्ध नहीं हो सकता । तथा "यह व्यक्ति गौ है" इस प्रकार मत्वर्थीय प्रत्यय की अपेक्षा रक्खे बिना ही व्यक्ति वाचक व्यक्ति शब्द और जाति वाचक गो शब्द का जो सामानाधिकरण्य प्रयोग होता है, उसमें भी जाति और व्यक्ति में अभेद सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि द्रव्य के प्रति परतन्त्र होकर रहना नीलरूप का स्वभाव है, तथा व्यक्ति के प्रति परतन्त्र होकर रहना जाति का स्वभाव है, अत एव द्रव्य के प्रति गुण अपृथक्सिद्ध विशेषण कहलाता है, तथाव्यक्ति के प्रति जाति अपृथक्सिद्ध विशेषण कहलाता है । अपृथक्सिद्ध विशेषण वाचक शब्दों का यह स्वभाव है कि वे अपृथक्सिद्ध विशेषण उन पदार्थों को बतलाते हुए उनके विशेष्य तक के वाचक होते हैं । अतः नीलशब्द नीलरूप को बतलाता हुआ विशेष्य द्रव्य तक का वाचक होता है, तथा जातिवाचक गोशब्द गोत्वजाति को बतलाता हुआ तदाश्रयव्यक्ति तक का वाचक होता है । इस प्रकार नीलशब्द से नीलरूपाश्रय द्रव्य तक का तथा गोशब्द से गोत्वजात्याश्रय व्यक्ति तक का बोध होने से वहाँ मत्वर्थीय प्रत्यय की अपेक्षा नहीं होती है । गुण और गुणी द्रव्य और जाति एवं व्यक्ति में अभेद होने से मत्वर्थीय प्रत्यय की अपेक्षा नहीं होती हो, ऐसी बात नहीं । अतः अन्यथासिद्ध इस तृतीय हेतु से भी जाति और व्यक्ति में अभेद सिद्ध नहीं हो सकता । जाति और व्यक्ति में अभेद सिद्ध करने के लिये चौथा हेतु सहोपलम्भनियम— जाति और व्यक्ति को नियम से साथ ही साथ प्रतीत होना जो उपस्थित किया जाता है, वह भी साधक नहीं है, क्योंकि जाति परतन्त्र होने से व्यक्ति के साथ प्रतीत होती है । अभेद होने से ऐसी प्रतीति होती हो यह बात नहीं । किंच, भिन्न वस्तुओं में ही साहित्य हुआ करता है । साथ साथ प्रतीत होना भी दो वस्तुओं में हो सकता है । इससे जाति और व्यक्ति में भेद ही सिद्ध होगा, अभेद नहीं ।

'असिद्धिश्च' इत्यादि । गुण और गुणी द्रव्य तथा जाति और व्यक्ति में जो सहोपलम्भ नियम अर्थात् साथ साथ प्रतीत होने की बात कही जाती है, वह असिद्ध है, क्योंकि घ्राणेन्द्रिय से गुण गन्ध मात्र की तथा रसनेन्द्रिय से गुण रस मात्र की प्रतीति होती है, इन इन्द्रियों से गुणी द्रव्य के विषय में प्रतीति नहीं होती है । किंच, उपर्युक्त सहोपलम्भनियमहेतु में व्यभिचार दोष भी है, क्योंकि अन्धकार व्यतिरिक्त घटादि पदार्थ गत रूप और आलोक का साथ ही साथ भान होता है, परन्तु उनमें अभेद नहीं है ।

तदयं संग्रहः—

नामेदधीः प्राग्वैशिष्ट्याद् धर्म्यैक्यादेकतामतिः ।
मत्वर्थीयः पृथक्सिद्धे सहभावोऽपि भेदकः ॥

(ब्रह्मणस्त्रिविधपरिच्छेदराहित्यनिरूपणम्)

जगद्ब्रह्मणोरत्यन्तभेदे कथं त्रिविधपरिच्छेदराहित्यम् ? इत्थम् । तत्र देशकालपरिच्छेदाभावस्तु सर्वदेशकालव्याप्तत्वात् सिद्धः । वस्तुपरिच्छेद-राहित्यं तु न सर्वतादात्म्यं सर्वाध्यासाश्रयत्वं स्वेतरसमस्तमिथ्यात्वादिकं

'तदयं संग्रहः, नाभेदधीः' इत्यादि । उपर्युक्त समाधानों का यह संग्रह है कि 'नाभेदधीः' इत्यादि । प्रथम पिण्डग्रहण में जो यह कहा जाता है कि जाति और व्यक्ति अभिन्नरूप से प्रतीत होते हैं, वह समीचीन नहीं है, क्योंकि प्रथम पिण्डग्रहण में जाति विशेषणरूप में और व्यक्ति विशेष्यरूप में गृहीत होते हैं । इस प्रकार प्रथम पिण्ड-ग्रहण में विशेष्य-विशेषण भाव को लेकर उनमें भेद ही व्यक्त होता है, अभेद नहीं । "एक घट है" इस एक शब्दानुविद्ध प्रतीति से भी घटत्व जाति और घट व्यक्ति में एकता सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि जाति के प्रति विशेष्य बनने वाले व्यक्ति में विद्यमान एकत्व को लेकर वह प्रतीति होती है, उससे भले ही विशेष्य में एकत्व सिद्ध हो, परन्तु विशेषण जाति और विशेष्य व्यक्ति में एकत्व सिद्ध नहीं हो सकता । मत्वर्थीय प्रत्ययनिरपेक्ष सामानाधिकरण्य से भी जाति और व्यक्ति में अभेद सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि जहाँ पृथक्सिद्ध स्वतन्त्र दण्डादि पदार्थ विशेषण बनते हैं, वहाँ उन विशेषणों को लेकर सामानाधिकरण्य प्रयोग करना हो तो "दण्डवाला देवदत्त है" इस प्रकार मत्वर्थीय प्रत्यय की आवश्यकता होती है, प्रकृत में गुण और जाति अपृथक्सिद्ध विशेषण हैं, इन विशेषणों को लेकर सामानाधिकरण्य प्रयोग करना हो तो वहाँ मत्वर्थीय प्रत्यय की आवश्यकता नहीं होगी, क्योंकि अपृथक्सिद्ध विशेषण गुण और जाति का वाचक शब्द विशेष्य द्रव्य एवं व्यक्ति तक के वाचक होते हैं । सहोपलम्भ नियम से भी जाति और व्यक्ति में अभेद सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि साहित्य से ही भेद सिद्ध होता है । विभिन्न वस्तुओं में साहित्य हो सकता है ।

(ब्रह्म के त्रिविधपरिच्छेदराहित्य का निरूपण)

'जगद्ब्रह्मणोः' इत्यादि । प्रश्न—यदि चेतनाचेतनप्रपञ्च एवं ब्रह्म में आत्यन्तिक भेद है और उनमें किसी प्रकार से भी अभेद नहीं हो सकता तो ब्रह्म में अनन्तत्व अर्थात् त्रिविध परिच्छेदरहितत्व कैसे संगत होगा ? उत्तर—परिच्छेद तीन प्रकार का है–(१) देशपरिच्छेद, (२) कालपरिच्छेद और (३) वस्तुपरिच्छेद । ब्रह्म सभी देशों में है, अतः "ब्रह्म इस देश में नहीं है" इस प्रकार का देशपरिच्छेद उसमें नहीं होता है । ब्रह्म सभी कालों में है, अतः "ब्रह्म इस काल में है, उस काल में नहीं है" इस प्रकार का कालपरिच्छेद उसमें नहीं होता है । फलतः ब्रह्म में देशपरिच्छेद और कालपरिच्छेद का अभाव सिद्ध होता है । ब्रह्म में जो वस्तु-

वा; प्रागुक्तदूषणशतोन्मेषात्। अतोऽन्यथैतन्निर्वाह्यम्। तत्रैवमुक्तं जन्माद्यधिकरणे विवरणकारैः—"वस्तुपरिच्छेदो वस्तुपरिमाणम्। देशपरिच्छेदस्तद्धेतुकः" इति। अयमेवार्थो वेदार्थसंग्रहविवरणेऽप्युक्तः। वरदनारायणभट्टारकैस्त्वेवमुक्तं न्यायसुदर्शने—"वस्तुपरिच्छेदो नाम इयद्गुणक इयद्विभूतिमानित्येवंविधः, तद्रहितं ब्रह्म; वस्त्वन्तरभावो वा वस्तुपरिच्छेदः, तद्रहितं च ब्रह्म। ब्रह्मव्यावृत्तस्य सर्वस्य ब्रह्मशरीरत्वात् तद्व्यतिरिक्तं किञ्चिदपि नास्ति" इति। अयमसौ न भवतीति व्यवहारो न तस्यामवस्थाया

परिच्छेदाभाव कहा जाता है, वह किस प्रकार का है? यह विचारणीय विषय है। यहाँ अद्वैतवादी यह मानते हैं कि सब पदार्थों के साथ ब्रह्म का तादात्म्य है, अर्थात् अभेद है; यह सर्वतादात्म्य ही वस्तुपरिच्छेदाभाव है, ब्रह्म सब पदार्थों से अभिन्न है, अतः वह वस्तुपरिच्छेद रहित माना जाता है। अथवा ब्रह्म में सबका अध्यास होता है, ब्रह्म सर्वाध्यास का आश्रय है, यह सर्वाध्यासाश्रयत्व ही वस्तुपरिच्छेदाभाव है। अथवा ब्रह्म से भिन्न सभी पदार्थ मिथ्या हैं। अपने से अर्थात् ब्रह्म से भिन्न सभी पदार्थों का मिथ्यात्व ही वस्तुपरिच्छेदराहित्य है; यह ब्रह्म में है, क्योंकि ब्रह्म से भिन्न कोई भी पदार्थ सत्य नहीं होता है, सभी मिथ्या है। यदि ब्रह्म से भिन्न कोई पदार्थ सत्य होता तो ब्रह्म में वस्तुपरिच्छेद मानना पड़ता, परन्तु वैसी बात नहीं है, अतः ब्रह्म में वस्तुपरिच्छेदाभाव सिद्ध होता है। इस प्रकार अद्वैतवादी विद्वान् वस्तुपरिच्छेदाभाव की जो त्रिविध व्याख्या करते हैं वह समीचीन नहीं है, क्योंकि पूर्वोक्त सैकड़ों दोष उपस्थित हो जायेंगे। ब्रह्म निर्विकार एवं निर्दोष है, जगत् सत्य है; ब्रह्म में सर्वतादात्म्य मानने पर ब्रह्म सविकार एवं सदोष हो जायगा। जगत् के सत्य होने से ब्रह्म में उसका अध्यास नहीं होता है, अतः ब्रह्म में सर्वाध्यासाश्रयत्व नहीं हो सकता। जगत् के सत्य होने से स्वेतर समस्तमिथ्यात्व भी सिद्ध नहीं हो सकता। अतः दूसरे ही प्रकार से वस्तुपरिच्छेदाभाव का निर्वाह करना होगा। दूसरे प्रकार से निर्वाह करने के प्रसंग में जन्माद्यधिकरण में विवरणकार ने इस प्रकार कहा है कि वस्तुपरिमाण ही वस्तुपरिच्छेद है, जो पदार्थ परिमित है, वह वस्तु परिच्छिन्न माना जाता है। जो पदार्थ परिमित होने से वस्तुपरिच्छिन्न होता है, उस पदार्थ में वस्तुपरिच्छेद के कारण ही देशपरिच्छेद भी हुआ करता है। ब्रह्म अपरिमित है, अतः उसमें वस्तुपरिच्छेद एवं देशपरिच्छेद स्थान नहीं पाते। वेदार्थसंग्रह की व्याख्या विवरण ग्रन्थ में भी यही अर्थ वर्णित है। परन्तु वरदनारायणभट्टारक ने न्यायसुदर्शन ग्रन्थ में दूसरे प्रकार से वस्तुपरिच्छेद की व्याख्या की है। उन्होंने यह कहा है कि जो पदार्थ इतने ही अर्थात् परिमित गुणों से युक्त हों तथा इतनी ही अर्थात् परिमित विभूति से युक्त हों, तो उस पदार्थ में वस्तुपरिच्छेद हुआ करता है। परिमित गुण एवं विभूति से युक्त होना ही वस्तुपरिच्छेद है। ब्रह्म ऐसे वस्तु परिच्छेद से रहित है, क्योंकि वह अनन्तगुण एवं विभूति से सम्पन्न है। अथवा अपने से व्यतिरिक्त दूसरा पदार्थ होना ही वस्तुपरिच्छेद है,

प्रवर्तत इत्यर्थः । तथा च भाष्यकारः—"ब्रह्मव्यतिरिक्तवस्त्वन्तराभावात्" इति । अयमेवार्थो नारायणार्यैरप्युक्तः—"गुणैरियत्ताराहित्याद्वस्तुनाऽपरिच्छिन्नत्व चावगम्यते" इति ।

अत्र "इयद्गुणकः" इत्यादिपक्ष एव प्रायः श्लाघ्यः । एतदुक्तं भवति—स्वरूपतो गुणतो विभूतितो वा केनचिदाकारेण कुतश्चिदपकर्षो वस्तुपरिच्छेदः । वस्तुपरिमाणमिति पक्षोऽप्येतदन्तर्गतः, तथा वस्त्वन्तराभावपक्षोऽपि । स हि सर्ववस्तुसामानाधिकरण्यनिबन्धनं

ऐसे वस्तुपरिच्छेद से ब्रह्म रहित है, क्योंकि ब्रह्मव्यतिरिक्त सभी पदार्थ ब्रह्म के शरीर हैं, ब्रह्म से पृथक् सिद्ध होकर रहने वाला कोई पदार्थ नहीं है, ब्रह्म ही तत्तत्पदार्थशरीरक होकर सर्वत्र विद्यमान है । तत्तत्पदार्थवाचकशब्द तत्तत्पदार्थ शरीरक ब्रह्म का वाचक होने से यह कहा जा सकता है कि वह पदार्थ ब्रह्म है । यह पदार्थ ब्रह्म नहीं है, ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि सभी पदार्थ ब्रह्म के शरीर हैं और सभी शब्द ब्रह्म के वाचक हैं । ऐसी अवस्था में यह व्यवहार—कि यह पदार्थ ब्रह्म नहीं है—नहीं हो सकता । विश्वरूपधारी ब्रह्म को छोड़कर दूसरा पदार्थ न होने से वस्त्वन्तरसद्भावरूप वस्तुपरिच्छेद ब्रह्म में नहीं है । श्रीभाष्यकार ने यही कहा है कि ब्रह्मव्यतिरिक्त वस्त्वन्तर के न होने से ब्रह्म में वस्तुपरिच्छेदाभाव उत्पन्न है । श्रीनारायणाचार्य ने इस अर्थ का प्रतिपादन इस प्रकार किया है कि श्रीभगवान् में गुणों की इयत्ता नहीं है, अत एव भगवान् वस्तुपरिच्छेद-रहित सिद्ध होते हैं ।

'अत्र इयद्गुणकः' इत्यादि । यहाँ पर वस्तुपरिच्छेद दोनों प्रकार से कहा गया है । (१) स्वव्यतिरिक्त दूसरा पदार्थ होने वाला वस्तुपरिच्छेद है, ब्रह्म इससे रहित है । (२) जो पदार्थ परिच्छिन्न गुण वाला तथा परिच्छिन्न विभूति वाला हो, उसमें वस्तु-परिच्छेद विद्यमान है, ब्रह्म में ऐसा वस्तुपरिच्छेद नहीं है । इन दोनों पक्षों में द्वितीय पक्ष प्रायः प्रशंसार्ह है । भाव यह है कि स्वरूप, गुण, विभूति तथा और किसी आकार की दृष्टि से जो पदार्थ दूसरे पदार्थ में निम्नकोटि से रहता है, उसमें वस्तुपरिच्छेद माना जाता है; ब्रह्म इन दृष्टियों से विचारने पर भी किसी वस्तु से निम्नकोटि का नहीं है, अत एव वह वस्तुपरिच्छेद से रहित है । "वस्तुपरिमाण वस्तुपरिच्छेद है" यह पक्ष भी इसके अन्तर्गत है, तथा "वस्त्वन्तराभाव वस्तुपरिच्छेदाभाव है" यह पक्ष भी इसके अन्तर्गत है । ब्रह्म में वस्त्वन्तराभावरूप वस्तुपरिच्छेदराहित्य इस प्रकार ही सिद्ध किया जाता है कि ब्रह्म सर्वशरीरक होने से सर्वात्मक है, अत एव सर्ववस्तुसामानाधिकरण्य अर्थात् सर्व पदार्थों के साथ ब्रह्म का अभेद निर्देश संगत होता है । ब्रह्म सर्व पदार्थों के अन्दर अन्तर्यामी रूप से विराजमान होकर सर्व पदार्थों का नियमन करने का पूर्ण सामर्थ्य रखता है, अत एव विश्वरूपधारी कहलाता है, तथा ब्रह्मव्यतिरिक्त वस्त्वन्तर का अभाव माना जाता है । इस प्रकार काष्ठाप्राप्त सर्वनियमनसामर्थ्य इत्यादि गुणों

सर्वशरीरत्वेन सर्वात्मकत्वमिति नियमनादिगुणकाष्ठैवेति । तदेवमत्यन्तभिन्नानन्तवस्तुसत्यत्वेऽपि ब्रह्मणस्त्रिविधपरिच्छेदराहित्यमुपपन्नम् ।

(निमित्तमात्रेश्वरवादनिरासः)

एतेन पातञ्जलशैवकाणादादीनां निमित्तमात्रवादोऽपि निरस्तः, कारणावस्थसूक्ष्मचिदचिद्वस्तुविशिष्टस्य तस्यैवोपादानत्वश्रुतेः । न च तावता निर्विकारत्वश्रुतिविरोधः; तस्याः सर्वान्तर्यामिशरीर्यंशव्यवस्थितत्वात् । विशिष्टवेषेण विकाराश्रयत्वं त्विष्टमेव, मनुष्यादिशरीरविशिष्टे

से युक्त होकर रहता है, फलतः वस्त्वन्तराभाव सिद्ध होता है । इसी प्रकार वस्त्वन्तराभावरूप वस्तुपरिच्छेदाभाव विचार करने पर ब्रह्मगत नियमनादिगुण काष्ठा में ही पर्यवसित होते हैं । सारांश यह है कि भले ब्रह्मव्यतिरिक्त सत्य पदार्थ हो, तथापि ब्रह्म में उपर्युक्त प्रकार से त्रिविधपरिच्छेदराहित्य मानने में कोई आपत्ति नहीं है, वह उपपन्न हो जाता है ।

(ईश्वर जगत् का केवल निमित्त कारण है, इस वाद का निराकरण)

'एतेन' इत्यादि । यह सिद्ध किया गया है कि ईश्वर जगत् का उपादान कारण एवं निमित्त कारण है । इससे पातञ्जल, शैव और काणाद इत्यादि वादियों का वाद—जिसमें ईश्वर जगत् का केवल निमित्त कारण माना जाता है—भी निरस्त हो जाता है, क्योंकि ईश्वर को उभयविध कारण मानने में कोई अनुपपत्ति नहीं है । ब्रह्म सदा चेतन एवं अचेतनों से विशिष्ट होकर रहता है । वह प्रलय दशा में कारणावस्था में पहुँचे हुए सूक्ष्म चेतनाचेतनों से विशिष्ट होकर रहता है, सृष्टिदशा में कार्यावस्था में पहुँचे हुए स्थूल चेतनाचेतनों से विशिष्ट होकर रहता है । इससे सिद्ध होता है कि सूक्ष्मचेतनाचेतनविशिष्ट ब्रह्म ही सृष्टि दशा में स्थूल चेतनाचेतन विशिष्ट बन जाता है । यह स्थूल चेतनाचेतनविशिष्ट ब्रह्म ही जगत् है । इससे फलित होता है कि सूक्ष्म चेतनाचेतनविशिष्ट ब्रह्म ही जगद्रूप में अर्थात् स्थूलचेतनाचेतनविशिष्ट ब्रह्म रूप में परिणत होता है । इससे ब्रह्म ही में जगदुपादानत्व सिद्ध होता है । ब्रह्म का यह जगदुपादानत्व "सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेव" इस श्रुति में वर्णित है । ब्रह्म "बहु स्यां प्रजायेय" ऐसा संकल्प करके जगद्रूप में परिणत होता है । संकल्पाश्रय होने से ब्रह्म जगत् का निमित्त कारण भी सिद्ध होता है । इस प्रकार ब्रह्म के जगत् का अभिन्ननिमित्तोपादान सिद्ध होने से पातञ्जल इत्यादि वादियों का निमित्तमात्रेश्वर वाद खण्डित हो जाता है । प्रश्न—यदि ईश्वर जगत् का उपादान कारण है, तो उसमें परिणामरूप विकार मानना पड़ेगा, ऐसी स्थिति में ईश्वर में निर्विकारत्व को सिद्ध करने वाली श्रुतियों से विरोध उपस्थित होगा । ऐसी दशा में ईश्वर को जगदुपादान कैसे माना जा सकता है ? उत्तर—चिदचिद्विशिष्ट ब्रह्म में चेतनाचेतन विशेषण है, उनका अन्तर्यामी बना हुआ ईश्वर विशेष्य है, इस विशेष्यांश ईश्वर को निर्विकार बतलाने में उन श्रुतिवचनों का तात्पर्य है, विशिष्ट ब्रह्म को निर्विकार बतलाने में उन श्रुतिवचनों का तात्पर्य नहीं है ।

स्वरूपतो निर्विकारे पुंसि बालत्वयुवत्वस्थविरत्वस्थूलत्वादिवत् । ईश्वरो न जगदुपादानम्, जगन्निमित्तत्वात्; यो यन्निमित्तं न स तस्योपादानम्, यथा घटस्य कुलाल इति चेन्न; धर्मिग्राहकविरोधात् । निमित्ततयैवानुमानसिद्धः पक्षीकृत इति चेन्न; तस्यानुमातुमशक्यत्वात् ।

(ईश्वरानुमाननिरासः)

क्षित्यादिकं सकर्तृकं कार्यत्वाद् घटवदिति चेन्न; यथादृष्टोपसंहारे

सिद्धान्त में चिदचिद्विशिष्टरूप में ब्रह्म विकाराश्रय माना जाता है, विशिष्ट रूप से ब्रह्म में विकाराश्रयत्व होना सिद्धान्त में इष्ट ही है । केवल विशेष्यरूप में ही निर्विकारत्व माना जाता है । जिस प्रकार जीवात्मा स्वरूपतः निर्विकार होता हुआ भी मनुष्यादिशरीरविशिष्टरूप से बालत्व, युवत्व, वृद्धत्व और स्थूलत्व इत्यादि विकारों को प्राप्त करता है, उसी प्रकार ब्रह्म भी स्वरूपतः निर्विकार होता हुआ चेतनाचेतनशरीरविशिष्टरूप से परिणाम रूपी विकारों को प्राप्त करे, इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है । प्रश्न—ईश्वर जगत् का उपादान कारण नहीं हो सकता, क्योंकि वह जगत् का निमित्त कारण है । जो जिसका निमित्त कारण होता है, वह उसका उपादान कारण नहीं होता । उदाहरण—घट का निमित्त कारण बनने वाला कुलाल घट का उपादान कारण नहीं है, किन्तु मृत्तिका ही घट का उपादान कारण है । इस अनुमान से ईश्वर जगत् का अनुपादान सिद्ध होता है । वह जगत् का उपादान कारण कैसे माना जा सकता है ? उत्तर—इस अनुमान में ईश्वर पक्ष है । ईश्वर नामक कोई पदार्थ प्रमाण से सिद्ध होने पर ही वह पक्ष बनाया जा सकता है । ईश्वर शास्त्र प्रमाण से ही सिद्ध होता है । शास्त्र ईश्वर को जगदुपादानकारण सिद्ध करता है । यह अनुमान धर्मिग्राहकप्रमाण से अर्थात् ईश्वर पदार्थ को सिद्ध करने वाले शास्त्रप्रमाण से विरोध रखता है । अतः यह अनुमान उठ ही नहीं सकता । प्रश्न—ईश्वर अनुमान प्रमाण से प्रथमतः सिद्ध होता है, इस अनुमान सिद्ध ईश्वर का अनुवाद करके शास्त्र ईश्वर में विशेषता का प्रतिपादन करता है । सर्व प्रथम ईश्वर अनुमान प्रमाण से ही सिद्ध होता है, शास्त्र प्रमाण से नहीं । अतः अनुमानसिद्ध ईश्वर को पक्ष मान कर यदि उपर्युक्त अनुमान प्रवृत्त होता है तो उसमें धर्मिग्राहकप्रमाण विरोध कैसे कहा जा सकता है ? शास्त्र धर्मिग्राहक प्रमाण है ही नहीं, अनुमान ही धर्मिग्राहकप्रमाण है, उससे उपर्युक्त अनुमान विरोध नहीं रखता है । उत्तर—ईश्वर अनुमान प्रमाण से सिद्ध नहीं हो सकता है, वह शास्त्र प्रमाण से ही सिद्ध हो सकता है । अनुमानसिद्ध ईश्वर को पक्ष मानना असम्भव है ।

(ईश्वर साधक अनुमान का निराकरण)

'क्षित्यादिकम्' इत्यादि । प्रश्न—यहाँ पर ईश्वर को सिद्ध करने के लिये यह अनुमान कहा जा सकता है कि क्षिति अर्थात् भूमि इत्यादि कार्यपदार्थ सकर्तृक हैं, अर्थात् किसी कर्ता से उत्पन्न हुए हैं, क्योंकि ये कार्यपदार्थ हैं । जो जो कार्यपदार्थ देखे जाते हैं, वे सभी किसी न किसी कर्ता से ही उत्पन्न हुए प्रतीत होते हैं । उदाहरण—जैसे घट रूपी कार्य-

बाधात्, अन्यथा ज्ञानेच्छयोरपि त्यागप्रसङ्गात्, नित्यज्ञानस्य शरीरादिनेव नित्यप्रयत्नस्यापि ज्ञानादिना निरपेक्षत्ववचनोपपत्तेः ।

पदार्थ कुलाल कर्ता से उत्पन्न है, उसी प्रकार ये भूमि इत्यादि कार्यपदार्थ भी किसी न किसी कर्ता से ही उत्पन्न हैं, वह कर्ता ईश्वर ही है। इस प्रकार इस अनुमान से ईश्वर सिद्ध होता है। ऐसा मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर— यदि घट इत्यादि कार्य पदार्थों के विषय में कर्ता यादृशस्वभावविशिष्ट देखा गया हो, तो क्षित्यादि के विषय में भी तादृश स्वभाव विशिष्ट कर्ता ही इस अनुमान से सिद्ध होगा। घटादि के विषय में कुलाल इत्यादि कर्ता शरीरविशिष्ट देखे गये हैं, अतः क्षित्यादि का कर्ता भी शरीर विशिष्ट हो, यही उचित है, परन्तु क्षित्यादि के विषय में शरीरविशिष्ट कर्ता को सिद्ध किया जाय तो बाध दोष उपस्थित होगा, क्योंकि कोई शरीरविशिष्ट कर्ता क्षित्यादि का निर्माण करता हुआ नहीं देखा जाता। प्रश्न— घटादि के विषय में कर्ता भले ही शरीरविशिष्ट हो, पर क्षित्यादि के विषय में शरीर रहित को कर्ता मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर — तब यह दोष उपस्थित होगा कि भले ही घटादि का कर्ता कुलाल इत्यादि पुरुष ज्ञान और इच्छा से सम्पन्न हो, परन्तु क्षित्यादि का कर्ता ज्ञानेच्छा शून्य क्यों न माना जाय ? वह ज्ञानेच्छाविशिष्ट क्यों माना जाता है। यदि यह कहा जाय कि दृष्टान्त में कर्ता ज्ञानेच्छाविशिष्ट है, अतः पक्ष में भी कर्ता ज्ञानेच्छाविशिष्ट ही होना चाहिये, तब तो यह भी कहा जा सकता है कि दृष्टान्त में कर्ता शरीरविशिष्ट देखा गया है, अतः पक्षभूत क्षिति आदि में भी कर्ता शरीरविशिष्ट ही होना चाहिये। यदि दृष्टान्त में देखी गई बात की उपेक्षा कर पक्षभूत क्षिति आदि में शरीर रहित कर्ता माना जाय तो उसी प्रकार से दृष्टान्त में देखी गयी बात की उपेक्षा करके पक्ष में ज्ञानेच्छाशून्य कर्ता का अनुमान किया जा सकता है। प्रश्न—घटकर्ता कुलाल का प्रयत्न उत्पन्न होता है, अतः वहाँ शरीर की अपेक्षा होती है, क्योंकि शरीर रहित जीवात्मा में प्रयत्न उत्पन्न नहीं होता। परन्तु यहाँ जगत् के कर्ता ईश्वर में जो प्रयत्न है, वह नित्य है, उत्पन्न नहीं होता, अतः जगत् के कर्ता ईश्वर के लिये शरीर की आवश्यकता नहीं है। उत्तर—यदि ईश्वर का प्रयत्न अजन्य होने से तदर्थ शरीर की आवश्यकता न हो, तो ईश्वर का प्रयत्न अजन्य होने से ईश्वर में ज्ञान और इच्छा की भी आवश्यकता नहीं होगी, क्योंकि प्रयत्न को उत्पन्न करने के लिये इच्छा की आवश्यकता तथा इच्छा को उत्पन्न करने के लिये ज्ञान की आवश्यकता हुआ करती है। जिस प्रकार प्रश्नकर्ता के कथनानुसार ईश्वर का नित्य ज्ञान शरीर आदि की अपेक्षा नहीं रखता है, उसी प्रकार ईश्वर का नित्य प्रयत्न भी ज्ञान और इच्छा की अपेक्षा न रक्खे, यह उचित ही है। जिस प्रकार ईश्वर का नित्य ज्ञान शरीर की अपेक्षा नहीं रखता, अत एव ईश्वर का शरीर सिद्ध नहीं होता, उसी प्रकार ईश्वर का नित्य प्रयत्न ज्ञान और इच्छा की अपेक्षा नहीं रखता, अत एव ईश्वर में ज्ञान और इच्छा भी सिद्ध नहीं होंगे। इसी प्रकार ईश्वर में ज्ञान और इच्छा को त्यागना पड़ेगा।

स्वतो विषयप्रावण्ये ज्ञानत्वप्रसङ्ग इति चेन्न; जीवनपूर्वकप्रयत्नवदुपपत्तेः। अदृष्टात् तत्र नियम इति चेत्, अत्रापि तथास्तु। त्वयाप्येतदेष्टव्यम्, अन्यथा

'स्वतो विषय' इत्यादि। प्रश्न—अनुमान से ईश्वर को सिद्ध करने वाले नैयायिक इत्यादि वादियों द्वारा यह माना जाता है कि जगत् का कर्ता शरीर रहित है, तथा नित्य ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न से सम्पन्न है। यहाँ उनके प्रति यह कहा जाता है कि जगत् का कर्ता ईश्वर नित्य प्रयत्न वाला ही हो, उसमें ज्ञान एवं इच्छा को क्यों मानना चाहिये। जिस प्रकार शरीर न होने पर भी ईश्वर में नित्य ज्ञान माना जाता है, उसी प्रकार ईश्वर में ज्ञान और इच्छा न होने पर भी नित्य प्रयत्न माना जा सकता है, अतः शरीर की तरह ईश्वर में ज्ञान और इच्छा को भी त्याग देना चाहिये। परन्तु यह कथन युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि लोक में देखा जाता है कि ज्ञान में सविषयकत्व स्वाभाविक है, परन्तु इच्छा में सविषयकत्व ज्ञानाधीन है, क्योंकि जिस वस्तु के विषय में ज्ञान हो, उस वस्तु के विषय में इच्छा होती है। इसी प्रकार प्रयत्न का सविषयत्व भी इच्छाधीन है, जिस वस्तु के विषय में इच्छा हो, उस वस्तु के विषय में प्रयत्न होता है। ईश्वर का जो प्रयत्न क्षित्यं-कुरादिविषयक माना जाता है, वह स्वतः क्षित्यंकुरादिविषयक नहीं हो सकता, किन्तु क्षित्यंकुरादिविषयक इच्छा के अनुसार ही वह क्षित्यंकुरादिविषयक हो सकता है। ईश्वर की इच्छा भी स्वतः क्षित्यंकुरादिविषयक नहीं हो सकती, किन्तु क्षित्यंकुरादिविषयक ज्ञान के अनुसार ही वह क्षित्यंकुरादिविषयक होती है। अतः ईश्वरीय प्रयत्न में सविषयता के निर्वाह के लिये ईश्वर में समानविषयक इच्छा एवं समानविषयक ज्ञान की कल्पना करनी पड़ती है। इस प्रकार ईश्वर में ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न सिद्ध होते हैं। यदि ईश्वरीय प्रयत्न को स्वतः ही सविषयक मान लिया जाय तो वह प्रयत्न नहीं रहेगा, किन्तु वह ज्ञान हो जायगा, क्योंकि एकमात्र ज्ञान ही स्वतः सविषयक होता है। इच्छा और प्रयत्न का सविषयत्व ज्ञानाधीन है। उत्तर—गाढ़निद्रा दशा में जीव के जिस प्रयत्न से श्वास इत्यादि चलते रहते हैं, वह प्रयत्न जीवनपूर्वक कहलाता है। यह प्रयत्न ज्ञानादि से उत्पन्न नहीं होता, क्योंकि गाढ़निद्रा में ज्ञान और इच्छा होती ही नहीं। यह जीवनपूर्वक प्रयत्न ज्ञानादि से उत्पन्न न होने पर भी स्वतः ही सविषयक होता है, क्योंकि वह श्वासप्रश्वासादिविषयक है। जिस प्रकार जीवनपूर्वक प्रयत्न ज्ञानादि से जन्य न होने पर भी स्वतः सविषयक होता है, उसी प्रकार ईश्वर का प्रयत्न भी स्वतः सविषयक हो सकता है। तदर्थ ईश्वर में ज्ञान एवं इच्छा की कल्पना करने की आवश्यकता नहीं। 'अदृष्टात्' इत्यादि। प्रश्न—जीवनपूर्वक प्रयत्न अदृष्ट के अनुसार सविषयक होता है, स्वतः नहीं। इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—ईश्वर का प्रयत्न भी अदृष्ट के अनुसार सविषयक हो सकता है, तदर्थ ईश्वर में ज्ञान एवं इच्छा को मानने की कोई आवश्यकता नहीं। किंच, ईश्वर का प्रयत्न अदृष्टानुसार सविषयक होता है, यह आपको अर्थात् नैयायिक आदि को भी अवश्य मानना चाहिये, अन्यथा दोष उपस्थित होगा। यदि नैयायिक इत्यादि वादी अदृष्टानुसार प्रयत्न का सविषयकत्व नहीं मानेंगे, किन्तु यही मानेंगे कि ज्ञान के अनुसार ही इच्छा एवं प्रयत्न

नित्यज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नानां सर्वदा सर्वगोचरत्वेन विषयनियमाभावे युगपत् सर्वकार्योत्पत्तौ युगपदनायाससर्वमोक्षक्षणभङ्गानन्तरक्षणकार्याभावादि प्रसङ्गात्।

सहकारिक्रमात् कार्यक्रम इत्यविलक्षणवचनम्; सहकारिणामपि कार्यत्वाद् युगपदेव निर्वृत्तिप्रसङ्गात् ।

प्रयत्नस्य समस्तवस्तुगोचरज्ञानसमानविषयत्वे नित्यवस्तूना-

स्विषय होते हैं, तो उनके मतानुसार ईश्वर का नित्य ज्ञान सर्वदा सर्वविषयक होने से ईश्वर की नित्य इच्छा एवं नित्य प्रयत्न सर्वदा सर्वविषयक होंगे, उनमें विषय नियम नहीं हो सकता, क्योंकि सर्वविषयक में विषय नियम कैसे हो सकेगा ? ऐसी स्थिति में ये दोष उपस्थित होते हैं कि ईश्वर के सर्वविषयक ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न से एक साथ सब कार्यों को उत्पन्न होना चाहिये, यदि एक काल में ही सभी कार्य उत्पन्न हो जायेंगे तो एक ही काल में अनायास सबको मोक्ष प्राप्त हो जायगा, तथा जो जो ध्वंस उत्तर काल में उत्पन्न होने वाले हैं, वे सब एक ही क्षण में उत्पन्न हो जायेंगे । इस प्रकार यदि एक ही क्षण में सब पदार्थों का ध्वंस हो जायगा तो क्षणिकवाद भी मान्य हो जायगा ! उत्पन्न होने वाले सभी कार्य यदि पहले ही एक साथ उत्पन्न हो जायेंगे, तो अनन्तर क्षण में उत्पन्न होने योग्य कोई कार्य बचेगा ही नहीं, अतः अनन्तर क्षण में उत्पन्न होने योग्य कार्यों का अभाव भी उपस्थित होगा । इस प्रकार बहुत से दोष उपस्थित होंगे, यदि अदृष्टानुसार प्रयत्न का विषय न माना जाय ।

'सहकारिक्रमात्' इत्यादि । प्रश्न—अदृष्टानुसार ईश्वर प्रयत्न का विषय नियम भले न हो, तथापि एक काल में सब कार्यों का उत्पन्न होने का प्रसङ्ग नहीं उठता है, क्योंकि प्रत्येक कार्य के लिये सहकारिकारण भिन्न भिन्न होते हैं, वे क्रम से ही उपस्थित होते हैं, अतः कार्य भी क्रम से ही उत्पन्न होते हैं । इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—सहकारि-कारणों के क्रम के अनुसार कार्यों में क्रम होता है । ऐसा निर्लज्ज पुरुष ही कह सकते हैं, क्योंकि वे सहकारिकारण भी कार्यविशेष ही हैं । ईश्वर प्रयत्न में अदृष्टानुसार विषय नियमन होने पर उन सहकारिकारण रूपी कार्यों को भी एक काल में उत्पन्न होना होगा, अत एव उनमें क्रम नहीं माना जा सकता है । कार्यों में क्रम होना तो असम्भव ही है, अतः ईश्वर प्रयत्न में अदृष्टानुसार विषय नियम मानना ही उचित है ।

'प्रयत्नस्य' इत्यादि । यदि ईश्वर प्रयत्न में अदृष्टानुसार विषय नियम नहीं माना जाय, किन्तु यही माना जाय कि ईश्वर ज्ञान के अनुसार ही ईश्वर प्रयत्न सविषयक होता है, तो इस पक्ष में बहुत से दोष उपस्थित होंगे । वे ये हैं—नैयायिकों के मत में ईश्वर का ज्ञान सर्वपदार्थविषयक माना जाता है, ऐसी स्थिति में ईश्वर का प्रयत्न भी सर्वपदार्थ विषयक होगा । नित्य पदार्थ भी ईश्वर प्रयत्न के विषय होंगे, उनका भी सृष्टि और संहार इत्यादि होगा । यदि ईश्वर प्रयत्न का विषय होने पर भी नित्यपदार्थ नित्य होकर रहते तो जिन वस्तुओं की सृष्टि और संहार सर्वथा अशक्य है, उन नित्य वस्तुओं के विषय में सृष्टि और संहार करने के लिये प्रयत्न करने वाले ईश्वर अशक्य अर्थ के विषय में प्रयत्न करने

मपि तत्प्रयत्नविषयत्वप्रसङ्गः, ततश्च तेषामपि सृष्टिसंहारादिप्रसङ्गः, अशक्यविषयप्रयत्नत्वादीश्वरस्यैवानीश्वरत्वं वा ।

अस्तु तर्हि अदृष्टैकनियतप्रयत्नमात्रवानीश्वर इति चेत्; जीवस्यैवानित्यप्रयत्नस्यैव तथाविधनियमोपपत्तेः । अङ्कुरादिगोचरप्रयत्नो न केनापि ह्युपलभ्यत इति चेन्न; जीवनपूर्वकप्रयत्नेऽपि समत्वात् । कार्यादेव हि तत्कल्पनम् । तदत्रापि समम् । अदृष्टस्य च सर्वकार्यनिमित्तस्य नियामकत्वे किमदृष्टप्रयत्नकल्पनप्रयत्नेन । तत्रैवं संग्रहः—

सर्वगत्वादनियमो नित्यगत्वादुपद्रवः ।
अदृष्टान्नियमे नित्ययत्नोऽत्राजागलस्तनः ॥

से अनीश्वर सिद्ध होंगे। अशक्य विषय में प्रयत्न करने के कारण ही तो जीव अनीश्वर कहलाता है। यह स्थिति ईश्वर में भी उपस्थित होगी। इन दोषों के निवारणार्थ यही मानना चाहिये कि ईश्वर का प्रयत्न अदृष्टानुसार सविषयक होता है, ईश्वर में ज्ञान एवं इच्छा मानने की कोई आवश्यकता नहीं।

'अस्तु तर्हि' इत्यादि। प्रश्न – ईश्वर में ऐसा एक प्रयत्न गुण माना जाय, जिसका विषयनियम अदृष्टानुसार होता है। अदृष्टानुसार होने वाले विषयनियम से युक्त एकमात्र प्रयत्न ही ईश्वर में रहता है, ज्ञान और इच्छा नहीं। इस प्रकार मान लेने पर क्या आपत्ति है? उत्तर—जीव में अनित्य प्रयत्न होता रहता है, इसी जीवप्रयत्न का ही अदृष्टानुसार वैसा विषयनियम मानकर तादृश प्रयत्न वाले जीव को ही जगत् का कर्ता माना जा सकता है। अत्यन्तादृष्ट नित्यप्रयत्न से युक्त ईश्वर को जगत्कर्ता मानने की कोई आवश्यकता नहीं। प्रश्न—अस्मदादि जीवों में क्षित्यंकुरादिविषयक प्रयत्न देखने में नहीं आता है। ऐसी स्थिति में जीव को जगत्कर्ता कैसे माना जा सकता है? उत्तर—जिस प्रकार निद्रा दशा में हम लोगों को विदित न होने पर भी अस्मदादि में जीवनपूर्वक प्रयत्न माना जाता है, उसी प्रकार अस्मदादि के विदित न होने पर भी अस्मदादि में क्षित्यंकुरादिविषयक प्रयत्न भी माना जा सकता है। जिस प्रकार श्वासप्रश्वासरूपी कार्य को देखकर जीवनपूर्वक प्रयत्न का अनुमान किया जाता है, उसी प्रकार क्षित्यंकुरादि कार्य को देखकर अस्मदादि में प्रयत्न की कल्पना की जा सकती है। अदृष्ट सभी कार्यों का निमित्तकारण माना जाता है, वही यहाँ पर नियामक हो सकता है, उससे ही क्षित्यंकुर इत्यादि सभी कार्यों की उत्पत्ति हो सकती है, ऐसी स्थिति में उस नित्य प्रयत्न को—जो प्रमाण से सिद्ध नहीं होता है, अत एव विवादग्रस्त है—कल्पना करने के लिये क्यों प्रयत्न किया जाता है? यहाँ पर यह संग्रह ध्यान देने योग्य है—

'सर्वगतत्वात्' इत्यादि। नैयायिक इत्यादि वादी यह मानते हैं कि ईश्वर के ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न ये गुण सर्वविषयक हैं। ऐसी स्थिति में ये दोष उपस्थित होते हैं कि यदि ईश्वर के ज्ञानादि सर्वविषयक हैं, तब तो सभी कार्यों को एक ही काल में

स्वादृष्टपरतन्त्रः स्यादवरात्मा क्वचित् क्वचित् ।
परादृष्टपराधीनः सर्वत्रैव भवेत् परः ॥

प्रयत्नस्य च ज्ञानादतिरेकं पराभिमतमनुरुध्यैतदुक्तमिति मन्तव्यम् ।

किञ्च—

सिद्ध्यसिद्ध्योर्विरोधो नेत्येवं प्रलपतस्तव ।
विरोधसिद्ध्यसिद्ध्योश्च तन्निषेधो निषिध्यते ॥

उत्पन्न होना चाहिये, कार्यों में जो विभिन्न कालनियम देखने में आता है, वह अनुपपन्न हो जायगा। किञ्च, नित्य आकाशादि भी ईश्वर के ज्ञानादि का विषय है, ऐसी स्थिति में उनको भी सृष्टि और संहार इत्यादि उपद्रवों का भागी बनना होगा। यदि इन दोषों के परिहारार्थ यह माना जाय कि—ईश्वर का प्रयत्न सर्वविषयक होने पर भी अदृष्ट के द्वारा कार्यों में कालनियम हुआ करता है, तथा अदृष्ट के कारण ही आकाशादि नित्य पदार्थों की उत्पत्ति भी नहीं होती है—तब तो ईश्वर में नित्य प्रयत्न जो माना जाता है, वह अजागलस्तन की तरह व्यर्थ हो जायगा, अदृष्ट से ही सभी नियम संपन्न हो जायेंगे।

'स्वादृष्ट' इत्यादि। जीवात्मा भले ही अनेकों भोगसाधन गृह इत्यादि के निर्माण में दूसरे भोक्ताओं के अदृष्ट का परतन्त्र होकर कार्य करें, परन्तु भोजन इत्यादि किन्हीं कार्यों में अपने अदृष्ट का परतन्त्र होकर कार्य करता है। यह विशेषता ईश्वर से अत्यन्त छोटे बनने वाले जीवात्माओं में देखने में आती है, परन्तु नैयायिक इत्यादि वादियों के मतानुसार यह सिद्ध होता है कि ईश्वर में स्वतः अदृष्ट नहीं होता है। ईश्वर दूसरे जीवों के अदृष्टानुसार ही सभी कार्य करते हैं। ऐसी स्थिति में अपने अदृष्ट के अनुसार कार्य न करके दूसरे जीवों के अदृष्ट के अनुसार सभी कार्य करने वाले ईश्वर की स्थिति जीवों की स्थिति से भी अत्यन्त शोचनीय सिद्ध होती है। जीव की अपेक्षा अत्यन्त शोचनीय स्थिति में ईश्वर को रखना नितान्त अनुचित है।

'प्रयत्नस्य च' इत्यादि। यहाँ यह अर्थ ध्यान देने योग्य है कि प्रयत्न को ज्ञान से व्यतिरिक्त गुण मानने वाले नैयायिक आदि के मत के अनुसार उपर्युक्त दोष दिये गये हैं। हमारे विशिष्टाद्वैतियों के मत में इच्छा और प्रयत्न ज्ञान से अतिरिक्त नहीं हैं।

'किञ्च, सिद्ध्यसिद्ध्योः' इत्यादि। जिस प्रकार घट इत्यादि कार्य कुलाल इत्यादि कर्ताओं से उत्पन्न होते हैं, उसी प्रकार क्षिति और अंकुर इत्यादि कार्य के विषय में भी यह मानना चाहिये कि ये सभी कार्य होने के कारण किसी कर्ता से ही उत्पन्न हैं, वह कर्ता ईश्वर है। इस प्रकार अनुमान से ईश्वर की सिद्धि नैयायिक इत्यादि वादी मानते हैं। इस विषय में दूसरे वादियों द्वारा—जो अनुमान से ईश्वर की सिद्धि नहीं मानते हैं—यह दोष दिया जाता है कि उपर्युक्त अनुमान प्रमाणान्तर से विरोध रखता है। यहाँ पर नैयायिक यह उत्तर देता है कि ईश्वर यदि प्रमाणसिद्ध है, तो उसके विषय में प्रमाणान्तर से विरोध होगा ही नहीं, क्योंकि प्रमाणसिद्ध अर्थ किसी से अमान्य ही नहीं हो सकता। यदि ईश्वर

त्वत्सिद्धान्तत्वदुक्तिभ्यां हेत्वाभासेन वा पुनः ।
ज्ञातो व्याप्तिविरोधेन विशेषः प्रतिषिध्यते ॥
तृणादिमर्मरीभावहेतुत्वादग्निमद्भिमम् ।
इति कृत्वा पक्षबलात् शीताग्निर्नहि कल्प्यते ॥

प्रमाणसिद्ध नहीं है, तो "ईश्वर शरीर वाला होगा, क्योंकि वह कर्ता है, जो जो कर्ता है, वह शरीरवाला है, यहाँ दृष्टान्त कुलाल आदि है" इत्यादि ईश्वरबाधक अनुमान शिर नहीं उठा सकते, क्योंकि इन अनुमानों में पक्षरूप में लिये जाने वाले ईश्वर के प्रमाणसिद्ध होने से इन अनुमानों में आश्रयासिद्धि दोष के कारण ये अनुमान ईश्वरसाधक अनुमान का विरोध नहीं कर सकते। सारांश यह है कि ईश्वर प्रमाणसिद्ध हो, अथवा न हो ? दोनों पक्षों में ही ईश्वरसाधक अनुमान का प्रमाणान्तर से विरोध नहीं हो सकता । इस प्रकार कहने वाले नैयायिक आदि के प्रति यह भी कहा जा सकता है कि आप जो प्रमाणान्तर-विरोध का निषेध करते हैं, वह भी इस प्रकार अनुपपन्न हो जायगा, क्योंकि यदि ईश्वर-साधक अनुमान का वास्तव में प्रमाणान्तरों से विरोध है तो उस वास्तविक विरोध का आप कैसे निषेध कर सकते हैं ? यदि वास्तव में प्रमाणान्तर विरोध है ही नहीं, तो प्रमाणान्तर-विरोधरूप प्रतियोगी असिद्ध होने से आप उसका निषेध नहीं कर सकते । इस प्रकार प्रमाणान्तरविरोध निषेध का भी निषेध हो सकता है। इससे सिद्ध होता है कि नैयायिकों का उपर्युक्त उत्तर समीचीन नहीं है ।

'त्वत्सिद्धान्त' इत्यादि । यहाँ पर नैयायिकों को यही उत्तर देना होगा कि निषेध के लिये प्रतियोगी ज्ञान की आवश्यकता है, तथा प्रतियोगी प्रमा की आवश्यकता है, ऐसी बात नहीं है, क्योंकि भ्रान्तिसिद्ध प्रतियोगी का भी निषेध किया जा सकता है, पर वादी अपनी भ्रान्ति के अनुसार ही यहाँ प्रमाणान्तरविरोध की शंका करते हैं। उनके कथनानुसार जो प्रमाणान्तर विरोध उपस्थित होता है, वह भ्रान्तिसिद्ध है, उस भ्रान्तिसिद्ध प्रमाणान्तर विरोध का हम निषेध करते हैं। यही उत्तर यहाँ नैयायिक आदि वादियों को देना होगा। ऐसी स्थिति में हम भी यहाँ यह उत्तर दे सकते हैं कि आपके सिद्धान्त के अनुसार तथा आपके कथन के अनुसार जगत्कर्ता ईश्वर में अशरीरत्व इत्यादि विशेष कहे जाते हैं, तथा हेत्वाभास से जो उपर्युक्त विशेष सिद्ध किये जाते हैं वे सब विशेष भ्रान्ति सिद्ध हैं। हम उन भ्रान्तिसिद्ध विशेषों का इस युक्ति से—कि जो जो कर्ता है, वह शरीरी ही देखा गया है, इस प्रकार कर्तृत्व का शरीरत्व के साथ व्याप्ति है, तथा कार्यत्व का शरीरि-कर्तृकत्व के साथ व्याप्ति है, ईश्वररूपी कर्ता को अशरीरी मानने पर तथा क्षित्यंकुरादि कार्य को अशरीरिकर्तृक मानने पर उपर्युक्त व्याप्ति से विरोध होता है, अतः जगत्कर्ता में अशरीरित्व इत्यादि विशेष नहीं माने जा सकते—निषेध करते हैं ।

'तृणादि' इत्यादि । प्रश्न—यहाँ पर घटादि विलक्षण क्षित्यंकुर इत्यादि पक्ष माने गये हैं, इस प्रकार विलक्षण पदार्थ के पक्ष होने से उनमें विद्यमान हेतु से लोकदृष्ट कर्ताओं से विलक्षण ऐसे कर्ता—जो शरीर रहित हों तथा नित्य ज्ञानादि वाले हों—सिद्ध हो

व्यापकत्वेन दृष्टस्य पक्षसम्बन्धमात्रतः ।
अधिकांशग्रहे हेतुः पक्षधर्मोऽपि न क्षमः ॥
सिद्धे तु पक्षसम्बन्धे पारिशेष्यादिना पुनः ।
अधिकांशग्रहश्चेन्न पारिशेष्यानिरूपणात् ॥

सकते हैं। अतः इस अनुमान से इस प्रकार के कर्ता ईश्वर को सिद्ध होने में क्या आपत्ति है? उत्तर—यदि विलक्षण पदार्थों को पक्ष बनाने से ही उनमें विद्यमान हेतु से लोकदृष्ट विलक्षण साध्य सिद्ध हो सकता हो तो "हिम अग्नि वाला है, क्योंकि वह कमलपत्र इत्यादि को जलाने वाला है" इस अनुमान में विलक्षण हिम को पक्ष बनाने से उसमें विद्यमान उपर्युक्त हेतु से हिम में ऐसा अग्नि भी—जो शीत हो—सिद्ध हो सकता है, क्योंकि उपर्युक्त हेतु से हिम में अग्नि तो होना ही चाहिये, शीत हिम में उष्ण अग्नि का सद्भाव बाधित है, अतः विलक्षण हिम को पक्ष बनाने से उसमें विद्यमान हेतु से विलक्षण शीत अग्नि भी सिद्ध हो जायगा, परन्तु वैसे शीताग्नि की कल्पना नहीं की जाती, क्योंकि शीताग्नि होती ही नहीं है। इसी प्रकार प्रकृत में भी शरीररहित नित्य ज्ञानादिमान् कर्ता नहीं सिद्ध होगा, क्योंकि शरीररहित कोई भी कर्ता नहीं होता।

'व्यापकत्वेन' इत्यादि। पक्ष में विद्यमान हेतु, पक्ष में उस साध्य के—जो हेतु का व्यापक सिद्ध हुआ है—सम्बन्ध मात्र का ज्ञान करा सकता है, उस साध्य में पक्ष सम्बन्ध से अतिरिक्त आकारों का ज्ञान नहीं करा सकता। अत एव पक्षभूत हिम में विद्यमान उपर्युक्त हेतु पक्ष में साध्य अग्नि के सम्बन्ध मात्र को जना सकता है, पक्ष सम्बन्ध के अतिरिक्त उस अग्नि में शीतत्व को सिद्ध नहीं कर सकता। उसी प्रकार प्रकृत में क्षित्यंकुर इत्यादि पक्ष में विद्यमान कार्यत्वहेतु से इस पक्ष में साध्य कर्ता के सम्बन्ध को जना सकता है, उस कर्ता में शरीर निरपेक्षत्व और नित्य ज्ञानादिमत्त्व इत्यादि अधिक आकारों का ज्ञान नहीं करा सकता।

'सिद्धे तु' इत्यादि। प्रश्न—क्षिति और अंकुर इत्यादि पक्ष में कार्यत्वहेतु से जो कर्ता सिद्ध होता है, वह कर्ता ईश्वर इस अनुमान से इतने रूप से—कि क्षिति आदि के उपादान कारण इत्यादि के विषय में ज्ञान इत्यादि रखते हैं—सिद्ध होता है। इस प्रकार इस अनुमान से क्षिति आदि के कर्ता ईश्वर ज्ञानादि युक्त होने पर इस परिशेष विचार से—कि क्षिति आदि के कर्ता के ज्ञान इत्यादि गुण इन्द्रियादि से उत्पन्न होने वाले नहीं हैं, अतः वे नित्य हैं। नित्य होने से ही वे शरीर इत्यादि की अपेक्षा नहीं रखते हैं—वह कर्ता ईश्वर शरीरनिरपेक्ष एवं नित्य ज्ञानादि युक्त सिद्ध होते हैं। इस प्रकार परिशेष प्रमाण से मानने पर क्या आपत्ति है? उत्तर—यहाँ ऐसा कोई परिशेषसाधक प्रमाण है ही नहीं, जिससे इस कर्ता के ज्ञानादि गुण, इन्द्रिय और लिङ्ग इत्यादि से अजन्य एवं नित्य सिद्ध हो। अतः परिशेष प्रमाण न होने के कारण उपर्युक्त विशेषताओं से युक्त ईश्वर रूपी कर्ता इस अनुमान से सिद्ध नहीं हो सकता।

दृष्टजातीयनिःशेषभङ्गे साध्यं न सिध्यति ।
अभङ्गे नाधिकं सिद्धयेन्न च सामान्यतः स्थितिः ॥
परिशेषानुमानस्याप्यन्वयित्वे समा गतिः ।
केवलव्यतिरेकी तु परस्तान्निरसिष्यते ॥

'दृष्टजातीय' इत्यादि। सपक्ष अर्थात् दृष्टान्त में यादृशधर्मविशिष्ट साध्य देखा गया है, उससे विलक्षण साध्य यदि पक्ष में सिद्ध किया जाय, अर्थात् तादृश सर्वधर्म रहित साध्य पक्ष में सिद्ध किया जाय तो पक्ष क्षित्यादि में साध्य कर्ता ज्ञानेच्छा प्रयत्न वाला भी सिद्ध नहीं होगा। यदि सपक्ष दृष्टान्त में यादृशधर्मविशिष्ट साध्य देखा गया है, यदि तादृशधर्मविशिष्ट साध्य की ही सिद्धि पक्ष में मानी जाय तो सपक्ष घटादि में सशरीर एवं अनित्य ज्ञानादियुक्त कर्तारूप साध्य ही देखा गया है, अतः पक्ष क्षित्यादि में भी सशरीर एवं अनित्य ज्ञानादियुक्त कर्ता ही सिद्ध होगा, उन शरीरत्व और नित्य ज्ञानादिमत्त्व इत्यादि अतिरिक्त धर्मों से विशिष्ट कर्ता सिद्ध नहीं होगा। प्रश्न—पक्ष क्षित्यादि में ज्ञानादि युक्त कर्ता सिद्ध किया जाय, उसके ज्ञानादि के नित्यत्व और अनित्यत्व पर उदासीन भाव अपनाया जाय। इस प्रकार ईश्वर रूपी कर्ता के नित्यत्व और अनित्यत्व इत्यादि विशेषों पर ध्यान न देकर सामान्य रूप से ज्ञानादि युक्त कर्ता को सिद्ध करने में क्या आपत्ति है? उत्तर—वह ज्ञानादि गुण नित्यत्व और अनित्यत्व इन विशेष धर्मों में किसी एक विशेष धर्म को ही लेकर रहेंगे, सब विशेष धर्मों को छोड़कर सामान्यरूप से ज्ञानादि का सद्भाव असम्भव है। यदि क्षित्यादि के कर्ता के ज्ञानादि गुण अनित्यत्वरूप विशेष धर्म को लेकर सिद्ध नहीं होंगे तो यह मानना पड़ेगा कि उस कर्ता का वह ज्ञान उन हेतुओं से—जो अनुभव एवं स्मृति के उत्पादक हैं—उत्पन्न नहीं है, तथा गुण और दोष इत्यादि से भी उत्पन्न नहीं है। ऐसी स्थिति में वह ज्ञान भ्रम, प्रमा, अनुभूति और स्मृति से विलक्षण होगा, परन्तु वैसा ज्ञान हो ही नहीं सकता, जो भ्रम, प्रमा, अनुभूति और स्मृति इनमें किसी में अन्तर्भूत न हो। सभी विशेषों को त्याग कर सामान्यरूप से कोई भी पदार्थ रह नहीं सकता। उस पदार्थ को किसी न किसी विशेषरूप को अपनाकर ही रहना होगा। इस विवेचन से यह फलित होता है कि क्षित्यादि के कर्ता के ज्ञानादि गुण भी सामान्यरूप से सिद्ध नहीं हो सकते, किंतु वे नित्यत्व और अनित्यत्व इत्यादि परस्परविरुद्ध विशेष धर्मों में किन्हीं विशेष धर्मों को लेकर ही सिद्ध होंगे।

'परिशेष' इत्यादि। प्रश्न—ईश्वर साधक अनुमान से क्षित्यादि के कर्ता का ज्ञान प्रारंभ में सामान्यरूप से सिद्ध होता है, बाद परिशेषानुमान से उसमें प्रमात्व और अनुभूतित्व ऐसे विरोधी धर्म सिद्ध होते हैं। वह ज्ञान इस विशेष धर्मों से विशिष्ट होकर रहता है। वह परिशेषानुमान यह है कि क्षित्यादि के कर्ता का ज्ञान प्रमा है, क्योंकि वह भ्रमोत्पादक हेतुओं से उत्पन्न नहीं है, तथा वह ज्ञान अनुभूति है, क्योंकि वह स्मृतिजनक कारणों से उत्पन्न नहीं है। इन परिशेषानुमानों से क्षित्यादि के कर्ता का वह ज्ञान—जो ईश्वरसाधक अनुमान से सिद्ध होता है—प्रमात्व और अनुभूतित्व इन विशेष धर्मों से विशिष्ट सिद्ध होता है। इस प्रकार

किञ्च, सकर्तृकमित्यत्रोपादानादिसमस्तकारणविषयज्ञानादिमान् कर्तृतया विवक्षितः ? कतिपयविषयज्ञानादिमान् वा ? सामान्यतो वा ? पूर्वत्र व्याप्त्यसिद्धिः; नहि कुलालादयो घटादिहेतुभूतमदृष्टेश्वरादिकं

मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—क्षित्यादि कर्ता के ज्ञान में प्रमात्व और अनुभूतित्व इन विशेष धर्मों को साधने के लिये जो अनुमान कहे जाते हैं, यदि वे अन्वयव्याप्ति को लेकर होने वाले अन्वयी अनुमान हों तो सपक्ष दृष्टान्त में प्रमात्व और अनुभूतित्व ऐसे साध्य यादृशधर्मविशिष्ट माने जाते हैं, तादृशधर्मविशिष्टरूप में ही पक्ष में भी वे सिद्ध होंगे। सपक्ष लोकप्रसिद्ध प्रमा में प्रमात्व एवं अनुभूतित्वजन्यत्व समानाधिकरण ही देखे गये हैं, क्योंकि लोक में जितनी प्रमा एवं अनुभूतियां हैं, वे सब जन्य ही हैं। ऐसी स्थिति में पक्ष में भी प्रमात्व एवं अनुभूतित्वजन्यत्व समानाधिकरण हो सिद्ध होंगे। तथा क्षित्यादि कर्ता का वह ज्ञान—जो प्रमा एवं अनुभूति है—जन्य ही सिद्ध होगा, वह नित्य नहीं हो सकता। यदि वह परिशेषानुमान केवल व्यतिरेकव्याप्ति को लेकर प्रवृत्त होता हो तो उससे कुछ भी सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि सिद्धान्त में केवल व्यतिरेकी अनुमान माना ही नहीं जाता है। केवल व्यतिरेकी अनुमान का खण्डन आगे किया जायगा।

'किञ्च, सकर्तृकम्' इत्यादि। किञ्च, ईश्वरानुमान में यह जो कहा जाता है कि क्षिति अर्थात् भूमि और अंकुर इत्यादि कर्ता से उत्पन्न हैं, क्योंकि ये कार्य हैं। इस कथन में कर्तृ-शब्द से कौन सा अर्थ विवक्षित है ? क्या इन कार्यों के उपादानकारण इत्यादि सभी के विषय में ज्ञानादि रखने वाले को कर्ता मानकर उस कर्ता से इन कार्यों की उत्पत्ति सिद्ध करने में तात्पर्य है ? तब तो उपादानादि सभी कारणों के विषय में ज्ञान इत्यादि रखने वाला कर्ता माना जायगा, अथवा उन सम्पूर्ण कारणों में कतिपय कारणों के विषय में ज्ञानादि रखने वाले को कर्ता मानकर उसको सिद्ध किया जाता है ? अथवा सामान्य रूप से ज्ञानादि से सम्पन्न को कर्ता मानकर उसको सिद्ध किया जाता है ? इस प्रकार यहाँ पर कर्ता में त्रैविध्य संभावित होने से किस प्रकार के कर्ता को यहाँ साधना अभिमत है, ऐसा विकल्प उपस्थित होता है। विचार करने पर तीनों ही पक्ष दोषयुक्त सिद्ध होते हैं। अतः यहाँ किसी प्रकार के भी कर्ता को सिद्ध करना असम्भव है। यहाँ पर ध्यान देना चाहिये कि पहले कर्ता के विषय में यह विकल्प—अन्यत्र कर्ता जैसा होता है, क्या उसी प्रकार के कर्ता को साधना अभिमत है, अथवा दृष्टविलक्षण कर्ता को साधना अभिमत है ?—करके दोनों पक्षों में दोष देकर खण्डन किया गया है। अब कर्तृत्व का ही तीन प्रकार से विकल्प करके खण्डन किया जाता है। इनमें प्रथम पक्ष समीचीन नहीं है, क्योंकि प्रथम पक्ष के अनुसार व्याप्ति ही सिद्ध नहीं होती है। प्रथम पक्ष के अनुसार इस प्रकार व्याप्ति का वर्णन करना पड़ता है कि जो पदार्थ कार्य हैं, वह ऐसे कर्ता से निर्मित हैं जो उस कार्य के उपादान कारण इत्यादि सभी कारणों के विषय में ज्ञानादि रखता हो, परन्तु ऐसी व्याप्ति हो नहीं सकती, क्योंकि घटादि कार्यों के कर्ता कुलाल आदि घटादि कार्य के कारण अदृष्ट और ईश्वर इत्यादि को प्रत्यक्ष रूप से नहीं जानते हैं। घटादि कार्य हैं, परन्तु ये उपर्युक्त

जानन्ति, उत्तरयोः पक्षयोरीश्वरासिद्धिः, यागाद्युपकरणमृदाद्युपादानवेदिभिर्जीवैरेव सिद्धसाधनात्। एतेन द्व्यणुकादिकर्तृत्वमपि जीवस्यैवादृष्टद्वारा घटत इति सिद्धम्।

शरीराजन्यत्वेन च कार्यत्वहेतोर्बाधः, सोपाधिकत्वं वा दुष्परिहरम्।

प्रकार के कर्ता द्वारा निर्मित नहीं हैं। अतः प्रथम पक्ष में व्याप्ति सिद्ध नहीं होती है। इससे प्रथम पक्ष दूषित हो जाता है। द्वितीय पक्ष और तृतीय पक्ष के अनुसार सिद्ध व्याप्ति होने पर भी ईश्वर सिद्ध नहीं हो सकता। यह इन पक्षों में दोष है। भाव यह है कि द्वितीय पक्ष के अनुसार व्याप्ति इस प्रकार की होती है कि जो जो कार्य पदार्थ हैं, वे उन उनके उपादानादि सभी कारणों के अन्तर्गत कई कारणों के विषय में ज्ञानादि रखने वाले कर्ता के द्वारा निर्मित हैं। तृतीय पक्ष के अनुसार व्याप्ति इस प्रकार की होती है कि जो जो कार्य हैं, वे ज्ञानादि सम्पन्न कर्ता के द्वारा निर्मित हैं। ये दोनों प्रकार की व्याप्तियां प्रामाणिक हैं, क्योंकि घटादि कार्य उनके उपादान इत्यादि सभी कारणों के अन्तर्गत कई कारणों के विषय में ज्ञानादि रखने वाले तथा सामान्यरूप से ज्ञानादि से सम्पन्न कुलाल इत्यादि कर्ताओं द्वारा निर्मित होते हैं। इस प्रकार इन दोनों पक्षों में व्याप्ति के सिद्ध होने पर भी सर्वज्ञ ईश्वर सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि इन व्याप्तियों के अनुसार यही सिद्ध होगा कि क्षिति और अंकुर इत्यादि कार्य ऐसे कर्ता के द्वारा निर्मित हैं, जो इन कार्यों के उपादान इत्यादि सम्पूर्ण कारणों के अन्तर्गत कई कारणों के विषय में ज्ञानादि रखते हैं, अथवा सामान्यरूप से ज्ञानादि से संपन्न हैं। जीव भी इस प्रकार का कर्ता बन सकता है, क्योंकि जीव भले ही कार्यों के उपादान कारण इत्यादि सभी कारणों को न जाने; तथापि उन कारणों के अन्तर्गत याग इत्यादि उपकरण और मृत्तिका इत्यादि उपादान कारण ऐसे कई कारणों को तो अवश्य जानता ही है। अतः इन व्याप्तियों के अनुसार जीव भी क्षित्यंकुरादि का कर्ता सिद्ध हो सकता है। इन व्याप्तियों से सर्वज्ञ ईश्वर ही कर्ता सिद्ध हो, यह नहीं हो सकता। ईश्वरानुमान न मानने वाले वादी के मतानुसार ये क्षित्यंकुर इत्यादि कार्य इस अनुमान से जीव निर्मित सिद्ध होंगे। जीवनिर्मितत्व उनका अभिमत है, अतः सिद्ध साधन दोष उपर्युक्त दोनों पक्षों में उपस्थित होता है। इस विवेचन से यह फलित होता है कि कर्तृत्व के उपर्युक्त तीनों प्रकार के परिष्कारों के भी दूषित होने से इस अनुमान से ईश्वरसिद्धि नहीं होगी। इस प्रकार जीव ही अदृष्ट द्वारा द्व्यणुक आदि का भी कर्ता बन सकता है। अतः द्व्यणुकादि के कर्ता के रूप में ईश्वर सिद्ध नहीं होगा।

'शरीराजन्यत्वेन च' इत्यादि। किञ्च, इस ईश्वरानुमान में बाध दोष भी विद्यमान है, क्योंकि लोक में यह देखा जाता है कि जो जो पदार्थ शरीर से उत्पन्न नहीं हैं, वे सब अकर्तृक हैं, अर्थात् कर्ता से उत्पन्न नहीं है। आत्मा और काल इत्यादि पदार्थ शरीर से उत्पन्न नहीं हैं, तथा कर्ता से भी उत्पन्न नहीं हैं। इस व्याप्ति के अनुसार यहाँ यह अनुमान किया जा सकता है कि क्षित्यंकुर इत्यादि पदार्थ कर्ता से उत्पन्न नहीं हैं, क्योंकि ये शरीर से उत्पन्न नहीं हैं। यह अनुमान ईश्वर साधकानुमान से बलवान् है। इस अनुमान के

न च व्यर्थं विशेषणम्; असिद्धिपरिहारेण तस्य सार्थकत्वात् । न च हेतु-

अनुसार अकर्तृकत्व सिद्ध होने से ईश्वरसाधकानुमान में वर्णित सकर्तृकत्व का बाध होता है। यदि शरीराजन्यत्वहेतु को लेकर चलने वाले इस अर्तृकत्वानुमान को ईश्वरसाधकानुमान से प्रबल न माना जाय, तो भी ईश्वरसाधकानुमान में सत्प्रतिपक्षत्व दोष होगा, क्योंकि उसका प्रतिपक्षरूप में यह अकर्तृकत्वानुमान विद्यमान है। किञ्च, ईश्वरसाधकानुमान में सोपाधिकत्व दोष भी उपस्थित होता है, क्योंकि उसमें शरीरजन्यत्व उपाधि है। उसमें उपाधिलक्षण विद्यमान है। जहाँ जहाँ सकर्तृकत्व लोक में देखा जाता है, वहाँ वहाँ शरीरजन्यत्व भी देखा गया है। इस प्रकार शरीरजन्यत्व उपाधि साध्यव्यापक सिद्ध होता है। जहाँ जहाँ कार्यत्व हो, वहाँ वहाँ शरीरजन्यत्व हो, ऐसी व्याप्ति नहीं है, क्योंकि क्षिति और अंकुर इत्यादि में कार्यत्व है, परन्तु उनमें शरीरजन्यत्व नहीं है। इस प्रकार शरीरजन्यत्व उपाधि साधनाव्यापक बन जाती है। उपाधिलक्षण शरीरजन्यत्व में घट जाता है, अतः शरीरजन्यत्वरूप उपाधि दोष ईश्वरसाधकानुमान में उपस्थित होता है। अतः उपर्युक्त अनुमान से ईश्वर सिद्ध नहीं होगा। शरीरजन्यत्वरूप उपाधि के अभाव को हेतु मानकर उपर्युक्त प्रत्यनुमान इस प्रकार उपस्थित होता है कि क्षिति और अंकुर इत्यादि पदार्थ अकर्तृकत्व हैं, क्योंकि शरीर से जन्य नहीं हैं। इस प्रकार प्रत्यनुमान उपस्थित होने से ईश्वर साधकानुमान में सत्प्रतिपक्षत्व दोष भी विद्यमान है। अतः उससे ईश्वरसिद्धि नहीं हो सकती।

'न च व्यर्थम्' इत्यादि। प्रश्न—उपर्युक्त प्रत्यनुमानों में यह जो व्याप्ति कही जाती है कि जहाँ जहाँ शरीराजन्यत्व है, वहाँ वहाँ अकर्तृकत्व है—इस व्याप्ति में वह शरीर-पद व्यर्थ है, जो अजन्यत्व के प्रति विशेषण रूप में प्रयुक्त है, क्योंकि जहाँ जहाँ अजन्यत्व है, वहाँ वहाँ अकर्तृकत्व है। इस प्रकार शरीर विशेषण को हटाकर व्याप्ति कही जा सकती है। भाव यह है कि उस व्याप्ति में अजन्यत्व ही व्याप्य बन सकता है, अजन्यत्व को व्याप्य मानने में लाघव है, शरीराजन्यत्व को व्याप्य मानने में गौरव है। शरीराजन्यत्व को व्याप्य मानकर वर्णित उपर्युक्त प्रत्यनुमान कैसे समीचीन होगा? उत्तर—शरीराजन्यत्व में शरीर विशेषण सार्थक है, क्योंकि वह असिद्धि दोष को दूर करने के लिये प्रयुक्त है। शरीर विशेषण को हटाकर अजन्यत्व मात्र को हेतु बनाया जाय तो असिद्धि दोष अवश्य उपस्थित होगा। भाव यह है कि अजन्यत्व मात्र को हेतु मानने पर इस प्रकार अनुमान करना होगा कि क्षिति और अंकुर इत्यादि पदार्थ अकर्तृक हैं, अर्थात् किसी कर्ता से उत्पन्न नहीं हैं, क्योंकि वे अजन्य हैं। इस प्रकार अनुमान का प्रयोग यदि किया जाय तो स्वरूपासिद्धि दोष प्राप्त होगा, क्योंकि क्षिति और अंकुर इत्यादि में अजन्यत्व नहीं है, किंतु जन्यत्व ही है। इस स्वरूपासिद्धि दोष को दूर करने के लिये शरीर विशेषण दिया गया है। क्षिति और अंकुर इत्यादि भले ही जन्य हों, परन्तु शरीरजन्य नहीं, शरीराजन्यत्व हेतु उनमें है। इस प्रकार असिद्धि दोष दूर हो जाता है। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है, कि असिद्धि दोष को दूर करके शरीर विशेषण सफल हो जाता है, वह व्यर्थ नहीं है। हेतु में जितने विशेषण दिये जाते

विशेषणं सर्वमनैकान्त्यपरिहारायेति मन्त्रपाठोऽयम्। व्यर्थविशेषणं तर्हि सर्वत्रादूषणं स्यादिति चेन्न; यत्किञ्चिद्दोषपरिहारानुपयुक्तत्वस्य वैयर्थ्येऽनुरूपत्वात्। तथा च प्रकृतानुपयोगिनस्तस्यार्थान्तराख्यनिग्रहस्थानं वास्तु।

हैं, वह व्यभिचार को दूर करने के लिये ही, अतः उन विशेषणों का प्रयोग करना चाहिये, ऐसा कोई नियम नहीं है। इस प्रकार नियम मानने में कोई विनिगमक प्रमाण नहीं है, विना प्रमाण के वैसा नियम मानना निर्युक्तिक है, अत एव वह मन्त्रपाठ के समान है, मान्य नहीं हो सकता। अतः असिद्धिदोष का निवारण करके सफल होने वाला शरीर विशेषण व्यर्थ नहीं माना जा सकता। प्रश्न—तब तो सर्वत्र व्यर्थविशेषण दोष ही नहीं होगा? व्यर्थविशेषण जो दोष माना जाता है, वह कहीं भी स्थान नहीं पायेगा। ऐसी स्थिति में न्यायशास्त्र में व्यर्थविशेषण दोष क्यों माना जाता है? उत्तर—जहाँ किसी भी दोष के परिहार में विशेषण काम नहीं आता, वहाँ व्यर्थविशेषण दोष स्थान पा सकता है। जो विशेषण किसी भी दोष को हटाने में काम देता है, उसे व्यर्थ मानना अनुचित ही है। जो किसी भी काम में नहीं आवे, उसे ही व्यर्थ कहना उचित है। प्रकृत में शरीर विशेषण असिद्धिदोष को हटाकर सफल होता है, यह व्यर्थ नहीं माना जा सकता। हाँ, यहाँ पर अर्थान्तरनामक निग्रहस्थान दोष दिया जा सकता है, विशेषणवैयर्थ्य दोष नहीं दिया जा सकता। भाव यह है कि प्रकृत में जो अर्थ अनुपयुक्त है, उसका प्रतिपादन करना अर्थान्तर निग्रहस्थान कहलाता है। प्रकृत में भले ही शरीर विशेषण असिद्धि दोष को दूर करने वाला हो, परन्तु प्रकृत में विवक्षित व्याप्ति में काम नहीं देता, क्योंकि जहाँ जहाँ अजन्यत्व है, वहाँ वहाँ अकर्तृकत्व है। इस प्रकार ही व्याप्ति कही जा सकती है। ऐसी स्थिति में प्रकृत व्याप्तिप्रतिपादन में अनुपयुक्त शरीर का प्रतिपादन करने से अर्थान्तर निग्रहस्थान पा सकता है। इस प्रकार भले ही प्रकृत में अर्थान्तररूप निग्रहस्थान हो, विशेषण-वैयर्थ्य दोष नहीं हो सकता है। प्रश्न—भले शरीराजन्यत्व हेतु में शरीरविशेषण व्यर्थ न हो, या वह स्वरूपासिद्धि दोष को दूरकर के सफल हो; तथापि व्याप्यत्वासिद्धि दोष अवश्य उपस्थित होता है। स्वरूपासिद्धि दोष को दूर करने के लिये शरीरविशेषण देने पर व्याप्यत्वासिद्धि दोष होता है। यह सर्वमान्य सिद्धान्त है कि यदि लघुधर्म अवच्छेदक बन सकता हो तो वहाँ गुरुधर्म को अवच्छेदक नहीं मानना चाहिये। जहाँ जहाँ शरीराजन्यत्व है, वहाँ वहाँ अकर्तृकत्व है, इस व्याप्ति के अनुसार शरीराजन्यत्वत्व व्याप्यतावच्छेदक बनता है, तथा जहाँ जहाँ अजन्यत्व है, वहाँ वहाँ अकर्तृकत्व है। इस व्याप्ति में अजन्यत्वत्व व्याप्यतावच्छेदक होता है। शरीराजन्यत्व गुरुभूतधर्म है, तथा अजन्यत्व लघुभूत है। लघुभूतधर्म अजन्यत्वत्व ही अकर्तृकत्व का व्याप्यतावच्छेदक बन सकता है, गुरुधर्म शरीराजन्यत्व अकर्तृकत्व का व्याप्यतावच्छेदक नहीं बन सकता। ऐसी स्थिति में यह फलित होता है कि अकर्तृकत्वनिरूपितव्याप्ति शरीराजन्यत्वत्वावच्छेदेन शरीराजन्यत्व में नहीं है, अतः व्याप्यत्वा-सिद्धिरूप दोष प्राप्त होता है। इस प्रकार स्वरूपासिद्धिरूप दोष का परिहार करने के लिये शरीर-रूप विशेषण देने पर व्याप्यत्वासिद्धिरूप दूसरा दोष प्राप्त होता है, इसका क्या उत्तर है?

न च विशिष्टस्य व्याप्त्यभावादेकामसिद्धिं परिहरतो द्वितीयापत्तिरिति वाच्यम्; तस्य तदभावासिद्धेः। यत्र शरीराजन्यत्वं तत्र सर्वत्राप्यजन्यत्व-मात्रमप्यस्तीति तस्य व्याप्तावस्यापि व्याप्तिर्दुर्निवारैव। अन्यथा कलमाङ्कुरात् कलमबीजानुमानमुच्छिद्येत, बीजव्यतिरेकमात्रेण कलमाङ्कुरस्यापि व्यतिरेक-

उत्तर यह है कि शरीराजन्यत्व में शरीराजन्यत्वत्वावच्छेदेन व्याप्त्यभावरूप दोष नहीं लगता है। शरीराजन्यत्व में शरीराजन्यत्वावच्छेदेन अकर्तृकत्वनिरूपित व्याप्ति विद्यमान है, क्योंकि जहाँ जहाँ आत्मा आदि में शरीराजन्यत्व है, वहाँ वहाँ अजन्यत्वधर्म है। ऐसी स्थिति में यदि अजन्यत्व अकर्तृकत्व का व्याप्य होता है, तब शरीराजन्यत्व भी अकर्तृकत्व का अवश्य व्याप्य होगा। अतः मानना पड़ेगा कि शरीराजन्यत्व में अकर्तृकत्व-निरूपित व्याप्ति है, व्याप्यत्वासिद्धिरूप दोष नहीं कहा जा सकता। यहाँ पर यह अर्थ ध्यान देने योग्य है कि यहाँ पर यह जो व्याप्ति कही जाती है कि जहाँ जहाँ शरीराजन्यत्व है, वहाँ वहाँ अजन्यत्व है। यह व्याप्ति यद्यपि आत्मा आदि दृष्टान्तों से ही सिद्ध की जा सकती है, परन्तु सर्वत्र सिद्ध नहीं होती, क्योंकि शरीराजन्यत्व अंकुर आदि में है, परन्तु वहाँ अजन्यत्व नहीं है, किंतु जन्यत्व है। अतः यद्यपि उपर्युक्त रीति से व्याप्यत्वासिद्धि का वारण नहीं हो सकता, तथापि प्रकारान्तर से व्याप्यत्वासिद्धि का परिहार हो सकता है। वह यह है कि गुरुधर्म नीलधूमत्व तथा लघुधर्म धूमत्व का धूम में समावेश है, अतः वहाँ लघुधर्म धूमत्व ही अग्नि का व्याप्यतावच्छेदक माना जाता है, गुरुधर्म नीलधूमत्व नहीं है। अत एव नीलधूमत्वावच्छेदेन अग्निनिरूपितव्याप्ति नीलधूम में न होने से "पर्वत अग्नि वाला है, नीलधूम होने से" इस अनुमान में व्याप्यत्वासिद्धि दोष माना जाता है, परन्तु प्रकृत में शरीरजन्यत्वाभाव और जन्यत्वाभाव भिन्न भिन्न पदार्थ हैं, क्योंकि शरीरजन्यत्वा-भाव में शरीरविशिष्ट जन्यत्व प्रतियोगी है और जन्यत्वाभाव में केवल जन्यत्व प्रतियोगी है। इस प्रकार प्रतियोगी भिन्न-भिन्न होने से ये दोनों अभाव भी भिन्न-भिन्न हैं। शरीरजन्यत्वा-भावत्व शरीरजन्यत्वाभाव में केवल जन्यत्वाभावत्व केवल जन्यत्वाभाव में रहेंगे। गुरुलघुधर्म माने जाने वाले इन दोनों धर्मों का एक अभाव में समावेश नहीं होता है, ऐसी स्थिति में शरीराजन्यत्वत्वावच्छेदेन शरीराजन्यत्व में अकर्तृकत्वनिरूपित व्याप्ति अवश्य रहेगी। अतः व्याप्यत्वासिद्धिरूप दोष दूर हो जाता है। यदि ऐसा न माना जाय तो कलमांकुर से होने वाला कलमबीज का अनुमान भी उच्छिन्न हो जायगा। तथाहि—कलम एक धान्य है। कलमांकुर को देखकर कलमबीज का अनुमान किया जाता है। वहाँ व्यतिरेकव्याप्ति इस प्रकार कहनी पड़ती है कि जहाँ जहाँ कलमबीज का अभाव हो, वहाँ वहाँ कलमांकुर का अभाव है। यहाँ पर यह भी कहा जा सकता है कि जहाँ जहाँ बीज का अभाव हो, वहाँ वहाँ कलमांकुर का अभाव है। इस प्रकार जब कहा जा सकता है तब पूर्ववर्णित "जहाँ जहाँ कलमबीज का अभाव है, वहाँ वहाँ कलमांकुर का अभाव है" इस व्यतिरेकव्याप्ति में बीज के प्रति कलमविशेषण व्यर्थ हो जायगा। यदि कहा जाय कि बीज के बिना भी कलमांकुर उत्पन्न होते हैं, तब तो कलमांकुर से कलमबीज का

सिद्धेर्व्यतिरेकव्याप्तौ व्यर्थविशेषणत्वात् । बीजमन्तरेणापि केचिदङ्कुरा जायन्त इति चेत्, कलमबीजमपि नानुमीयेत, तदन्तरेणापि तदुपपत्तेः । एवं मैत्रीतनयस्य श्यामत्वे शाकाद्याहारपरिणामश्च नोपाधिः स्यात्, आहारपरिणति-व्यतिरेकमात्रेण श्यामत्वव्यतिरेकाच्छाकादीति विशेषणवैयर्थ्यात् । तन्निवृत्तावपि तमालेन्द्रनीलश्यामत्वं दृश्यत इति चेन्न; विशिष्टस्यापि तत्र

अनुमान न हो सकेगा, क्योंकि कलमबीज के बिना भी कलमांकुर होते हैं। परन्तु इस व्यतिरेकव्याप्ति में व्यर्थ होने पर भी कलम विशेषण को लेकर ही व्यतिरेकव्याप्ति मानी जाती है। उसी प्रकार प्रकृत में शरीरविशेषण व्यर्थ होने पर भी उसे लेकर शरीराजन्यत्व में अकर्तृकत्वनिरूपित व्याप्ति कही जा सकती है। किंच, मैत्रीतनयत्व हेतु से गर्भस्थ शिशु में श्यामत्व का अनुमान करते समय शाकाद्याहारपरिणाम को जो उपाधिदोष माना जाता है, वह भी असंगत हो जायगा। भाव यह है कि मैत्री नामक एक स्त्री है, उसके कई सन्तान हैं, सब श्याम हैं। मैत्री के गर्भ में एक शिशु है, उसके विषय में यह सन्देह है कि वह श्याम है या नहीं। वहाँ पर कोई यह अनुमान करता है कि यह गर्भस्थ शिशु श्याम है, क्योंकि वह मैत्री का सन्तान है। अन्यान्य जितने मैत्री के सन्तान हैं वे सब श्याम हैं। अतः वह गर्भस्थ शिशु भी मैत्री के सन्तान होने से ही श्याम है। इस अनुमान में शाकाद्याहारपरिणाम उपाधि माना जाता है। माता शाकादि का आहार करती है, उसके परिणाम से जिस शिशु का शरीर बनेगा वह श्याम होगा। ऐसी धारणा के आधार पर उस अनुमान में शाकाद्याहारपरिणाम उपाधि होगा, क्योंकि उसमें उपाधि का लक्षण संगत है। जहाँ जहाँ श्यामत्व है, वहाँ वहाँ शाकाद्याहारपरिणाम है। इस व्याप्ति के अनुसार वह साध्यव्यापक सिद्ध होता है। तथा जहाँ जहाँ मैत्रीतनयत्व है, वहाँ वहाँ शाकाद्याहारपरिणाम है, ऐसी व्याप्ति नहीं, क्योंकि मैत्री ने इस गर्भप्रसङ्ग में शाकाद्याहार छोड़ दिया है। तथा च इस उपाधि में साधनाव्यापकत्वलक्षण भी संगत है। अतः इस अनुमान में शाकाद्याहार परिणाम सब वादियों के मत में उपाधि माना जाता है। इसमें भी व्यर्थविशेषणत्व-दोष कहा जा सकता है, क्योंकि उपाधि में साध्यव्यापकत्व यदि व्यतिरेक व्याप्ति के अनुसार कहने का होता तो यों कहना चाहिये कि जहाँ जहाँ शाकाद्याहारपरिणाम न हो, वहाँ वहाँ श्यामत्व नहीं है। यहाँ पर ऐसे भी व्यक्तिरेकव्याप्ति कही जा सकती है कि जहाँ आहार परिणाम न हो, वहाँ श्यामत्व नहीं है। ऐसी स्थिति में पूर्वोक्त व्यतिरेकव्याप्ति में 'शाकादि' यह विशेषण व्यर्थ हो जायगा। प्रश्न—वह व्यर्थ क्यों होगा, उसका सार्थक्य कहा जा सकता है, क्योंकि आहारपरिणाम न होने पर भी तमालवृक्ष और इन्द्रनील इत्यादि में श्यामत्व देखने में आता है। अतः "जहाँ जहाँ आहारपरिणाम न हो, वहाँ वहाँ श्यामत्व नहीं है" इस प्रकार व्यतिरेकव्याप्ति नहीं कही जा सकती। अतः व्यतिरेकव्याप्ति को सिद्ध करने के लिये 'शाकादि' यह विशेषण दिया जाता है। इस प्रकार वह सार्थक हो जाता है। उसका वैयर्थ्य कैसे कहा जाता है? उत्तर—तब तो 'शाकादि' विशेषण देने पर भी

व्यतिरेकात्। न च शरीरश्यामत्वस्यैव तत्प्रयोजकम्; स्थावरायोनिजश्यामशरीरेषु शाकाद्याहारपरिणामाभावात्। आहारपरिणतिजशरीरश्यामत्वं शाकाद्याहारपरिणतिपूर्वकमिति चेन्न; अत्र साध्यद्वाराऽपि समव्याप्तेर्वैयर्थ्य-

व्यतिरेकव्याप्ति सिद्ध नहीं होगी, क्योंकि तमाल और इन्द्रनील इत्यादि में शाकाद्याहारपरिणाम न होने पर भी श्यामत्व देखने में आता है, अतः "जहाँ जहाँ शाकाद्याहारपरिणाम नहीं, वहाँ वहाँ श्यामत्व नहीं" यह व्यतिरेकव्याप्ति सिद्ध नहीं होगी। प्रश्न—शरीरगतश्यामत्व के लिये शाकाद्याहारपरिणाम प्रयोजक होता है, वह शरीरश्यामत्व ही यहाँ साध्य है। अतः तमाल और इन्द्रनील इत्यादि में शाकाद्याहारपरिणाम न होने पर भी श्यामत्व विद्यमान हो, उससे कोई आपत्ति नहीं, क्योंकि वहाँ शरीरश्यामत्व नहीं है। अतः उपर्युक्त व्यतिरेकव्याप्ति अवश्य सिद्ध होगी। उत्तर—तमाल इत्यादि वृक्ष तथा इन्द्रनील इत्यादि भी विभिन्न जीवों का स्थावर और अयोनिज शरीर माने जाते हैं, उनमें भले ही पाणिपाद इत्यादि का सन्निवेश न हो, परन्तु वे भी कर्मफल भोगार्थ विभिन्न जीवों द्वारा अधिष्ठित होने से शरीर ही हैं। उनमें जो श्यामत्व है, वह शरीरश्यामत्व ही है, अतः उनमें शाकाद्याहारपरिणाम न होने पर भी शरीरश्यामत्व होने से उपर्युक्त व्यतिरेकव्याप्ति सिद्ध नहीं होगी। प्रश्न—आहारपरिणाम से होने वाला शरीरश्यामत्व साध्य माना जाता है, तथा वह शाकाद्याहारपरिणाम से उत्पन्न होता है। तथा च "जहाँ शाकाद्याहारपरिणाम नहीं है, वहाँ आहारपरिणतिज श्यामत्व नहीं"। इस प्रकार व्यतिरेकव्याप्ति सिद्ध होती है। इसमें क्या आपत्ति है? उत्तर—इस प्रकार मानने पर भी वैयर्थ्य दोष दूर नहीं होता, किंतु बढ़ जाता है। साध्यसमव्याप्त पदार्थ उपाधि माना जाता है। जो पदार्थ साध्य का व्यापक होता हुआ साध्य का व्याप्य हो, वही साध्यसमव्याप्त कहलाता है। प्रकृतानुमान में श्यामत्व साध्य है, मैत्रीतनयत्व हेतु है। वह श्यामत्व आहारपरिणतिज श्यामत्व रूप में परिष्कृत है। यहाँ नैयायिक इत्यादि सभी वादीगण शाकाद्याहारपरिणाम को उपाधि मानते हैं। इस उपाधि को साध्यसमव्याप्त सिद्ध करना होगा। वहाँ उपाधि में साध्यव्यापकत्व अन्वयव्याप्ति एवं व्यतिरेकव्याप्ति के अनुसार इस प्रकार सिद्ध किया जाता है, कि जहाँ जहाँ आहारपरिणतिज श्यामत्व हो, वहाँ वहाँ शाकाद्याहारपरिणतिपूर्वकत्व है, जहाँ जहाँ शाकाद्याहारपरिणतिपूर्वकत्व नहीं है, वहाँ वहाँ आहारपरिणतिज श्यामत्व नहीं है। उपाधि में साध्यव्याप्यत्व को उपर्युक्त दोनों व्याप्तियों के अनुसार इस प्रकार सिद्ध करना होगा कि जहाँ जहाँ शाकाद्याहारपरिणतिपूर्वकत्व है, वहाँ वहाँ आहारपरिणतिज श्यामत्व है, जहाँ जहाँ आहारपरिणतिज श्यामत्व नहीं है, वहाँ वहाँ शाकाद्याहारपरिणामपूर्वकत्व नहीं है। यहाँ पर व्यतिरेकव्याप्ति के अनुसार साध्यव्याप्यत्व को सिद्ध करते समय वैयर्थ्य दोष उपस्थित होता है, क्योंकि "जहाँ जहाँ श्यामत्व नहीं, वहाँ वहाँ शाकाद्याहारपरिणतिपूर्वकत्व नहीं।" इस प्रकार व्यतिरेकव्याप्ति कही जा सकती है। श्यामत्व में आहारपरिणतिजत्व विशेषण व्यर्थ होता है। किसी भी परिष्कार में वैयर्थ्य दोष से बचना असम्भव है। प्रश्न—आहारपरिणतिज ऐसे विशेषण को त्यागकर श्यामत्वविशेष को साध्य

कवलितत्वात्, यच्छयामं न भवति तच्छाकाद्याहारपरिणतिपूर्वकं न भवतीत्येतावता तत्सिद्धेः। श्यामत्वजातिविशेषोऽनुपात्तविशेषणः साध्य; तेन न व्यर्थतेति चेन्न; विशेषणमन्तरेण तस्य दुर्वचत्वात्। विशेषशब्दमात्राभिधानेऽपि तस्यैव व्यर्थत्वात्।

किञ्च, कार्यत्वात् सकर्तृकमित्यत्रापि व्यर्थविशेषणत्वं सुवचम्; हेतुमत्त्वमात्रव्यतिरेकेण कार्यत्वव्यतिरेकस्य सुवचत्वात्। हेतुशब्दोऽ-

मानने पर क्या आपत्ति है ? इसमें वैयर्थ्यदोष की सम्भावना ही नहीं है। उत्तर—श्यामत्वविशेष कहने से वह श्यामत्वजातिविशेष प्रतीत नहीं होता है, जो तमालेन्द्रनीलादिगत श्यामत्व में न रहे। ऐसी स्थिति में तमालेन्द्रनीलादिगत श्याम से व्यावृत्त श्यामत्वविशेष को बतलाने के लिये विशेषण का ही प्रयोग करना होगा, तब उस विशेषण को लेकर विशेषणवैयर्थ्य दोष अवश्य होगा। यदि उस विशेषण को न कहकर केवल श्यामत्व विशेष को ही कहा जाय तो भी विशेषपद का प्रयोग व्यर्थ होगा ही, क्योंकि तमालेन्द्रनीलादिगत श्यामत्व भी श्यामत्व विशेष ही है, उसकी व्यावृत्ति इस विशेष शब्द से न हो सकेगी। इन सब विवेचनों का तात्पर्य यही है कि जिस प्रकार कलमांकुर से कलमबीज के अनुमान में व्यतिरेकव्याप्ति में विशेषणवैयर्थ्य दोष होने पर भी विशिष्ट में व्याप्ति अक्षुण्ण मानी जाती है, जिस प्रकार मैत्रीतनयत्व से श्यामत्व के अनुमान में कहे जाने वाले शाकाद्याहारपरिणामरूप उपाधि में व्यतिरेकव्याप्ति के अनुसार साध्यव्याप्यत्व कहते समय 'शाकादि' इस विशेषण का वैयर्थ्य होने पर भी विशिष्ट में व्याप्ति अक्षुण्ण मानी जाती है, उसी प्रकार क्षिति अंकुर आदि में शरीराजन्यत्व हेतु से अकर्तृकत्व का अनुमान करते समय व्याप्तिवर्णन के प्रसङ्ग में शरीर विशेषण के व्यर्थ होने पर भी विशिष्ट में व्याप्ति अक्षुण्ण रहेगी। अतः प्रत्यनुमान सर्वथा निर्दुष्ट है।

'किञ्च, कार्यत्वात्' इत्यादि। किंच, ईश्वरसाधक अनुमान में भी व्यर्थविशेषणत्व दोष कहा जा सकता है। उस अनुमान में व्यतिरेकव्याप्ति इस प्रकार कही जाती है। जहाँ जहाँ सकर्तृकत्व का अभाव हो, वहाँ वहाँ कार्यत्व का अभाव है। स्वतन्त्र हेतु कर्ता कहा जाता है। वहाँ इस प्रकार भी व्यतिरेकव्याप्ति कही जा सकती है कि जहाँ जहाँ सहेतुकत्व नहीं, वहाँ वहाँ कार्यत्व नहीं। इस व्यतिरेकव्याप्ति में लाघव है, क्योंकि इसमें हेतुमात्र का ही उल्लेख है। आरम्भ में वर्णित व्यतिरेकव्याप्ति में गौरव दोष है, क्योंकि उसमें स्वतन्त्र हेतुरूप कर्ता का उल्लेख है। जहाँ हेतुमात्र के उल्लेख से निर्वाह होता हो, वहाँ हेतु के प्रति स्वतन्त्र विशेषण देना व्यर्थ ही है। इस प्रकार ईश्वरसाधक अनुमान में भी व्यर्थविशेषणत्व दोष कहा जा सकता है। प्रश्न—सकर्तृक पद में हेतुशब्द का उल्लेख नहीं है, वहाँ व्यर्थविशेषणत्व दोष कैसे होगा ? उत्तर—उल्लेख न होने पर भी हेतुशब्दार्थ फलित होता है। अतः व्यर्थविशेषणत्व दोष अवश्य होगा। यदि शब्द से उल्लेख न होने के कारण ही उपर्युक्त दोष का अभाव हो तो ईश्वरानुमान के प्रति जो प्रत्यनुमान कहा गया

त्रानुपात्त इति चेन्न; तस्य फलितत्वात् । अन्यथाऽशरीरत्वशब्दप्रयोगे भवतोऽपि पर्यनुयोगानवकाशात् । विग्रहेण शरीराजन्यत्वं फलितमिति चेत्; तर्हि कर्तृशब्दनिर्वचनेनापि हेतुविशेषत्वं फलितम् । सकर्तृकमिति हेतु-तयैव सम्बन्धो वाच्यः ।

एवं सावयवत्वादनित्यत्वाभिधानेऽप्यवयवजन्यत्वं फलितमिति तत्रापि व्यर्थविशेषणता स्यात् । नह्यवयवैः सम्बन्धमात्रं तेषु समवायमात्रं

है, उसमें शरीराजन्यत्वहेतु के स्थान में अशरीरत्वहेतु कहा जायगा, उसमें अजन्यत्व का उल्लेख नहीं होगा । ऐसी स्थिति में उस प्रत्यनुमान में भी व्यर्थविशेषणत्व दोष नहीं कहा जा सकता । प्रश्न—अशरीरत्वहेतु में भले ही अजन्यत्व का उल्लेख न हो, तो भी विग्रह से अशरीरत्व शब्द का शरीराजन्यत्व अर्थ ही सिद्ध होता है । अतः फलितार्थ को लेकर व्यर्थविशेषणत्व दोष इस प्रकार कहा जा सकता है कि अजन्यत्व से ही निर्वाह होता है, शरीरविशेषण व्यर्थ है । उत्तर—ईश्वरसाधक अनुमान में कर्तृशब्द का विवेचन करने पर यही अर्थ होता है कि स्वतन्त्रहेतु कर्ता है । ईश्वरसाधकानुमान में व्यतिरेक-व्याप्ति में "जहाँ हेतु नहीं, वहाँ कार्यत्व नहीं" इतना ही कहने से निर्वाह हो सकता है, हेतु के प्रति जो स्वतन्त्र विशेषण है, वह व्यर्थ होगा ही । किंच, सकर्तृक शब्द से "कर्ता से सहित" यही अर्थ बतलाया जाता है । क्षिति और अंकुर आदि का कर्ता के साथ क्या सम्बन्ध है ? कहना होगा कि कर्ता कारण है, क्षिति और अंकुर इत्यादि कार्य हैं, इस प्रकार इनमें कार्य-कारणभाव ही सम्बन्ध है । इस प्रकार कर्ता में हेतुत्व सिद्ध होता है । इस कार्य-कारणभावरूप सम्बन्ध के आधार पर ही यह कहा जा सकता है कि यहाँ व्यर्थ-विशेषणत्व दोष होता है ।

'एवं सावयवत्वात्' इत्यादि । इस प्रकार नैयायिकादि वादियों द्वारा स्वीकृत अन्यान्य अनुमानों में भी व्यर्थविशेषणत्व दोष कहा जा सकता है । विवादग्रस्त पदार्थ अनित्य है, क्योंकि वह सावयव है । इस प्रकार सावयवत्वहेतु से अनित्यत्व का अनुमान किया जाता है । सावयवत्व शब्द का अवयवजन्यत्व अर्थ है । यहाँ अन्वयव्याप्ति इस प्रकार की है कि जहाँ जहाँ अवयवजन्यत्व है, वहाँ वहाँ अनित्यत्व है । यहाँ पर "जहाँ जहाँ जन्यत्व है, वहाँ वहाँ अनित्यत्व है", इस प्रकार की भी अन्वयव्याप्ति होती है । ऐसी स्थिति में यहाँ पर जन्यत्व के प्रति विशेषण बनने वाले अवयव का वैयर्थ्य कहा जा सकता है । इस प्रकार इस अनुमान में भी व्यर्थविशेषणत्व दोष कहा जा सकता है । यहाँ पर यह अर्थ ध्यान देने योग्य है कि अवयवों के साथ कोई न कोई सम्बन्ध होना ही सावयत्व नहीं है, तथा अवयवों के साथ समवायसम्बन्ध होना ही सावयवत्व नहीं है, किंतु अवयवजन्यत्व है । इस सावयवत्व से ही अनित्यत्व सिद्ध किया जाता है । यदि अवयवसम्बन्ध तथा अवयव-समवाय को सावयवत्व माना जाय तो उससे अनित्यत्व सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि व्यभिचार

वा हेतुः; नित्येष्वपि [10]जातिगुणादिषु तत्सम्भवात्।

विपक्षे बाधकतयोक्ताकारणकार्योत्पत्तिप्रसङ्गोऽपि कर्तुः कारणविशेषत्व

दोष होगा। भाव यह है कि जो जाति[10] और गुण नित्य माने गये हैं, वे अवयवों में भी रहते हैं, अत एव उनमें अवयव सम्बन्ध तथा अवयव समवाय हैं। इस प्रकार उनमें सावयवत्वरूप हेतु है, किंतु अनित्यत्वरूप साध्य नहीं है, अतः व्यभिचार दोष होगा। इस व्यभिचार दोष को दूर करने के लिये अवयवजन्यत्व को ही सावयवत्व मानना होगा। वैसा मानने पर उपर्युक्त रीति से व्यर्थविशेषणत्व दोष अवश्य होगा।

'विपक्षे बाधकतया' इत्यादि। ईश्वरसाधक अनुमान में जब यह शंका उठती है कि पक्ष को ही विपक्ष माना जाय तो क्या आपत्ति है, अर्थात् क्षिति और अंकुर आदि में कार्यत्व हो, सकर्तृत्व न हो। इस प्रकार मानने पर क्या आपत्ति है? इस शंका को अप्रयोजक शंका कहते हैं। इस प्रकार अप्रयोजक शंका उपस्थित होने पर परवादीगण यह अनुकूल तर्क करते हैं कि क्षिति और अंकुर इत्यादि कार्य यदि सकर्तृक नहीं होते, तो बिना किसी कारण के कार्योत्पत्ति माननी पड़ेगी। परन्तु यह अनुकूल तर्क समीचीन नहीं, क्योंकि कर्ता कारणविशेष है, अर्थात् विशेष कारण है। उपर्युक्त तर्क से इतना ही सिद्ध होगा कि क्षिति और अंकुर इत्यादि सकारणक हैं, अर्थात् किसी न किसी कारण से उत्पन्न हैं। इससे क्षित्यंकुर आदि का कारणविशेष कर्ता सिद्ध नहीं होगा। ईश्वरानुमानवादी नैयायिक इत्यादि को यह अभिमत है कि क्षिति और अंकुर इत्यादि विशेष कारणरूप कर्ता से जन्य हैं। यह विशेष कारण कर्ता को साधने में उपर्युक्त अनुकूल तर्क उपयुक्त नहीं होगा, क्योंकि उससे क्षित्यंकुरादि में सकारणत्व ही फलित होगा। निरीश्वरवादियों को भी यह अर्थ सम्भव ही है कि क्षिति और अंकुर इत्यादि कार्य किसी न किसी कारण से उत्पन्न हैं, कर्ता से उत्पन्न मानने में उनको आपत्ति है। अतः उपर्युक्त अनुकूल तर्क कर्ता का

---

१०. यहाँ दोष देते समय नित्यजाति इत्यादि का जो अवयव समवेतत्व माना गया है, वह समीचीन नहीं। क्योंकि अवयवसमवेतत्व का अर्थ है स्वावयवसमवेतत्व। यह जाति इत्यादि में संगत नहीं है, क्योंकि जाति का अवयव नहीं होता, अतः जाति आदि में स्वावयवसमवेतत्व नहीं है। अत एव यहाँ व्यभिचार दोष नहीं होता। ऐसी स्थिति में यहाँ नित्य जाति और गुण इत्यादि को लेकर व्यभिचार दोष कैसे दिया गया है? ऐसी शंका यहाँ होती है। इसका समाधान यह है कि यहाँ अवयवसमवेतत्व का जो स्वावयवसमवेतत्व अर्थ किया जाता है, यहाँ पर स्वावयव शब्द का स्वहेतुभूत अवयव ऐसा अर्थ करना होगा। तथा च स्वावयवसमवेतत्व का अर्थ होगा स्वहेतुभूतावयवसमवेतत्व। ऐसा अर्थ करने पर यहाँ पर भी हेतु का प्रवेश हो जाता है। तथा च सहेतुकत्व ही अनित्यत्व के साधने में समर्थ है, क्योंकि जहाँ जहाँ सहेतुकत्व है, वहाँ वहाँ अनित्यत्व है। ऐसी व्याप्ति विद्यमान है। ऐसी स्थिति में अवयव और समवाय सम्बन्ध का निवेश व्यर्थ ही होगा, क्योंकि स्वावयवसमवेतत्व में उन दोनों का निवेश करना ही पड़ता है।

निश्चयादेव परिहृतः। अचेतनं चेतनाधिष्ठितमेव प्रवर्तत इति नियमात् कारणमात्रत्वं सिद्धमिति चेन्न, नियमासिद्धेः। दृश्यते ह्ययस्कान्तादिभिरप्ययःप्रभृतेः प्रवर्तनम्। अयोगव्यवच्छेदः सिषाधयिषितः, न त्वन्ययोगव्यवच्छेद इति चेन्न; अन्वयव्यतिरेकवतस्तस्यैवान्यस्य विशेपहेतुत्वोप-

साधक नहीं हो सकता। प्रश्न—लोक में यह नियम देखा जाता है कि अचेतन पदार्थ चेतन से अधिष्ठित होने पर ही कार्य करते हैं, इस नियम से यह सिद्ध होता है कि वह चेतन कार्य सामान्य के प्रति अर्थात् सम्पूर्ण कार्यों के प्रति कारण है, अतः कर्ता चेतन सामान्य कारण सिद्ध होता है, उसे विशेष कारण कैसे माना जा सकता है? भले उपर्युक्त अनुकूल तर्क का कारण विशेष का साधक न हो, परन्तु कार्य सामान्य के कारण कर्ता का अवश्य साधक होगा। उत्तर—उपर्युक्त नियम नहीं है, क्योंकि अयस्कान्त इत्यादि अचेतनों से लोहा इत्यादि पदार्थ चलाये जाते देखे गये हैं। यदि "अचेतन, चेतन से अधिष्ठित होकर ही प्रवृत्त होता है" इस नियम का यह भाव है कि अचेतन पदार्थ अचेतन से अधिष्ठित होकर प्रवृत्त नहीं होता है, इस प्रकार अन्ययोगव्यवच्छेद में इस नियम का तात्पर्य हो तो वह सर्वथा अयुक्त है, क्योंकि लोहा इत्यादि अचेतन पदार्थ अयस्कान्त इत्यादि अचेतनों से अधिष्ठित होकर प्रवृत्त होते हैं। प्रश्न—उपर्युक्त नियम का अन्ययोगव्यवच्छेद में तात्पर्य नहीं है, किन्तु अयोगव्यवच्छेद में ही तात्पर्य है। भाव यह है कि उपर्युक्त नियम का यही तात्पर्य है कि अचेतन पदार्थ चेतनाधिष्ठान के बिना प्रवृत्त नहीं होता। चेतनाधिष्ठान होने पर ही अचेतन प्रवृत्त होता है। ऐसी स्थिति में यह मानना उचित ही है कि क्षिति और अंकुर इत्यादि कार्यों को उत्पन्न करने के लिये जो अचेतन कारण प्रवृत्त होते हैं, वे चेतन से अधिष्ठित होने पर ही ऐसे कार्यों को उत्पन्न कर सकते हैं। अतः चेतन कारण सिद्ध होता है, वह ईश्वर है। इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—केवल चेतन से क्षित्यंकुरादि कार्य उत्पन्न नहीं हो सकते। अतः उनमें कई अचेतन पदार्थों को भी कारण मानना ही पड़ता है। अन्वयसहचार और व्यतिरेकसहचार से अचेतनों का कारणत्व विदित होता है। उन अचेतन पदार्थों के होने पर वे कार्य होते हैं, न होने पर नहीं होते। यही अन्वयव्यतिरेक सहचार है। इनसे जो अचेतन कारण सिद्ध होते हैं, उनमें ही कोई एक अधिष्ठाता उसी प्रकार माना जा सकता है। जिस प्रकार लौह की प्रवृत्ति के लिये अचेतन अयस्कान्त अधिष्ठाता होता है, उससे प्रेरित होकर लौह प्रवृत्त होता है। उसी प्रकार अचेतन कारणों से किसी एक को अधिष्ठाता मानने में लाघव है। इस अचेतनरूपी अधिष्ठातृ कारण को छोड़कर दूसरे चेतनरूपी अदृष्ट कारण की कल्पना करना नितान्त अयुक्त है, क्योंकि वह चेतनरूपी अधिष्ठाता क्षित्यंकुरादि में अन्वयव्यतिरेक सहचारों से सिद्ध नहीं होता है। इतर कारणों से जब कार्यसिद्धि हो सकती है, तो प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध न होने वाले चेतनरूपी अधिष्ठातृ कारण की क्षित्यंकुरादि में कल्पना करने में अवश्य गौरव होगा। उपर्युक्त ईश्वरानुमान से चेतनरूपी

पक्षौ ततोऽतिरिक्तस्यादृष्टस्य कल्पनायोगात्, विपक्षे बाधकाभावस्य चोक्तत्वात् ।

किञ्च, इदमधिष्ठानं किंरूपम् ? प्रेरणमिति चेन्न; अमूर्तेषु तदयोगात् । हेतुत्वेन ज्ञानमात्रमिति चेन्न; प्रयत्नस्याकिञ्चित्करत्वप्रसङ्गात् । ज्ञानादि-त्रयवतः सन्निधानमात्रमिति चेन्न; तस्य नित्यत्वेन कार्यस्यापि सदातनत्व-प्रसङ्गात् । अदृष्टविशेषान्नियम इति चेन्न, न तर्ह्यदृष्टस्यैतदधीना प्रवृत्तिः, तस्यैव तन्नियामकत्वात्, अन्यथा तस्यापि यावत्सत्त्वं प्रवृत्तिप्रसङ्गात् ।

किञ्च, स्वयमचेतनस्येश्वरज्ञानस्य न चेतनाधिष्ठानमस्ति,

अधिष्ठातृ कारण का अनुमान करना उचित नहीं, क्योंकि अप्रयोजक शंका को दूर करने में समर्थ कोई भी अनुकूल तर्क नहीं है। यह पहले ही कहा गया है।

'किञ्चेदमधिष्ठानम्' इत्यादि। किंच, यहाँ पर यह विचार करना चाहिये कि चेतन के द्वारा अचेतन कारणों पर जो अधिष्ठान कहा जाता है, वह अधिष्ठान क्या है ? उसका रूप क्या है ? यदि कहा जाय कि अचेतन पदार्थों को प्रेरित करना ही अधिष्ठान कहा जाता है, तो यह बात सभी चेतन कारणों के विषय में संगत होती हो, यह बात नहीं; क्योंकि अदृष्ट इत्यादि अचेतन कारणों को प्रेरित करना असम्भव है, कारण मूर्तपदार्थ ही प्रेरित हो सकते हैं, अमूर्त नहीं। प्रश्न—अचेतन कारणों को कारण समझ लेना यही अधिष्ठान कहा जाता है, ईश्वर कारण समूह पर अधिष्ठान करता है, इस कथन का यही अर्थ है कि ईश्वर कारण समूह को जानता है। उपर्युक्त ज्ञानमात्र को अधिष्ठान मानने पर क्या आपत्ति है ? उत्तर—तब तो प्रयत्न अकिंचित्कर हो जायगा, क्योंकि अधिष्ठाता का प्रयत्न निष्फल हो जायगा, कारण वह अधिष्ठान में काम नहीं देता है। प्रश्न—ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न से सम्पन्न चेतन को वहाँ सन्निहित होना ही अधिष्ठान है। ऐसा मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—उन अचेतन कारणों में ज्ञानादित्रितयसम्पन्न चेतन ईश्वर का सन्निधान सदा बना रहता है, अत एव वह नित्य है, उससे होने वाला कार्य भी सदा बना रहे यही उचित है। ऐसी स्थिति में कार्यों में जो कादाचित्कत्व देखने में आता है, उसकी उपपत्ति नहीं लगेगी। प्रश्न—ज्ञानादित्रितयसम्पन्न ईश्वररूपी चेतन का सन्निधान नित्य होने पर भी अदृष्टविशेष के अनुसार कार्यों में जो कादाचित्कत्व नियम होता है। कार्यकाल-विशेष में ही उत्पन्न हो। इसमें प्रयोजक अदृष्ट ही है। ऐसा मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—तब तो अदृष्ट की प्रवृत्ति ईश्वराधीन नहीं होगी, क्योंकि इस पक्ष में अदृष्ट ही ईश्वर का नियामक माना जाता है। यदि ज्ञानादित्रितयसम्पन्न ईश्वर के सन्निधान के प्रभाव से अदृष्ट की प्रवृत्ति मानी जाय, तो उनका सन्निधान नित्य होने से अदृष्ट की तब तक प्रवृत्ति होती ही रहनी चाहिये, जब तक ईश्वर बना रहता है।

'किञ्च, स्वयमचेतनस्य' इत्यादि। किंच, ईश्वर का ज्ञान अचेतन है, वह चेतन के द्वारा अधिष्ठित नहीं है, क्योंकि ज्ञान वाला पदार्थ चेतन कहलाता है, यदि ईश्वर का ज्ञान,

ज्ञानान्तराभावात् । वस्तुतश्चेतन एवेश्वरात्मा तदाश्रयतया सिद्ध इति चेन्न; जीवेन सिद्धसाधनात् । सामान्यतः स्वयमेव तदपि ज्ञानं प्रतीयत इति तावता तदधिष्ठानमिति चेन्न; विशेषाकारस्याहेतुत्वप्रसङ्गात् । अन्यथा

ज्ञान वाले चेतन से अधिष्ठित होता है, तब तो ईश्वर में दो ज्ञान मानना होगा। ईश्वर में दो ज्ञान सिद्ध होने पर ही यह कहा जा सकता है कि एक ज्ञान से विशिष्ट ईश्वर अपने दूसरे ज्ञान पर अधिष्ठान करता है। परन्तु ईश्वर में दो ज्ञान नहीं हैं। अतः ईश्वर ज्ञान में चेतनाधिष्ठान सिद्ध नहीं होगा। कम से कम यह मानना होगा कि ईश्वर का ज्ञान चेतन से अनधिष्ठित होकर कार्य करता है। ऐसी स्थिति में "सब अचेतन चेतन से अधिष्ठित होकर ही प्रवृत्त होते हैं" यह नियम सिद्ध नहीं होगा। ईश्वरज्ञान के विषय में उपर्युक्त दोनों प्रकार का अधिष्ठान संगत नहीं होता है। ईश्वर ज्ञान को हेतु के रूप में समझना प्रथम परिष्कार के अनुसार अधिष्ठान है,'ईश्वर में दो ज्ञान न होने से ईश्वरज्ञान के विषय में एवं रूप अधिष्ठान ईश्वर नहीं कर सकते हैं। द्वितीय परिष्कार के अनुसार प्रकृत में अधिष्ठान का रूप यह होता है कि ईश्वरज्ञानविषयक ज्ञान इच्छा और प्रयत्न से सम्पन्न चेतन का सन्निहित होना ही अधिष्ठान है, ईश्वर में दो ज्ञान न होने से ईश्वरज्ञानविषयक ज्ञान ईश्वर में नहीं माना जा सकता, अत एव दूसरे प्रकार का अधिष्ठान भी ईश्वरज्ञान के विषय में नहीं कहा जा सकता, प्रश्न—अधिष्ठेयविषयक ज्ञानादि से सम्पन्न होना अधिष्ठातृत्व के लिये अपेक्षित नहीं है, किंतु ज्ञानादि वाले का सन्निधान ही अधिष्ठान के लिये अपेक्षित है। ईश्वरज्ञान के आश्रयरूप में वस्तुतः वही ईश्वररूपी चेतनआत्मा अवस्थित है, जिसमें उपर्युक्त ज्ञान विद्यमान है। अतः जो ईश्वररूपी चेतन उपर्युक्त ज्ञान का आश्रय बना है, वह उस ज्ञान से सम्बन्ध रखता है। अतः ज्ञानादि वाले का सन्निधान वहाँ संगत होता है। ईश्वर-ज्ञान का अधिष्ठान ईश्वरात्मा से सम्पन्न हो जाता है। इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—आपत्ति यह है कि इस पक्ष में जीव को लेकर सिद्धसाधनदोष उपस्थित होता है, क्योंकि भले जीव उन-उन कार्यों के कारणों को न जाने परन्तु वह किसी न किसी पदार्थ के विषय में होने वाले ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न सम्पन्न ही हैं। एवंविध ज्ञानादि से युक्त विभु जीव का उन उन कार्यों के कारणों के यहाँ सन्निधान है ही। इस परिष्कार के अनुसार जीव ही अधिष्ठाता हो सकता है। अतः जीव को लेकर सिद्धसाधनदोष अवश्य उपस्थित होगा। प्रश्न—ईश्वर कार्य के सभी कारणों को जानते हैं। सब कारणों में ईश्वरज्ञान भी एक कारण है। सब कारणों को समझते समय यह ज्ञानरूप कारण भी सामान्यरूप से विदित हो जाता है। भले उसके विषय में "यह ईश्वरज्ञान कारण है" ऐसा विशेषरूप से ज्ञान न हो, परन्तु सामान्यरूप से ज्ञान उसके विषय में भी है। इस प्रकार ईश्वरज्ञान सामान्यरूप से हेतुके रूप में समझ में आ जाने मात्र से चेतन से अधिष्ठित यदि माना जाय तो क्या आपत्ति है? उत्तर—यदि सामान्यरूप से समझे जाने के कारण कोई पदार्थ अधिष्ठित माना जाय, तथा सामान्यरूप से समझ लेने के कारण ही कोई अधिष्ठाता माना जाय तो "यह उपादान कारण है, यह उपकरण है, यह सम्प्रदान है" इत्यादिरूप से विशेषाकार

यथाकथञ्चित् सर्वगोचरज्ञानवत्त्वे सर्वस्रष्टृत्वाविरोधात्। ज्ञानान्तरेण तदधिष्ठानमिति चेन्न; अनवस्थानात्। एतेनैव तदधिष्ठानमिति चेन्न; अन्योन्यप्रवर्तनेऽन्योन्याश्रयणात्। उत्तरस्य ज्ञानस्य जगत्कारणत्वाभावान्नान्यो-

से कारणता का ग्रहण करने वाला ज्ञान अधिष्ठातृत्व के लिये अपेक्षित न होगा। "कोई उपादान कारण है, कोई उपकरण है, कोई सम्प्रदान है" इस प्रकार सामान्यरूप से हेतुत्व का ग्रहण करने वाला ज्ञान भी अधिष्ठातृत्व का प्रयोजक हो जायगा। परन्तु वास्तव में विशेषाकार से हेतुत्व का ग्रहण करने वाला ज्ञान ही अधिष्ठातृत्व का प्रयोजक लोक में माना जाता है, इसमें बाधा पड़ेगी। किंच, जीव भले ही विशेषरूप से सब कारणों को न जाने, परन्तु सामान्यरूप से वह सब कारणों को जानता ही है, और यह भी वह जानता है कि किसी न किसी कारण से ही कार्य उत्पन्न होता है, बिना कारण के कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता, तथा कार्योत्पादक सामग्री में अनेक कारण समाविष्ट रहते हैं। इस सामान्यज्ञान के आधार पर जीव भी सबका अधिष्ठाता तथा सबका उत्पादक सिद्ध हो सकता है। इसमें कोई विरोध नहीं है। इस विवेचन से यह फलित होता है कि इस प्रकार के सामान्यज्ञान के आधार पर अधिष्ठातृत्व का उपपादन करना अयुक्त है। प्रश्न—ईश्वर में दो ज्ञान हैं। एक ज्ञान से ईश्वर सभी अचेतन कारणों को विशेषरूप से कारण समझते हैं। अतः उस ज्ञान से ईश्वर सब कारणों का अधिष्ठाता बन जाता है। यह ज्ञान भी कार्यों का कारण है, तथा अचेतन है, इस ज्ञान का भी अधिष्ठाता ईश्वर बनता है क्योंकि ईश्वर दूसरे ज्ञान के द्वारा इस ज्ञान को विशेषरूप से कारण समझता है। प्रथम ज्ञान विषयक इस द्वितीय ज्ञान का आश्रय होने से ईश्वर प्रथमज्ञान का अधिष्ठाता बनता है। इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—यह जो द्वितीय ज्ञान है जिससे ईश्वर प्रथम ज्ञान का अधिष्ठाता बनता है, यह द्वितीय ज्ञान भी अचेतन कारण है। इस पर भी ईश्वर का अधिष्ठान होना चाहिये। वह किस ज्ञान के द्वारा हो? यदि कहा जाय कि ईश्वर में तीसरा ज्ञान है और उस तीसरे ज्ञान के द्वारा ईश्वर द्वितीय ज्ञान पर अधिष्ठान करता है, तो यह प्रश्न उपस्थित होता है कि वह तृतीय ज्ञान भी अचेतन कारण है, उस पर भी ईश्वर का अधिष्ठान होना चाहिये, वह किस ज्ञान के द्वारा हो, यदि वह चतुर्थ ज्ञान के द्वारा होता है, तो इसी प्रकार आगे भी मानते जाना चाहिये। तथा च अनवस्था दोष प्राप्त होगा। प्रश्न—ईश्वर में अनन्तज्ञान मानना उचित नहीं, अनवस्था दोष को भी दूर करना चाहिये, तदर्थ यह मान लेना चाहिये कि ईश्वर में दो ज्ञान है। ईश्वर द्वितीय ज्ञान के कारण से प्रथम ज्ञान पर अधिष्ठान करते हैं, तथा प्रथम ज्ञान के कारण से द्वितीय ज्ञान पर अधिष्ठान करते हैं। इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—तब तो एक ज्ञान के द्वारा दूसरे ज्ञान की प्रवृत्ति माननी पड़ेगी। तथा च अन्योन्याश्रय दोष उपस्थित होगा। प्रश्न—इन दो ज्ञानों में प्रथम ज्ञान ही कारण माना जाता है, द्वितीयज्ञान कारण नहीं माना जाता है। कारण ही प्रवृत्त होने के लिये अधिष्ठान की अपेक्षा रखता है। वह अधिष्ठान द्वितीय ज्ञान से सम्पन्न हो जाता है। द्वितीय ज्ञान कारण न होने से अधिष्ठान की अपेक्षा नहीं रखता है।

न्याश्रयणमिति चेन्न; अत्यन्ताकारणत्वेऽसत्त्वप्रसङ्गात्, कारणाधिष्ठानौपयिकस्यास्य चाकारणत्वे प्रथमस्यापि कारणस्याकारणत्वप्रसङ्गात्। एवं चिकीर्षाप्रयत्नयोरप्यकारणत्वे गतमीश्वरकर्तृत्वेन।

किञ्च, यदकर्तृकं तत् कार्यं न भवतीति व्यतिरेकव्याप्तावहेतुकत्व-

अत: अन्योन्याश्रय दोष नहीं होता है। ऐसा मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—यदि द्वितीय ज्ञान सर्वथा कारण न होता तो वह असत् अर्थात् व्यर्थ हो जायगा, क्योंकि जो किसी के प्रति कारण होता है, वही सत् हो सकता है। किंच, प्रथम ज्ञानरूपी कारण पर अधिष्ठान करने में काम देने वाला यह द्वितीयज्ञान यदि अकारण होता तो जगत् के अन्यान्य अचेतन कारणों पर ईश्वर का अधिष्ठान करने में उपयुक्त होने वाला प्रथम ज्ञान भी अकारण होगा। ईश्वर ज्ञान को जगत् का कारण मानना असंगत हो जायगा। प्रश्न—ईश्वरज्ञान कारण न हो, इसमें क्या हानि है। यदि कहा जाय कि ईश्वरज्ञान कारण न हों तो ईश्वर कर्ता नहीं होंगे, क्योंकि कार्यानुकूल ज्ञानवान् होना ही कर्तृत्व है—तो दूसरे प्रकार से कर्तृत्व का परिष्कार किया जा सकता है। वह प्रकार यह है कि कार्यानुकूलेच्छा वाला होना कर्तृकत्व है, तथा कार्यानुकूल प्रयत्नवाला होना कर्तृकत्व है। इस प्रकार ईश्वरज्ञान को अकारण मानकर इस परिष्कार के अनुसार ईश्वर में कर्तृत्व मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—ज्ञान अधिष्ठान में उपयुक्त न होने से इच्छा और प्रयत्न भी अधिष्ठित न हो सकेंगे, अतएव वे हेतु नहीं बन सकते हैं, तथा च उनको लेकर ईश्वर में कर्तृत्व का उपपादन असम्भव हो जायगा। यदि कहा जाय कि ईश्वर में दो प्रकार की इच्छा एवं प्रयत्न हैं और एक इच्छा के बल पर दूसरी इच्छा में अधिष्ठान होगा, तथा एक प्रयत्न के बल पर दूसरे प्रयत्न में अधिष्ठान होगा, तब तो ज्ञान-द्वय पक्ष में वर्णित अनवस्था इत्यादि दोष स्थान पायेंगे। इस प्रकार ईश्वर के ज्ञान, इच्छा, और प्रयत्न कारण न होने से ईश्वर में कर्तृत्व भी सिद्ध नहीं होगा, वह भी अमान्य हो जायगा। यदि उनको कारण माना जाय तो उन अचेतनों पर ईश्वर के अधिष्ठान का उपपादन नहीं बन पाता। इस प्रकार दोनों तरफ से भी आपत्ति ही आपत्ति है।

'किञ्च, यदकर्तृकम्' इत्यादि। किंच, ईश्वरानुमान में यह जो व्यतिरेकव्याप्ति कही जाती है कि जो जो अकर्तृक है, वह वह कार्य नहीं होता। इस व्यतिरेकव्याप्ति में अहेतुकत्व उपाधि है। प्रश्न—यह उपाधि नहीं हो सकती। क्योंकि इसमें साध्यव्यापकत्व संगत होने पर भी साधनाव्यापकत्व संगत नहीं होता, प्रत्युत साधनव्यापकत्व ही संगत होता है। भाव यह है कि जहाँ जहाँ अकार्यत्व है, वहाँ वहाँ अहेतुकत्व है, इस प्रकार अहेतुकत्व में साध्यव्यापकत्व संगत होता है। परन्तु साधनाव्यापकत्व संगत नहीं होता, क्योंकि जहाँ जहाँ अकर्तृकत्व है, वहाँ वहाँ अहेतुकत्व है। इस प्रकार व्याप्ति देखने में आती है। अतः अहेतुकत्व में साधनव्यापकत्व अर्थात् कर्तृकत्व व्यापकत्व ही सिद्ध होता है। अतः यह उपाधि नहीं बन सकता, क्योंकि उपाधि का लक्षण इसमें संगत नहीं होता। ऐसी स्थिति

मुपाधिः । अहेतुकत्वमकर्तृकत्वव्यापकमिति चेन्न; पक्षे सन्दिग्धत्वेनोपाधित्वानपायात् । अन्यथा शाकाद्याहारपरिणतेरप्यनुपाधित्वेन मैत्रीतनयस्य

में इसे उपाधि कैसे कहा जा सकता ? उत्तर—ईश्वर साधकानुमान में क्षिति अंकुर इत्यादि पक्ष है, उनके विषय में यह सन्देह है कि ये सकर्तृक हैं, अथवा अकर्तृक हैं ? परन्तु उनके विषय में यह निश्चित है कि वे सहेतुक ही हैं, क्योंकि क्षिति और अंकुर इत्यादि परमाणु और बीज इत्यादि हेतुओं से उत्पन्न माने जाते हैं। इस सन्देह में दृष्टि रखकर यहाँ विचार करना चाहिये। यदि क्षिति अंकुर इत्यादि अकर्तृक होंगे तो उनमें अहेतुकत्व न होने से "जहाँ जहाँ अकर्तृकत्व है, वहाँ वहाँ अहेतुकत्व है" ऐसी व्याप्ति नहीं कही जा सकती। अत एव अहेतुकत्वसाधनाव्यापक सिद्ध होगा। यदि क्षिति और अंकुर इत्यादि सकर्तृक होंगे, तो परमाणु और आत्मा इत्यादि पदार्थ ही अकर्तृक होंगे, इससे यह व्याप्ति कही जा सकती है कि जहाँ जहाँ अकर्तृकत्व है, वहाँ वहाँ अहेतुकत्व है। तथा च अहेतुकत्व साधनव्यापक सिद्ध होगा, एवं च क्षित्यादि में सकर्तृकत्व और अकर्तृकत्व के विषय में जब तक सन्देह रहेगा, तब तक अकर्तृकत्व में भी साधनाव्यापकत्व के विषय में सन्देह रहेगा। अतः यह सन्दिग्धोपाधि है। सन्दिग्धोपाधिरूप दोष उपर्युक्त व्यतिरेकव्याप्ति में अवश्य उपस्थित होता है। प्रश्न – सन्दिग्धोपाधि दोष नहीं होता। इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—यदि संदिग्धोपाधि दोष नहीं होता तो मैत्रीतनयत्वहेतु से गर्भस्थशिशु में श्यामत्व का अनुमान करते समय शाकाद्याहार परिणाम भी उपाधि दोष नहीं होगा क्योंकि वह सन्दिग्धोपाधि है। कारण "जहाँ जहाँ श्यामत्व है, वहाँ वहाँ शाकाद्याहार परिणाम है" इस प्रकार उसमें साध्यव्यापकत्व निश्चित होने पर भी साधनव्यापकत्व संदिग्ध है, क्योंकि "गर्भस्थ शिशु में शाकाद्याहार परिणाम है या नहीं" ? इस प्रकार सन्देह होने से उसमें "जहाँ जहाँ मैत्री तनयत्व है वहाँ वहाँ शाकाद्याहार परिणाम है" इस प्रकार साधनव्यापकत्व निश्चित नहीं हो सकता, क्योंकि यदि गर्भस्थशिशु में भी शाकाद्याहार परिणाम हो तो "जहाँ जहाँ मैत्रीतनयत्व है, वहाँ शाकाद्याहार परिणाम है" इस प्रकार साधनव्यापकत्व सिद्ध होगा। यदि गर्भस्थशिशु में शाकाद्याहार परिणाम न हो तो "जहाँ मैत्रीतनयत्व है, वहाँ शाकाद्याहार परिणाम है" इस प्रकार साधनव्यापकत्व सिद्ध नहीं होगा, किंतु साधनाव्यापकत्व सिद्ध होगा। इस प्रकार उसमें साधनाव्यापकत्व संदिग्ध होने से वह सन्दिग्धोपाधि माना जाता है, तथा वह सन्दिग्धोपाधि होने पर भी दोष माना जाता है। यदि सन्दिग्धोपाधि दोष नहीं हो तो मैत्रीतनयत्व हेतु निर्दुष्ट होगा, उससे श्यामत्व का अनुमान भी सही हो जायगा। परन्तु वहाँ सन्दिग्धोपाधिदोष माना जाता है। यही दार्शनिक विद्वानों का मत है। उसी प्रकार प्रकृत में भी अहेतुकत्वसन्दिग्धोपाधिदोष होगा। तथा च ईश्वरानुमान में व्यतिरेकव्याप्ति दूषित हो जायगी। किंच, कर्ता कारणविशेष है, अकर्तृकत्व शब्द से जो कर्ता का अभाव कहा जाता है, वह कारणविशेष का अभाव है। अहेतुकत्व शब्द से जो हेत्वभाव कहा जाता है, वह कारणसामान्याभाव है, कारणविशेषाभाव का व्यापक कारण सामान्याभाव नहीं हो सकता है, क्योंकि सामान्याभाव विशेषाभाव का व्यापक नहीं होता है। यदि सामान्या-

श्यामत्वमनुमीयेत । न च सामान्याभावस्य विशेषाभावव्यापकत्वम्, अन्यथा पृथिवीत्वाभावेन घटत्वाभावव्याप्तौ करकादेरपार्थिवत्वादिप्रसङ्गः ।

ननु कर्तुर्हेतुविशेषत्वं नाम हेतुष्वन्यतमत्वं सर्वकार्याननुवृत्तत्वं वाऽभि-

भाव विशेषाभाव का व्यापक हो तो करकादि मृत्तिकामय पदार्थों को अपार्थिव मानना पड़ेगा, क्योंकि घटत्वाभाव विशेषाभाव है, पृथिवीत्वाभाव सामान्याभाव है, यदि सामान्याभाव विशेषाभाव का व्यापक होता तो पृथिवीत्वाभाव भी घटत्वाभाव का व्यापक हो जायगा। ऐसी स्थिति में जिन करकादि में घटत्वाभाव है, उनमें पृथिवीत्वाभाव भी मानना होगा, तब करकादि में अपार्थिवत्व मानना पड़ेगा। परन्तु करकादि पार्थिव पदार्थ हैं, उनमें अपार्थिवत्व माना नहीं जा सकता है, अतः यह मानना होगा कि सामान्याभाव अर्थात् पृथिवीत्वाभाव विशेषाभाव का अर्थात् घटत्वाभाव का व्यापक नहीं होता। उसी प्रकार प्रकृत में भी सामान्याभाव अर्थात् अहेतुकत्वशब्दोक्त कारण सामान्याभाव विशेषाभाव का अर्थात् अकर्तृकत्वशब्दोक्त कर्तृरूप कारणविशेष के अभाव का व्यापक नहीं होगा। तथा च अहेतुकत्व में साधनाव्यापकत्व फलित है। तथा च ईश्वरसाधकानुमान की व्यतिरेक व्याप्ति में अहेतुकत्व उपाधि दोष होगा।

'ननु कर्तुः' इत्यादि। प्रश्न—यहाँ पर कर्ता को कारण विशेष मानकर कर्त्रभाव को कारणविशेषाभाव जो कहा गया है। यहाँ पर यह विचारणीय है कि किस अभिप्राय से कर्ता को कारणविशेष माना गया है? अनेक कारणों में कर्ता भी एक कारण है, क्या इस अभिप्राय से कर्ता को कारणविशेष माना जाता है? अथवा सर्वकार्यों में कर्ता की आवश्यकता होती हो, ऐसी बात नहीं, कर्ता सर्वकार्यों में अनुवृत्त कारण नहीं है, कर्ता सर्वकार्याननुवृत्त है, क्या इस अभिप्राय से कर्ता को कारण विशेष माना जाता है। कार्योत्पादक सामग्री इकट्ठा न हो यही असंभृत सामग्रीकत्व अहेतुकत्व कहलाता है। कारण सामान्याभाव अहेतुकत्व नहीं है, यदि कारण सामान्याभाव अहेतुकत्व होता तो वह उपाधि नहीं हो सकेगा, क्योंकि वह साध्य व्यापक नहीं है, कारण अकार्य आकाश और परमाणु इत्यादि में काल इत्यादि कारण अवश्य रहते हैं, अतः उनमें अकार्यत्वरूप साध्य होने पर भी कारण सामान्याभाव नहीं रहता है। इस प्रकार वह साध्याव्यापक होने से उपाधि नहीं हो सकेगा। उसमें उपाधित्व के संपादन के लिये अहेतुकत्व शब्द से सामग्र्यभाव को ही लेना चाहिये। अहेतुकत्व को सामग्र्यभाव रूप मानने पर उसमें साध्यव्यापकत्व संपन्न हो जाता है क्योंकि अकार्य आकाशादि में कुछ कारण रहने पर भी सामग्री नहीं रहती है। अतः सामग्र्यभावरूप अहेतुकत्व अकार्यत्वरूप साध्य का व्यापक बन जाता है। इस विवेचन से यह फलित होता है। असंभृत सामग्रीकत्व अर्थात् सामग्री इकट्ठा न होना ही अहेतुकत्व है, वह कारणसामान्याभावरूप नहीं। कर्तारूप कारणविशेष के अभाव को सामग्र्यभावरूप अहेतुकत्व का अप्रयोजक जो माना जाता है, वहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि उपर्युक्त दोनों प्रकारों में किस प्रकार के अनुसार कर्ता को कारणविशेष माना जाता है? यदि "कर्ता कारणों में कोई एक है, अत एव कारणविशेष है" ऐसा मानकर इस कर्तारूपी कारणविशेष के अभाव

प्रेत्येदमुच्यते; तत्राऽदृष्टादावपि प्रसङ्गादाद्यो निरस्तः, द्वितीयस्तु कल्पोऽसिद्ध इति चेन्न; पूर्वोक्ताधिष्ठाननियमनिरासेन दत्तोत्तरत्वात्।

किञ्च, क्षित्यादिकमितीश्वरघटादिसंयोगः पक्षीकृतो न वा?

को सामग्र्यभाव का अप्रयोजक माना जाय तो यह दोष उपस्थित होता है कि कारण विशेष का अभाव सामग्र्यभाव का अप्रयोजक नहीं होता है, क्योंकि अदृष्ट भी कारणों में अन्यतम होने से कारणविशेष है, अदृष्टरूपी कारणविशेष का अभाव सामग्र्यभाव का प्रयोजक होता है, कारण अदृष्ट न होनेपर सामग्री का सद्भाव नहीं माना जाता है। यदि "कर्ता सर्वकार्यों में अनुवृत्त नहीं है। अत एव वह कारणविशेष है" ऐसा मानकर उस कर्तारूप कारणविशेष के अभाव को सामग्र्यभाव का अप्रयोजक माना जाय तो यह दोष उपस्थित होता है कि "कर्ता सर्व कार्यों में अनुवृत्त नहीं" यह पक्ष ही असिद्ध है, क्योंकि कर्ता को हम सर्वकार्यों में अनुवृत्त मानते हैं, कर्ता के बिना कोई भी कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता है, यह हमारा मत है। ऐसी स्थिति में कर्ता सर्वकार्याननुवृत्त नहीं है, अत एव वह कारण विशेष भी नहीं। कर्ता का अभाव कारणविशेषाभाव नहीं है। अतः कारण विशेषाभाव रूप न होने से कर्त्रभाव सामग्र्यभाव का प्रयोजक कैसे माना जा सकता है? सभी कार्यों में चेतनाधिष्ठान की आवश्यकता है, चेतनाधिष्ठित होने पर ही कारण कार्य को उत्पन्न कर सकते हैं। अतः कर्ता सर्वकार्यों में अनुवृत्त कारण है, एवं विध कर्ता का अभाव अवश्य सामग्र्यभाव का प्रयोजक होगा। सामग्र्यभावरूप अहेतुकत्व अकर्तृकत्व का व्यापक होगा। अकर्तृकत्व का व्यापक होने से अहेतुकत्व साधन व्यापक सिद्ध होता है, ऐसी स्थिति में वह उपाधि कैसे बन सकता है? उत्तर—सर्वकार्यों में चेतनाधिष्ठान को आवश्यक मानकर कर्ता को सर्वकार्यानुवृत्त मानकर यह प्रश्न उठा है। परन्तु पहले ही यह उत्तर दिया गया है कि कारणों में नियम से चेतनाधिष्ठान की आवश्यकता नहीं है। इस उत्तर से प्रकृत प्रश्न का भी इस प्रकार उत्तर बन जाता है कि सर्वकार्यों में चेतनाधिष्ठान की आवश्यकता हो, ऐसी बात नहीं। अत एव कर्ता सर्वकार्यों में अनुवृत्त कारण नहीं बनता, अत एव वह कारणविशेष है, कारणविशेष कर्ता का अभाव सामग्र्यभाव का प्रयोजक नहीं है, कर्ता का अभाव होने पर अहेतुकत्व रूप सामग्र्यभाव सिद्ध नहीं हो सकता। अतः अहेतुकत्व रूप सामग्र्यभाव अकर्तृकत्व का व्यापक नहीं बनता। अत एव वह साधना-व्यापक होने से उपाधि सिद्ध होता है।

'किञ्च, क्षित्यादिकम्' इत्यादि। ईश्वरानुमानवादी क्षित्यंकुर इत्यादि को पक्ष मानते हैं। उनसे यह पूछना है कि क्या वे आदि पद से ईश्वरघटादि संयोग को भी पक्ष कोटि में लेते हैं या नहीं? यदि उनको प्रथमपक्ष अभिमत है, तो पक्षैकदेश असिद्ध होने से भागासिद्धि दोष प्राप्त होता है। भाव यह है कि ईश्वर का घटादि के साथ जो संयोग होता है, वह प्रथम पक्ष के अनुसार आदि पद से पक्ष कोटि में लिया जाता है। अत एव वह पक्षैकदेश है। प्रमाणसिद्ध पदार्थ ही पक्ष कोटि में लिया जा सकता है। ईश्वरसिद्ध होने के पूर्व ईश्वरघटादिसंयोग किसी भी प्रमाण से सिद्ध नहीं हो सकता। अत एव

पूर्वत्र भागासिद्धिः, एतदनुमानसिद्धपक्षीकारेऽन्योन्याश्रयणम्, उत्तरत्र[११] सन्दिग्धानैकान्तिकता । घटेश्वरसंयोगस्य सकर्तृकत्वसन्देहेऽपीश्वरसिद्धिरविरुद्धेति चेन्न; तत्संयोगवदेव केषाञ्चिदन्येषामप्यकर्तृकत्वं भवेदिति

प्रमाण सिद्ध ईश्वरघटादिसंयोग को पक्षकोटि में लेने से पक्षैकदेश की असिद्धि अर्थात् अप्रामाणिकता सिद्धि होती है, अतः भागासिद्धिरूप दोष उपस्थित होता है। यदि इस दोष को दूर करने के लिये यह माना जाय कि इस अनुमान से ईश्वरसिद्ध होने पर जो ईश्वर-घटादिसंयोग प्रामाणिक सिद्ध होता है, वह पक्षकोटि में लिया गया है, तब तो अन्योन्याश्रय दोष उपस्थित होगा। क्योंकि ईश्वरघटादिसंयोग को पक्षकोटि में लेकर पहले यह अनुमान प्रवृत्त होता है, यह अनुमान प्रवृत्त होने के बाद ही ईश्वरघटादिसंयोग सिद्ध होता है। यदि द्वितीय पक्ष के अनुसार ईश्वरघटादिसंयोग पक्षकोटि में न लिया जाय, पक्ष से बहिर्भूत माना जाय, तो संदिग्धानैकान्तिकता अर्थात् संदिग्वव्यभिचार दोष इस प्रकार उपस्थित होगा कि ईश्वरघटादिसंयोग के विषय में यह सन्देह विद्यमान है कि क्या वह सकर्तृक है, अथवा अकर्तृक है। यदि वह अकर्तृक होगा, तो उसमें साध्याभाव निश्चित होगा, साध्याभाव वाले उसमें कार्यत्व हेतु होने से व्यभिचार दोष होगा। यदि वह सकर्तृक होगा तो उसमें साध्य निश्चित होगा, साध्य वाले उसमें कार्यत्व हेतु हो, इससे व्यभिचार दोष नहीं होगा। इस प्रकार ईश्वरघटादिसंयोग में—जो पक्ष से बहिर्भूत है—जब तक सकर्तृकत्वाकर्तृकत्व सन्देह रहेगा, तब तक कार्यत्वहेतु में व्यभिचार सन्देह भी रहेगा। इस प्रकार द्वितीय पक्ष में[११] संदिग्धानैकान्तिकता अर्थात् संदिग्ध व्यभिचार दोष उपस्थित होता है। प्रश्न—भले ही ईश्वरघटादिसंयोग के विषय में सकर्तृकत्वाकर्तृकत्व सन्देह हो, उससे ईश्वर सिद्धि में बाधा नहीं पड़ती है, क्योंकि ईश्वर सिद्ध होने के बाद ही ईश्वर-घटादिसंयोग सिद्ध होगा, ईश्वरघटादिसंयोग सिद्ध होने के बाद ही तो उसमें सकर्तृकत्वा-कर्तृकत्व सन्देह उदित होगा। इस प्रकार बहुत पीछे उदित होने वाला यह सकर्तृकत्वा-कर्तृकत्व सन्देह सर्वप्रथम इस अनुमान से सम्पन्न हुई ईश्वर सिद्धि में बाधा नहीं डाल सकता है। अतः इस अनुमान से ईश्वर अवश्य सिद्ध होगा। ऐसा मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—ईश्वरघटादिसंयोग में जैसा सकर्तृकत्वाकर्तृकत्व सन्देह होता है, उसी प्रकार अन्य कई पदों के विषय में भी अकर्तृकत्व की शंका उठ सकती है, उसका

---

११. यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि संदिग्धानैकान्तिकत्व दोष उन प्रसङ्गों पर होता है, जो पदार्थ साध्यवान् के रूप में निश्चित है, यदि उसमें हेतु का संदेह हो, वहाँ संदिग्धानैकान्तिकत्व दोष होता है। तथा जो पदार्थ हेतुवाले के रूप में निश्चित है। यदि उसमें साध्य का सन्देह हो तब भी सन्दिग्धानैकान्तिकत्व दोष होता है। परन्तु प्रकृत में ईश्वरानुमान की प्रवृत्ति के समय में ईश्वर घटादि संयोगरूप पदार्थ ही अज्ञात है, ऐसी स्थिति में उसके विषय में उपर्युक्त दोनों प्रकार के निश्चयों में एक भी नहीं है। ऐसी स्थिति में यहाँ सन्दिग्धानैकान्तिकत्व दोष कैसे दिया गया है? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि जिस प्रकार उपर्युक्त प्रसङ्गों में सन्दिग्धानैकान्तिकत्व

शङ्कामात्रस्य दुर्वारत्वात्, तावतापि क्षित्यादिसकर्तृकत्वनिश्चयभङ्गात्। विप्रतिपन्नं कार्यं सकर्तृकमिति सामान्यतः पक्षीकारान्न कश्चिद्दोष इति चेन्न; सामान्यस्य प्रयोगस्यापि समस्तविशेषकवलीकारार्थत्वात्, ततश्च

वारण नहीं हो सकता, ऐसी स्थिति में क्षित्यादि के विषय में सकर्तृकत्व निश्चय भग्न हो जायगा। प्रश्न—जिन जिन कार्यों में सकर्तृकत्व का सन्देह होता है, उन सन्देहास्पद कार्यों को पक्ष बनाकर उनमें कार्यत्व हेतु से सकर्तृकत्व साध्य को सिद्ध किया जाता है। इस प्रकार सन्देहास्पद कार्य के रूप में सब कार्य जब पक्ष बनाये जाते हैं, तब उनमें सन्देहास्पद कार्य के रूप में ईश्वरघटादिसंयोग भी अन्तर्गत हो जाता है। वह पक्षकोटि में आ जाता है, बहिर्भूत नहीं है। अतः सन्दिग्धानैकान्तिकत्व दोष नहीं हो सकता, तथा भागासिद्धि भी नहीं होगी। इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—'सन्देहास्पद कार्य' इस प्रकार सामान्यरूप से पक्ष मान कर प्रयोग सम्पूर्ण वैसे विशेषों को अपने अन्दर लेने के लिये हुआ करता है। ऐसी स्थिति में 'सन्देहास्पद कार्य' इस सामान्य रूप से वे ही कार्य पक्ष बनाये जा सकते हैं, जो भले ही साध्य वाले अथवा साध्याभाव वाले के रूप में सिद्ध न हों, परन्तु सामान्य रूप से सिद्ध हों, जो 'यह कोई कार्य है' इस प्रकार सामान्य रूप से भी सिद्ध नहीं है, वह पक्ष कैसे बनाया जा सकता है? 'यह कोई पदार्थ है' इस प्रकार सामान्य रूप से सिद्ध होने पर ही जो ईश्वरघटादिसंयोग "सकर्तृकत्वाकर्तृकत्व सन्देहास्पद कार्य" ऐसे सामान्य रूप को लेकर पक्ष बनाया जाता है, वह ईश्वरघटादिसंयोग किस प्रमाण से सामान्य रूप से सिद्ध होता है। ऐसा प्रश्न यहाँ पर उठता है, क्योंकि किसी प्रमाण से सामान्य रूप से सिद्ध होने पर ही वह पक्ष बनाया जा सकता है। यदि ईश्वरघटादिसंयोग शास्त्रप्रमाण से, जो अनुमान से भिन्न है—सिद्ध होता है, तब तो यह ईश्वरसाधकानुमान व्यर्थ हो जायगा, क्योंकि शास्त्रप्रमाण से ही ईश्वर

दोष प्रवृत्त होता है, उसी प्रकार इस प्रसङ्ग में भी होगा कि जो पदार्थ अनुमान की प्रवृत्ति के समय में अथवा अनुमान के प्रवृत्ति के बाद साध्याभाव वाले के रूप में निश्चित है, यदि उसमें हेतु होगा तो सन्दिग्धानैकान्तिकत्व दोष होगा। प्रकृत में ईश्वरानुमान प्रवृत्त होने के बाद सिद्ध होनेवाले ईश्वरघटादिसंयोग में सकर्तृकत्व रूप साध्य के अभाव का निश्चय है, तथा उसमें अर्थात् ईश्वरघटादिसंयोग में कार्यत्व है। अतः अनैकान्तिकत्व दोष होगा ही। प्रश्न—ईश्वर-घट संयोग जब सिद्ध होता है, तब वह ईश्वरकर्तृक रूप में ही सिद्ध होता है। तथा च उसमें सकर्तृकत्व रूप साध्य का ही निश्चय है, साध्याभाव का निश्चय है ही नहीं, ऐसी स्थिति में अनैकान्तिकत्व रूप दोष कैसे दिया जाता है? उत्तर—ईश्वर का घट के साथ जो संयोग होता है, उसके प्रति ईश्वर उपादानकारण ही हैं, निमित्तकारण नहीं है, क्योंकि उपादानत्व और कर्तृत्व विरुद्ध हैं, एकमें रह नहीं सकते। तथा च ईश्वर-घट संयोग में सकर्तृकत्व रूप साध्य नहीं है, किंतु कार्यत्व रूप हेतु है। अतः अनैकान्तिकत्व दोष होता है।

समस्तविशेषाणां सामान्यतः सिद्धिसाकाङ्क्षत्वात्। अन्यत इत एव वा तत्सिद्धावनुमानवैयर्थ्यान्योन्याश्रयौ दुष्परिहरौ।

(ईश्वरानुमाननिरासप्रयोजननिरूपणम्)

नन्वस्माकमीश्वरानुमाननिरासेन किं प्रयोजनम्? न च प्रयोजनाभावमात्रम्; अनुमानत एवेश्वरं प्रतिपद्य तं भजमानान् प्रति नास्तिक्यशङ्काऽप्यापादिता स्यादिति महत्तेषामस्माकं च पापमिति। अहो महाकारुणिकोऽसि। तादृशेभ्य एतन्नोपदिश्यताम्। प्रयोजनं च शृणु। प्रथमं

सिद्ध हो सकता है। यदि इस ईश्वरसाधकानुमान से ईश्वर के सिद्ध होने से ईश्वरघटादिसंयोग की सिद्धि मानी जायगी, तब अन्योन्याश्रय दोष उपस्थित होगा। इस अनुमान की प्रवृत्ति के बाद ईश्वरघटसंयोग के सिद्ध होने पर उसे पक्ष बनाना होगा, उसको पक्ष बनाने के बाद ही अनुमान की प्रवृत्ति होगी। इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष होगा। इन सब विवेचनों से यह फलित होता है कि ईश्वर अनुमान से नहीं, किन्तु शास्त्रप्रमाण से ही सिद्ध हो सकता है।

(ईश्वरानुमान निराकरण के प्रयोजन का प्रतिपादन)

'नन्वस्माकम्' इत्यादि। प्रश्न—यहाँ पर विशेष परिश्रम से ईश्वरानुमान का जो खण्डन किया गया है, उससे हमलोगों का क्या प्रयोजन है? प्रयोजन ही नहीं, किंतु ईश्वरानुमान के निराकरण से पाप भी होगा, क्योंकि जो लोग अनुमान से ही ईश्वर को मानकर उनका भजन करते हैं, वे हमारे इस ईश्वरानुमान निराकरण को सुनकर यह समझेंगे कि ईश्वर है ही नहीं, क्योंकि ईश्वरसाधक अनुमान अनुमानाभास है, इससे ईश्वर सिद्ध नहीं हो सकता। अतः ईश्वर है ही नहीं—इस प्रकार मानकर वे लोग नास्तिक हो जायेंगे। नास्तिक बनना तथा नास्तिक बनाना ये दोनों महापाप हैं। अतः ईश्वरानुमाननिरासक युक्तियों को बतलाने वाले हम दूसरों को नास्तिक बना देने के कारण पापी होंगे, तथा उन युक्तियों को सुनने वाले दूसरे लोग नास्तिक बनने के कारण पापी होंगे। इस प्रकार दोनों को पाप होता है। ईश्वरानुमान का निराकरण करना सर्वथा अयुक्त है। उत्तर—प्रतीत होता है कि प्रश्नकर्ता आप बहुत दयालु हैं। एक बात है कि ऐसे लोगों को ईश्वरानुमाननिरासक युक्तियों को सुनने पर जिनका ईश्वर में विश्वास शिथिल हो सकता है—ईश्वरानुमानखण्डन का उपदेश नहीं दिया जाय; जिससे वक्ता और श्रोता महान् पाप से बच जायें। हाँ, सुनो अब हम ईश्वरानुमान निराकरण का प्रयोजन बतलाते हैं। प्रथम प्रयोजन यह है कि यथावस्थित तत्त्व का बोध होता है। भाव यह है—कोई कहता है कि गन्ध श्रोत्रेन्द्रिय से जाना जाता है, दूसरा उसका खण्डन करता हुआ कहता है कि श्रोत्र से गन्ध जाना नहीं जाता, किन्तु वह घ्राणेन्द्रिय से जाना जाता है। यहाँ इस खण्डन के द्वारा यथावस्थित तत्त्व का बोध होता है, क्योंकि घ्राणेन्द्रिय से जाना जाना ही गन्ध का स्वभाव है। उसी प्रकार प्रकृत में भी ईश्वरानुमानखण्डन से यथावस्थित ईश्वरतत्त्व का बोध होता है,

तावद्यथावस्थिततत्त्वावबोधः श्रोत्रेण गन्धग्रहणनिरासवत्, अनुमानस्याभासतां पश्यतस्तीव्रबुद्धेरीश्वराविश्वासपरिहारश्च । ततश्च मन्दानां मतेस्तीव्रबुद्धिना प्रक्षोभो न स्यात् । एवमपि क्रियतां कारुण्यम् । अप्राप्तप्रापकस्यानुवादप्रसङ्गोऽपि परिहृतः स्यात् । अनुवादत्वेऽपीश्वरः सिध्यत्येवेति न कश्चिद्दोष इति चेन्न; निमित्तोपादानभूतेश्वरासिद्धेः । निमित्ततयाऽनुमान-

क्योंकि शास्त्र के द्वारा जाना जाना ही ईश्वर का स्वभाव है। दूसरा प्रयोजन यह है कि जो तीव्रबुद्धिसंपन्न पुरुष ईश्वरानुमान में दोषों को समझकर उसे अनुमानाभास मानता है, तथा यह भी मानता है कि ऐसे अनुमानों से ईश्वर सिद्ध नहीं होता। इस प्रकार समझकर ईश्वर में अविश्वास करने लगता है। उसके अविश्वास का परिहार ईश्वरानुमान का निराकरण तथा शास्त्र से ईश्वरसिद्धि का समर्थन करने पर ही हो सकता है। यह अविश्वास परिहार दूसरा प्रयोजन है। तीसरा प्रयोजन यह है कि उस तीव्रबुद्धिसंपन्न पुरुष के द्वारा मन्द पुरुषों की बुद्धि में जो क्षोभ होने वाला था, वह भी नहीं होने पायेगा। इस प्रकार तीव्रबुद्धिसंपन्न और मन्दबुद्धिसंपन्न पुरुषों के प्रति भी दया की जाय, यह उचित ही है। किंच, शास्त्र के प्रति दया करना भी उचित है। शास्त्र को अप्राप्तप्रापक अर्थात् इतर प्रमाणों द्वारा विदित न होने वाले अर्थों का प्रतिपादक माना जाता है। यदि अनुमान प्रमाण से ईश्वर सिद्ध होता तो मानना पड़ेगा कि ईश्वरप्रतिपादक शास्त्र अनुमानसिद्ध ईश्वर का अनुवाद करता है। अप्राप्तप्रापक शास्त्र में अनुवादकत्व दोष उपस्थित होता है। अनुमान से ईश्वर की असिद्धि तथा एकमात्र शास्त्र से ईश्वर की सिद्धि का समर्थन करने पर उपर्युक्त दोष परिहृत हो जाता है। शास्त्र में अनुवादकत्व दोष का परिहार भी ईश्वरानुमान के निराकरण का एक प्रयोजन है। प्रश्न—शास्त्र भले ही अनुमानसिद्ध ईश्वर का अनुवादक हो, इससे ईश्वर सिद्धि में बाधा नहीं पड़ती है, किन्तु ईश्वरसिद्धि का दृढीकरण ही होता है। शास्त्र को अनुवादक मानने पर कोई दोष नहीं है। उत्तर—अनुमान से इस जगत् का निमित्त कारण बनने वाले ईश्वर की भले ही सिद्धि हो, परन्तु इस जगत् का उपादान कारण बनने वाले ईश्वर की सिद्धि नहीं होती है। इस जगत् के प्रति अभिन्ननिमित्तोपादान कारण बनने वाला ईश्वर अनुमानप्रमाण से सिद्ध नहीं हो सकता। ऐसी स्थिति में शास्त्र अनुमानसिद्ध ईश्वर का अनुवादक कैसे माना जा सकता है? प्रश्न—जो ईश्वर अनुमान प्रमाण से निमित्त कारण सिद्ध होता है उस ईश्वर का अनुवाद कर शास्त्र उस ईश्वर में उपादानकारणत्व का विधान अर्थात् प्रतिपादन करे तो क्या आपत्ति है? क्योंकि शास्त्र प्रत्यक्षादिसिद्ध पृथिव्यादि का अनुवाद करके उन पृथिव्यादि में ईश्वरशेषत्व और ईश्वरशरीरत्व इत्यादि का जैसा शास्त्र प्रतिपादन करता है, उसी प्रकार अनुमानसिद्ध ईश्वर में शास्त्र उपादानत्व का प्रतिपादन कर सकता है। इसमें क्या दोष है? उत्तर—अनुमानसिद्ध ईश्वर का अनुवाद कर यदि कोई अनुमान ईश्वर में उपादानत्व का निषेध करता हो तो उस अनुमान में धर्मिग्राहकप्रमाणविरोधरूप दोष नहीं दिया जा सकता, यदि ईश्वर अनुमानसिद्ध हो। यदि ईश्वरशास्त्र सिद्ध होता

सिद्धमीश्वरमनूद्योपादानत्वादि विधीयताम्, प्रत्यक्षसिद्धं पृथिव्यादिकमनूद्येश्वरशेषत्वशरीरत्वादिविधानवदिति चेत्, तथैवानूद्योपादानत्वनिषेधकानुमानोदये धर्मिग्राहकबाधस्य दुर्वचत्वप्रसङ्गात्, विशिष्टतया त्वागमेनैव सिद्धौ तस्य सुवचत्वात् । पृथिव्यादेरीश्वरशेषत्वादिनिषेधानुमानवत् तदपीष्यतामिति चेन्न; तस्य निषेध्यग्राहकसिद्ध्यसिद्धिभ्यां व्याघातस्य

तो ईश्वर में उपादानत्व का निषेध करने वाले अनुमान के उदित होने पर उसमें धर्मिग्राहक प्रमाणविरोधरूपी दोष कहा जा सकता है। भाव यह है कि यदि ईश्वर शास्त्रप्रमाण सिद्ध होता तो शास्त्रसिद्ध ईश्वर का अनुवाद करके ही "ईश्वर उपादान कारण नहीं है क्योंकि वह निमित्त कारण है" ऐसे अनुमानों का—जो ईश्वर में उपादानत्व का निषेध करते हैं—उदय होगा । उसमें धर्मिग्राहकप्रमाणविरोधरूपी दोष इस प्रकार दिया जा सकता है कि इस अनुमान में जो ईश्वर पक्ष माना जाता है, वह किस प्रमाण से सिद्ध होता है ? यहाँ कहना होगा कि वह शास्त्रप्रमाण से सिद्ध है । यदि ईश्वर शास्त्रप्रमाण सिद्ध है, तो शास्त्र धर्मिग्राहकप्रमाण होता है । वह शास्त्र ईश्वर को जगदुपादान बतलाता है । धर्मिग्राहक प्रमाणशास्त्र से ईश्वर के साथ ही साथ ईश्वर में उपादानत्व भी सिद्ध होता है । ऐसी स्थिति में ईश्वर में अनुपादानत्व का साधक अनुमान में धर्मिग्राहकप्रमाणविरोध उपस्थित होता है । शास्त्र से ईश्वरसिद्धि यदि मानी जाय तभी ईश्वर को अनुपादान सिद्ध करने वाले अनुमान में धर्मिग्राहकप्रमाणविरोध दोष दिया जा सकता है । यदि ईश्वर अनुमान सिद्ध होता तो उस अनुमान में उपर्युक्त दोष नहीं दिया जा सकता, क्योकि ईश्वर अनुमानसिद्ध यदि माना जाय तो धर्मिग्राहकप्रमाण अनुमान होगा । ईश्वरसाधकानुमान से ईश्वरानुपादानत्वसाधक अनुमान में कोई विरोध नहीं, क्योंकि ईश्वरसाधक अनुमान ईश्वर को निमित्त कारण के रूप में सिद्ध करता है, उपादान कारण के रूप में नहीं। अतः ईश्वर में अनुपादानत्व साधकानुमान में धर्मिग्राहकप्रमाणविरोध नहीं कहा जा सकता। इस अनुमान से विरोध होने के कारण शास्त्र ईश्वर में उपादानत्व को नहीं साध सकता । प्रश्न—प्रत्यक्षसिद्ध पृथिव्यादि में यदि कोई वादी ईश्वरशेषत्वाभाव और ईश्वरशरीरत्वाभाव इत्यादि को अनुमान से सिद्ध करना चाहे, वहाँ भले ही श्रुति पृथिव्यादि धर्मी का ग्राहक न हो, तो भी वह अनुमान श्रुतिप्रमाण से—जो पृथिव्यादि में ईश्वरशेषत्व आदि को सिद्ध करता है, बाधित माना जाता है । उसी प्रकार श्रुति भले ही ईश्वररूपी धर्मी का ग्राहक न हो, तथापि ईश्वर में अनुपादानत्व साधक अनुमान को उस श्रुतिप्रमाण से—जो ईश्वर का उपादान सिद्ध करती है—बाधित माना जाय तो क्या आपत्ति है ? उत्तर—यहाँ दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक में अन्तर है। यहाँ दृष्टान्तरूप से पृथिव्यादि में ईश्वरशेषत्वाभाव इत्यादि को साधने वाला अनुमान लिया जाता है। उस अनुमान में ईश्वरशेषत्वाभाव और ईश्वरशरीरत्वाभाव इत्यादि साध्य है । जब तक ईश्वरशेषत्व और ईश्वरशरीरत्व इत्यादि प्रतियोगी किसी प्रमाण से सिद्ध न हो, तब तक उनके अभाव को साधना असम्भव है । ये प्रतियोगी शास्त्रप्रमाण से सिद्ध होते हैं, तथापि शास्त्रप्रमाण से पृथिव्यादि में ईश्वरशेषत्व

सुवचत्वात् । अत्रेश्वरो न पृथिव्याद्युपादानम्; चेतनत्वात् कर्तृत्वाद्वा कुलालवदित्यादिप्रयोगे कथञ्चिदपि स दुर्वचः । तदा त्वागमस्यान्यपरत्वोपपत्तावीश्वरस्यानुपादानत्वमेव स्यादिति "जन्माद्यस्य यतः" इति निखिल-

इत्यादि सिद्ध होते हैं। ऐसी स्थिति में प्रतियोगिग्राहक प्रमाण से पृथिव्यादि में ईश्वरशेषत्व इत्यादि के सिद्ध होने पर अनुमानप्रमाण से पृथिव्यादि में ईश्वरशेषत्वाभाव इत्यादि कैसे साधे जा सकते हैं? साधने पर प्रतियोगिग्राहक प्रमाण से विरोध उपस्थित होगा। यदि पृथिव्यादि में ईश्वरशेषत्व इत्यादि को सिद्ध करने वाला कोई भी प्रमाण न हो, तब यह विरोध कहा जा सकता है कि प्रतियोगी ईश्वरशेषत्व इत्यादि जब किसी भी प्रमाण से सिद्ध नहीं होते हैं, तो प्रतियोगी अत्यन्ताप्रसिद्ध होने पर उसका अनुमानाभाव अनुमान से कैसे सिद्ध किया जा सकता है? इस प्रकार दृष्टान्त में विरोधरूप दोष कहा जा सकता है। परन्तु दार्ष्टान्तिक में वैसा दोष नहीं कहा जा सकता। तथाहि—ईश्वर जगत् का उपादान कारण नहीं है, क्योंकि वह कर्ता है, तथा चेतन है। जो जो कर्ता एवं चेतन हैं, वे उपादानकारण नहीं होते, उदाहरण—कुलाल कर्ता एवं चेतन है, वह घट का उपादान कारण नहीं, किन्तु निमित्तकारण होता है। उसी प्रकार कर्ता चेतन ईश्वर भले ही जगत् का निमित्तकारण हो, उपादानकारण नहीं है। इस प्रकार ईश्वर में उपादानत्व का निषेध करने वाला जो अनुमान कहा जाता है उसमें श्रुतिप्रमाण से विरोध नहीं कहा जा सकता। क्योंकि श्रुतिप्रमाण ईश्वररूप धर्मी का ग्राहक नहीं है। प्रकृत विचार के अनुसार अनुमान ही ईश्वररूप धर्मी का ग्राहक माना जाता है। तथा श्रुतिप्रमाण उपादानत्वरूप प्रतियोगी का भी ग्राहक नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाण से ही मृत्तिका आदि में घटादि के प्रति उपादानत्व पहले से ही विदित रहता है। श्रुतिप्रमाण न पक्षरूप ईश्वर का ग्राहक है, न तो प्रतियोगी का ग्राहक है। अतः श्रुतिप्रमाण किसी प्रकार से इस अनुमान का उपजीव्य नहीं होता है। अतः धर्मिग्राहक प्रमाण-विरोध इस अनुपादानत्वानुमान में नहीं कहा जा सकता। इस अन्तर में अवश्य यह ध्यान देना चाहिये कि यदि ईश्वर को अनुमानप्रमाण सिद्ध माना जाय, श्रुतिप्रमाण सिद्ध नहीं माना जाय तो ईश्वर में अनुपादानत्व साधक अनुमान एवं ईश्वर में उपादानत्व साधक श्रुतिप्रमाण में विरोध उपस्थित होने पर यही व्यवस्था करनी होगी कि ईश्वर में उपादानत्व का प्रतिपादन करने वाले श्रुतिप्रमाण का अर्थान्तर के प्रतिपादन में ही तात्पर्य है, उपादानत्व के प्रतिपादन में नहीं। इस प्रकार जब उपादानत्वप्रतिपादक श्रुति-वचनों में उपपत्ति लग जायगी, तब इन अन्य श्रुतिवचनों से अनुपादानत्व ग्राहक अनुमान बाधित नहीं होंगे। तदनन्तर ईश्वरमें अनुपादानत्व ही सिद्ध होगा। "जन्माद्यस्य यतः" इस सूत्र से यह जो अर्थ प्रतिपादित होता है कि ईश्वर संपूर्ण जगत् का अभिन्ननिमित्तोपादान कारण है, यह अर्थ खण्डित हो जायगा। इस भय से ही ब्रह्मसूत्रकार ने तुरन्त ही "शास्त्रयोनित्वात्" इस सूत्र से यह सिद्ध किया है कि ईश्वर एकमात्र श्रुतिप्रमाण से ही सिद्ध होने वाला तत्त्व है, वह प्रमाणान्तर अनुमान से सिद्ध नहीं हो सकता। इस प्रकार ईश्वर में

जगदेककारणत्वसंविद् विलीयेतेति भयादनन्तरमेव सूत्रकारैः "शास्त्रयोनित्वात्" इति प्रमाणान्तरगोचरत्वं निरस्तम् ।

ननु तर्हि "रचनानुपपत्तेश्च" इत्यादि सूत्रं[१२] तद्भाष्यादिकं च कथं सङ्गटेत ? न्यायतत्त्वे च प्रमातृपादे चेतनस्यैव कर्तृत्वप्रतिपादनप्रकरणे "ननु वायुर्भूरेणूनां सङ्घातं करोति" इत्यादिना परिचोद्य दत्तमुत्तरम्—

प्रमाणान्तरगोचरत्व का खण्डन किया गया है। तदर्थ ईश्वरानुमान का भी निराकरण किया गया है।

'ननु तर्हि' इत्यादि। प्रश्न—यदि ईश्वर अनुमानप्रमाण से सिद्ध नहीं हो सकता, तो ब्रह्मसूत्रों के अन्तर्गत "रचनानुपपत्तेश्च" इत्यादि ब्रह्मसूत्र[१२] और वहाँ के भाष्य इत्यादि ग्रन्थ कैसे संगत होंगे ? उस अधिकरण में चेतन से अविष्ठित प्रकृति इत्यादि को उपादान कारण मानने वाले सांख्यों के मत के खण्डन के प्रसङ्ग में उस सूत्र में एवं वहाँ के भाष्य में यह कहा गया है कि जिस प्रकार अचेतन होकर कारण बनने वाले मृत्तिका इत्यादि पदार्थ चेतन कुलाल इत्यादि से अधिष्ठित होने पर घटादि का कारण बनते हैं, उसी प्रकार अचेतन होकर कारण बनने वाले प्रकृति इत्यादि पदार्थ भी चेतन से अधिष्ठित होने पर ही महत्तत्त्व इत्यादि का उपादान कारण हो सकते हैं। प्रकृति आदि का अधिष्ठाता वह चेतन ईश्वर है। इस कथन से स्पष्ट होता है कि सिद्धान्त में अनुमान से ईश्वरसिद्धि मानी जाती है। तथा नाथमुनिस्वामीविरचित 'न्यायतत्त्व' ग्रन्थ के प्रमातृपाद में चेतन-कर्तृत्व के प्रतिपादन के प्रकरण में शंका समाधान के रूप में यह कहा गया है कि यदि चेतन ही कर्ता होता तो अचेतन वायु भूमि से धूलियों को एकत्रित करके आकाश में जो उड़ा ले जाता है, इससे अचेतन भी कर्ता सिद्ध होता है। ऐसी स्थिति में चेतन ही कर्ता कैसे माना जा सकता है ? इस शंका का समाधान यह है कि कर्ता, कर्म और करण ये तीन कारण क्रिया वाले होते हैं। इन तीनों में यदि कोई एक भी नहीं होता तो क्रिया निष्पन्न नहीं होती। वायु जो भूमि से धूलियों को इकट्ठा करके उड़ा ले जाता है, वहाँ यह समझना चाहिये कि इकट्ठा करना और उड़ाना इन क्रियाओं में भूमि के धूलि कर्म हैं, वायु करण है, तथा वहाँ भी एक चेतन कर्ता अवश्य है। इस समाधान से यह स्पष्ट होता है कि सिद्धान्त में ईश्वरानुमान सम्मत है, क्योंकि प्रत्येक क्रिया में कर्ता की आवश्यकता वहाँ बताई गई

---

११. "रचनानुपपत्तेश्च नानुमानं प्रवृत्तेश्च" इस ब्रह्मसूत्र का यह अर्थ है कि सांख्यों द्वारा वर्णित प्रधान अर्थात् प्रकृति जगत् की रचना में समर्थ नहीं है, क्योंकि वह अचेतन है, तथा उसके स्वभाव को जानने वाले किसी चेतन से अधिष्ठित नहीं है। लोक में देखा गया है जो काष्ठ इत्यादि अचेतन पदार्थ, उनके स्वभाव को जानने वाले बढ़ई ऐसे चेतनों से अधिष्ठित नहीं होते, वे रथ और प्रासाद इत्यादि के निर्माण में असमर्थ हैं। यदि वे बढ़ई इत्यादि से अधिष्ठित होते हैं, तभी उनमें कार्यारम्भ करने के लिये प्रवृत्ति देखने में आती है।

"उच्यते—कर्तृकरणकर्माणीति त्रीणि कारणानि क्रियाविशिष्टानि। तेषा-मन्यतमाभावे क्रिया न युज्येत" इत्यादि। अत्रापीश्वरानुमानानुमतिर्दृष्टा। अतः "शास्त्रयोनित्वादित्यस्यान्यथाऽर्थो वाच्य इति चेन्न; रचनानुपपत्तेः" इत्यादेरन्यभावत्वात्। तत्र हि चेतनानधिष्ठितप्रकृत्याद्युपादानत्वमात्र-प्रतिपादकान् प्रति विशेषविरोधादिप्रदर्शने तात्पर्यम्। स्वपक्षे तु तेषां

है। अतः इस जगत् का उत्पादन, रक्षण और नाश भी किसी चेतनविशेष कर्ता से ही संपन्न हो सकता है। वह चेतनविशेष अस्मदादि नहीं हो सकता, अपितु वह ईश्वर ही है। यह अभिप्राय उस ग्रन्थ से स्पष्ट है। इस प्रकार सिद्धान्त में ईश्वरानुमान की संमति मिल जाने से "शास्त्रयोनित्वात्" इस सूत्र का—जो ईश्वर में अनुमानासिद्धत्व एवं शास्त्रैक-सिद्धत्व का प्रतिपादक माना जाता है—दूसरे ही प्रकार से अर्थ करना चाहिये। ईश्वर सर्वज्ञ होने से शास्त्र का योनि अर्थात् उत्पादक है। इस प्रकार उस सूत्र का अर्थ करना चाहिये। ऐसी स्थिति में सिद्धान्त में ईश्वरानुमान का निराकरण कैसे किया जाता है? उत्तर—जिन "रचनानुपपत्तेः" इत्यादि सूत्र और उनके भाष्य इत्यादि ग्रन्थों के आधार पर ईश्वरानुमान के निराकरण में बाधा दी जाती है, उन सूत्र और भाष्यादि ग्रन्थोंका दूसरे ही किसी अर्थ को बतलाने में तात्पर्य है। उससे ईश्वरानुमान के निराकरण में कोई बाधा नहीं है। सांख्य अनुमानप्रमाण से चेतनानधिष्ठित प्रकृत्यादि को उपादानकारण मानते हैं, प्रकृत्यादि के अधिष्ठाता के रूप में ईश्वर को मानकर उसे निमित्तकारण के रूप में नहीं मानते हैं। इस प्रकार अनुमानप्रमाण के आधार पर मानने वाले सांख्यादि के प्रति रचनानुपपत्त्यधिकरण में यह कहा गया है कि अनुमानप्रमाण से चेतनानधिष्ठित स्वतन्त्र प्रकृत्यादि का कारणत्व सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि वैसी व्याप्ति नहीं है। लोक में मृत्पिण्ड इत्यादि अचेतन कारण चेतन कुलाल इत्यादि से अधिष्ठित होकर ही कार्य के उत्पादक जब देखे जाते हैं, तो अचेतन प्रकृत्यादि पदार्थ भी चेतन से अधिष्ठित होकर कारण क्यों न होंगे? अतः अनुमानप्रमाण से प्रकृत्यादि में स्वातन्त्र्यरूप विशेष सिद्ध नहीं होगा। इस प्रकार प्रकृत्यादि के स्वातन्त्र्यरूप विशेष के विषय में विरोध दिखलाने में उस अधिकरण का तात्पर्य है। उस अधिकरण का प्रकृत्यादि के अधिष्ठाता चेतनविशेष को साधने में तात्पर्य नहीं है, क्योंकि लोक में दुग्ध इत्यादि ऐसे भी पदार्थ देखे जाते हैं, जो चेतन से अधिष्ठित न होकर दही इत्यादि का कारण बनते हैं। अतः व्याप्ति न होने पर अनुमान से ईश्वर सिद्ध नहीं हो सकता। लोक में अचेतन कारण दो प्रकार के हैं—कुछ अचेतन कारण चेतन से अधिष्ठित होकर कारण बनते हैं। उदाहरण मृत्पिण्ड इत्यादि है। कुछ अचेतन कारण चेतन से अनधिष्ठित होकर कारण बनते हैं। उदाहरण दुग्ध इत्यादि है। ऐसी स्थिति में जगत् का उपादान कारण बनने वाले प्रकृत्यादि अचेतन पदार्थ चेतनाधिष्ठित तथा चेतनानधिष्ठित होकर भी कारण बन सकते हैं। अनुमानप्रमाण से यह सिद्ध नहीं हो सकता है कि वे चेतनानधिष्ठित होकर अर्थात् स्वतन्त्र रूप से जगत् का कारण बनते हैं। सिद्धान्त में प्रकृत्यादि पदार्थों

सम्भावनातर्कत्वमेव, तदनुगृहीतस्त्वागम एव प्रमाणम् । अत एव न्याय-तत्त्ववचनमपि निर्व्यूढम् । तदेवमुपादानमनूद्य निमित्तत्वनिषेधकान् निमित्तत्वमनूद्योपादानत्वनिषेधकांश्च प्रति धर्मिग्राहकबाधं वक्तुं केवल-जगदुपादाननिमित्तानुमानयोर्दूषणमिति मन्तव्यम् । आगमेश्वरादिपक्षीकारे त्वाश्रयासिद्धिरिति संग्रहः ।

के चेतनाधिष्ठित होकर कारण बनने की बात जो उस अधिकरण में की गई है, उसमें केवल सम्भावना तर्कों का उल्लेख है। उस कथन का भाव यही है कि प्रकृत्यादि पदार्थ चेतनाधिष्ठित होकर भी कारण बन सकते हैं, उनका अधिष्ठाता एक चेतन हो सकता है। उस कथन का यह भाव नहीं है कि प्रकृत्यादि चेतनाधिष्ठित होकर ही कारण बनते हैं, उनका यह भी भाव नहीं है कि प्रकृत्यादि चेतनाधिष्ठित होकर ही कारण बनते हैं, उनका अधिष्ठाता एक चेतन ही है। इन सम्भावना तर्कों की सहायताप्राप्त आगमप्रमाण से ही यह अर्थ सिद्ध होता है कि प्रकृत्यादि अचेतन चेतनाधिष्ठित होकर ही कारण बनते हैं, तथा उनका अधिष्ठाता एक चेतन ईश्वर अवश्य है। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि ईश्वर एकमात्र शास्त्रप्रमाण से ही सिद्ध हो सकता है। न्यायतत्त्व का वचन भी इस प्रकार सम्भावना तर्क को बतलाने में तात्पर्य रखता है, अथवा शास्त्रसिद्ध ईश्वर को मानकर प्रवृत्त है। इस प्रकार उस वचन का निर्वाह हो जाता है। सांख्य जगत् का उपादान-कारण प्रकृति को मानते हैं, जगत् का निमित्तकारण ईश्वर को नहीं मानते। नैयायिक इत्यादि ईश्वर को जगत् का निमित्तकारण मानते हैं, ईश्वर को जगत् का उपादानकारण नहीं मानते, तथा कुछ वादी यह भी मान सकते हैं कि ईश्वर जगत् का उपादानकारण ही है, निमित्तकारण नहीं। शास्त्र ईश्वर को जगत् का उपादानकारण एवं निमित्तकारण बतलाता है। ऐसी स्थिति में उन वादियों के प्रति—जो ईश्वर को जगत् का उपादान मानकर ईश्वर में जगन्निमित्तत्व का निषेध अनुमान से करते हैं, तथा जो ईश्वर को जगत् का निमित्त-कारण मानकर उसमें उपादानत्व का निषेध अनुमान से करते हैं—धर्मिग्राहक प्रमाण-विरोध को बतलाने के लिये उन अनुमानों पर—जिनसे केवल जगदुपादानकारण तथा केवल जगन्निमित्तकारण सिद्ध किया जाता है—दूषण दिया गया है। भाव यह है कि जिस अनुमान से ईश्वर में उपादानत्व तथा निमित्तत्व का निषेध किया जाता है, क्या उन अनुमानों में अनुमानसिद्ध ईश्वर पक्ष बनाया गया है? या शास्त्रसिद्ध ईश्वर पक्ष बनाया गया है? दोनों पक्षों में दोष है। प्रथम पक्ष में यह दोष है कि पहले अनुमान से ईश्वर सिद्ध नहीं होता, वह कैसे पक्ष बनाया जा सकता? द्वितीय पक्ष में यह दोष है कि शास्त्र से ईश्वर जगत् का निमित्तकारण एवं उपादानकारण निश्चित है। उसके विषय में यह सन्देह है ही नहीं कि वह उपादान-कारण है या नहीं, वह निमित्तकारण है या नहीं—इत्यादि। सन्देह न होने से ईश्वर में सन्देहघटित पक्षता भी नहीं है। अतः उन अनुमानों में आश्रयसिद्धि दोष होता है। यही दोनों अधिकरणों के भावों का संग्रह है।

(ईश्वरस्याभिन्ननिमित्तोपादानत्वस्य समर्थनम्)

निमित्तोपादानैक्यवाक्यं यूपादित्यैक्यवाक्यवदिति चेत्; कथम्? लक्षणविरोधादिति चेत्, मैवम्; नह्युपादानासमवायिव्यतिरिक्तं निमित्तमिति निमित्तलक्षणम्, नापि निमित्तासमवायिव्यतिरिक्तकारणमुपादानमित्युपादानलक्षणम्, येनात्र विरोधः स्यात्। किं तर्हि? "उपादानकारणत्वं च परिणामास्पदत्वमेव" इति वेदार्थसंग्रहानुसारादवस्थाश्रय उपादानम्। आगन्तुकोऽपृथक्सिद्धो धर्मोऽवस्था। विशेषतस्तूत्तरोत्तरावस्थाविशिष्टस्वरूपापेक्षया तदनुगुणनियतपूर्वभाव्यवस्थाविशिष्टं

(ईश्वर जगत् का अभिन्ननिमित्तोपादान है, इस अर्थ का समर्थन)

'निमित्तोपादान' इत्यादि। प्रश्न—उपनिषत् इत्यादि प्रमाणग्रन्थों में ऐसे जो वचन मिलते हैं, जिनसे जगत् के निमित्तकारण एवं उपादानकारण में एकता का प्रतिपादन होता है, उन वचनों को आदित्य और यूपस्तम्भ में एकता बतलाने वाले "आदित्यो यूपः" इस वचन के समान मानना चाहिये। जिस प्रकार आदित्य और यूप में भेद प्रत्यक्षसिद्ध होने से "आदित्यो यूपः" इस वचन का अभेद में तात्पर्य नहीं माना जाता है, किन्तु अर्थान्तर में तात्पर्य माना जाता है, उसी प्रकार निमित्तकारण और उपादानकारण में भेद अवश्य मान्य होने से उनमें अभेद बतलाने वाले वचनों का भी अर्थान्तर में ही तात्पर्य मानना चाहिये। अभेद में तात्पर्य नहीं मानना चाहिये। उत्तर—उपादानकारण एवं निमित्तकारण में भेद कैसे सिद्ध होता? यदि कहो कि उपादानकारण का लक्षण एवं निमित्तकारण का लक्षण एक वस्तु में संगत नहीं हो सकता, उनमें विरोध है। अतः उपादान एवं निमित्त को भिन्न-भिन्न मानना चाहिये। यह कथन समीचीन नहीं, क्योंकि उपादानकारण एवं निमित्तकारण के ये लक्षण नहीं हैं कि जो कारण उपादान एवं असमवायिकारण से भिन्न हो वह निमित्तकारण है, तथा जो कारण निमित्त कारण एवं असमवायिकारण से भिन्न हो वह उपादानकारण है। यदि इस प्रकार लक्षण माने जाते तो अवश्य उनमें विरोध होगा, तथा उनका एक में समावेश भी नहीं होगा। परन्तु सिद्धान्त में उपादान एवं निमित्त कारण के ऐसे लक्षण नहीं माने जाते। सिद्धान्त में "जो परिणाम का आस्पद होता है, वह उपादानकारण होता है" इस अर्थ को बतलाने वाले "उपादानकारणत्वं च परिणामास्पदत्वमेव" इस वेदार्थसंग्रह वाक्य के अनुसार उपादानकारण का यही लक्षण माना जाता है कि जो पदार्थ अवस्था का आश्रय होता है, वह उपादानकारण है। जो धर्म आगन्तुक हो तथा धर्मी को छोड़कर अलग नहीं रह सकता हो, वह धर्म अवस्था कहलाता है। इस वस्तु का उपादानकारण कौन है? इस प्रकार विशेषरूप से निरूपण करना हो तो यह कहना चाहिये कि उत्तरोत्तरावस्थाविशिष्ट द्रव्यस्वरूप उत्तरोत्तरावस्थाविशिष्टरूप से कार्य होता है, उस कार्य के लिये वही द्रव्य-स्वरूप जो उन उत्तरोत्तर अवस्थाओं के लिये अनुकूल बनने वाली तथा नियम से पूर्वकाल

तदेव वस्तूपादानम्; यथा घटत्वावस्थाविशिष्टमृद्द्रव्यापेक्षया पिण्डत्वावस्थाविशिष्टं तदेव द्रव्यम्। तदनुगुणशब्देन प्रतिसर्गावस्थाव्यवच्छेदः। परिणामौन्मुख्यातिरिक्तेनाकारेणापेक्षितं कारणं निमित्तम्। असमवायीत्यवान्तरविभागस्तु नास्मदीयैरभ्युपगतः पारिभाषिकत्वात्। अन्यथा निमित्तकारणप्रत्यासन्नं कारणमनिमित्तमित्यादिविभागान्तरस्यापि परिभाषितुं शक्यत्वात्। पटाद्यसमवायितया तन्तुसंयोगादयस्त्वसिद्धा एव; अवयविभङ्गात्, तावत एव तत्त्वात्। संयोगादिकारणतया नोदनादयस्तु सिद्धा अपि निमित्तकोटेर्न व्यतिरिच्यन्ते। ततश्च लक्षणद्वयमपीश्वरे सिद्धम्;

में होने वाली अवस्थाओं से विशिष्ट है—उपादान कारण होता है। उदाहरण—घटत्वावस्था विशिष्ट मृद्द्रव्यरूपी कार्य के लिये पिण्डत्वावस्थाविशिष्ट वही मृद्द्रव्य उपादान कारण होता है। पूर्वावस्था तदनुगुण हो, अर्थात् कार्यावस्था के लिये अनुकूल हो, ऐसा कहने से प्रलयावस्था का व्यवच्छेद हो जाता है, क्योंकि प्रलयावस्था सर्व कार्यों का विरोधी है, वह किसी भी कार्यावस्था के अनुकूल नहीं है। अत एव प्रलयावस्था विशिष्ट द्रव्य उपादान कारण नहीं माना जा सकता। इसी प्रकार धूलित्वावस्था विशिष्ट मृद्द्रव्य भी घट के लिये उपादान नहीं है, क्योंकि जिस प्रकार पिण्डत्वावस्था घटत्वावस्था का अनुकूल है, उसी प्रकार धूलित्वावस्था घटत्वावस्था के लिये अनुकूल नहीं है, क्योंकि धूलियों से तो घट बनता नहीं है। उपादान कारण परिणाम को प्राप्त करने के लिये तैयार रहता है, अत एव उसमें परिणामौन्मुख्य माना जाता है। जो परिणामौन्मुख्य को छोड़कर दूसरे आकार से अर्थात् कार्यानुकूल ज्ञानेच्छाप्रयत्न इत्यादि आकार से विशिष्ट होने से अपेक्षित होता है, वह निमित्तकारण है। नैयायिक और वैशेषिक ऐसे दार्शनिक असमवायिकारण ऐसे तीसरे प्रकार का एक कारण मानते हैं, परन्तु असमवायिकारण ऐसा एक विभाग हमारे लोगों द्वारा स्वीकृत नहीं है, क्योंकि वह उनके परिभाषामात्र से सिद्ध है। नैयायिक इत्यादि दार्शनिक "समवायिकारण से सम्बद्ध कारण समवायिकारण है" ऐसे स्वेच्छा से परिभाषा करके असमवायिकारण को तीसरी कोटि का कारण मानते हैं। तब तो "निमित्तकारण से सम्बद्ध कारण अनिमित्तकारण हैं" ऐसे भी स्वेच्छा से परिभाषा करके कारणों में अनिमित्तकारण ऐसा एक अलग विभाग भी माना जा सकता है। स्वेच्छा से परिभाषा करके विभाग करना अयुक्त है। तथा च कारण उपादानकारण और निमित्तकारण ऐसा दो प्रकार का है। नैयायिक यह जो मानते हैं कि तन्तु संयोग इत्यादि पटादि का असमवायिकारण है, क्योंकि वह पटादि के समवायिकारण तन्तु आदि से सम्बद्ध होकर कारण बनता है। उससे पट इत्यादि अवयवी उत्पन्न होते हैं। उनका यह मत समीचीन नहीं है, क्योंकि पहले ही अवयवी नामक द्रव्य का खण्डन किया गया है। तन्तु ऐसे अवयवों से पट नामक कोई नूतन अवयवी द्रव्य उत्पन्न नहीं होता, न उसका तन्तुसंयोग असमवायिकारण है, क्योंकि संयोगविशिष्ट-तन्तु समुदाय ही पट है। संयोगविशेष पाये हुए तन्तुओं से व्यतिरिक्त पट नामक नूतन

अविभक्तनामरूपचिदचिच्छरीरकस्य विभक्तनामरूपचिदचिच्छरीरकत्वापेक्षयोपादानत्वसिद्धेः, अविभक्तचिदचिच्छरीरकत्वातिरिक्तेन कुलालादिसाधारणसङ्कल्पविशेषवत्त्वाद्याकारेण निमित्तत्वसिद्धेश्च । ईश्वरस्यैव क्वचिद्विषये कर्तृत्वमुपादानत्वं च परैरपि स्वीकार्यम् । सन्ति हि संयोगादयो घटादिभिरीश्वरस्य । ततश्चेश्वरस्तेषां समवायित्वात् सर्वकार्यकर्तृत्वाच्चोपादानं निमित्तं च । तत्कर्तृकत्वानभ्युपगमे कार्यत्वात् सकर्तृकमित्यनुमानं दशमदशापन्नम् । एवमनीश्वरेष्वपि बुद्धिपूर्वस्वज्ञानसुखाद्युत्पादने निमित्तोपादानत्वसमुच्चयः सिद्धः । ततः सिद्धं सूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरकं ब्रह्मैव

कोई द्रव्य उत्पन्न नहीं होता है। जो नोदनादि क्रियायें संयोग आदि का कारण होती हैं, वे निमित्तकारण ही हैं, उस कोटि से बहिर्भूत नहीं हैं। उपर्युक्त उपादानकारण लक्षण और निमित्तकारण लक्षण दोनों भी ईश्वर में संगत हैं। प्रलयकाल में नामरूप विभागरहित चेतनाचेतनरूपी शरीरों से विशिष्ट होकर ईश्वर रहता है। वही ईश्वर सृष्टिकाल में नामरूप विभाग युक्त चेतनाचेतनरूपी शरीरों से विशिष्ट बन जाता है। यही जगत् कहलाते हैं। नामरूप विभागयुक्त चेतनाचेतन शरीरक ईश्वर कार्य पदार्थ है। इसका नामरूपविभागरहित चेतनाचेतनशरीरक ईश्वर उपादानकारण है, क्योंकि वे ही उपर्युक्त कार्यरूप में परिणत होते हैं। ईश्वर में अविभक्त चेतनाचेतनशरीरकत्व एक आकार है। उसी प्रकार संकल्पविशेषत्व इत्यादि आकार भी उसी में हैं। संकल्पविशेषत्व इत्यादि आकारों को—जो अविभक्त चेतनाचेतन शरीरकत्व आकार से भिन्न हैं—लेकर ईश्वर जगत् का निमित्तकारण उसी प्रकार होता है, जिस प्रकार कुलाल घट बनाने के लिये संकल्प करने के कारण घट का निमित्तकारण होता है। नैयायिक इत्यादि परवादियों को भी कई कार्यों के विषय में ईश्वर को निमित्तकारण एवं उपादानकारण मानना अनिवार्य हो जाता है। ईश्वर का घटादि के साथ संयोगादि है। ये कादाचित्क होने से कार्य हैं। नैयायिकमतानुसार इनके लिये ईश्वर समवायिकारण है, क्योंकि ये कार्य ईश्वर में समवायसंबन्ध से विद्यमान होते हुये उत्पन्न होते हैं, तथा ईश्वर सब कार्यों का कर्ता होने के कारण इन कार्यों का भी कर्ता है। तथा च—नैयायिकमतानुसार ईश्वर इन कार्यों का समवायिकारण होने से उपादानकारण तथा कर्ता होने से निमित्तकारण है। इस प्रकार ईश्वर में उभयविध कारणत्व नैयायिक इत्यादि परवादियों को भी मानना पड़ता है। यदि ईश्वर इन कार्यों का कर्ता नहीं माने जाँय तो "क्षिति और अंकुर इत्यादि सकर्तृक हैं, क्योंकि ये कार्य हैं" यह ईश्वरसाधकानुमान व्यर्थ हो जायगा, क्योंकि घटेश्वर संयोग इत्यादि में ईश्वर कर्ता न होने से उनमें सकर्तृकत्वरूपी साध्य नहीं है, कार्यत्वरूप हेतु है। अतः व्यभिचार दोष उपस्थित होगा। किंच, अनीश्वर जीवों में भी निमित्तत्व और उपादानत्व का समुच्चय सिद्ध होता है, क्योंकि जीव जब बुद्धिपूर्वक अपने में ज्ञान और सुख इत्यादि को उत्पन्न करता है, तब वे बुद्धिपूर्वक सुखादि के उत्पादक होने से निमित्तकारण तथा सुखादि के

स्थूलचिदचिद्वस्तुशरीरतया परिणमतीति वेदान्ताः प्रतिपादयन्तीति। तेन च तद्व्यतिरिक्तस्य निखिलस्याधाराधेयभावेश्वरेशितव्यत्वशेषशेषित्व-शरीरशरीरिभावकार्यकारणभावादयो यथाग्रहणं संबन्धाः।

(श्रीतत्त्वनिरूपणम्)

श्रिया सह तु दाम्पत्यं शाश्वतं तत एव तु।
तयोः [13]साम्यैक्यशक्तित्वतद्वत्त्वादिगिरां गतिः॥

समवायिकारण होने से उपादानकारण सिद्ध होता है। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि सूक्ष्मचेतनाचेतन शरीरक ब्रह्म ही स्थूल चेतनाचेतन शरीरक ब्रह्मरूप में परिणत होता है। इसी अर्थ का सब वेदान्त प्रतिपादन करते हैं। इससे प्रमाणानुसार यह मानना चाहिये कि ईश्वरव्यतिरिक्त संपूर्ण प्रपञ्च के ईश्वर के साथ ये संबन्ध होते हैं—(१) आधाराधेयभाव, क्योंकि ईश्वर आधार है और प्रपञ्च आधेय है, (२) ईश्वरेशितव्यभाव, क्योंकि ईश्वर शासक है, तथा प्रपञ्च उसका शास्य है, (३) शेषिशेषिभाव क्योंकि ईश्वर प्रपञ्च से अतिशय पाने वाले होने के कारण शेषी है, तथा प्रपञ्च ईश्वर का अतिशयाधायक होने से शेष है। (४) शरीरशरीरिभाव, क्योंकि ईश्वर शरीरी है, प्रपञ्च उसका शरीर है, (५) कार्यकारणभाव, क्योंकि ईश्वर कारण है एवं प्रपञ्च उसका कार्य है। ऐसे अनेक संबन्ध प्रमाणानुसार सिद्ध होते हैं।

(श्रीतत्त्व का निरूपण)

'श्रिया सह' इत्यादि। भगवान् ईश्वर और श्रीजी ईश्वरी हैं। दोनों में दाम्पत्य संबन्ध अर्थात् पति-पत्नीभाव संबन्ध शाश्वत विद्यमान है। इस संबन्ध के कारण सब तरह के वचनों का निर्वाह हो जाता है। कतिपय वचन[13] ईश्वर और श्रीजी में समता के

---

१३. श्रीमहालक्ष्मी और श्रीभगवान् में समता को बतलाने वाले ये वचन यहाँ ध्यान देने योग्य हैं—(१) श्रीलक्ष्मी के विषय में वेद का यह वचन है "अस्येशाना जगतः" अर्थ—श्रीलक्ष्मी इस जगत् की ईश्वरी हैं, अर्थात् जगत् पर शासन करने वाली हैं। कठोपनिषद् में श्रीभगवान् के विषय में यह वचन है कि "ईशानो भूतभव्यस्य"। अर्थ—श्रीभगवान् भूत और भविष्य सब पदार्थों के ईश्वर हैं, अर्थात् उन पर शासन करने वाले हैं। इस प्रकार इन वचनों से इन दोनों को ईश्वर कहा गया है। किंच, शास्त्रों में श्रीमहालक्ष्मी को 'विष्णुपत्नी' और श्रीभगवान् को 'लक्ष्मीपति' कहा गया है। इससे दोनों में पति-पत्नीभाव सम्बन्ध सिद्ध है। 'पति' शब्द का स्वामी अर्थ है और 'पत्नी' शब्द का स्वामिनी। इसलिये दोनों में स्वामित्व फलित होता है। तथा च ईश्वरत्व एवं स्वामित्व की दृष्टि से दोनों में समता है।

लक्ष्मी और भगवान् में ऐक्य बतलाने वाले कई वचन हैं। वे ये हैं—"नरनारीमयो हरिः" अर्थ—श्रीहरि भगवान् नरनारीमय हैं। "नारायणात्मिकां

प्रतिपादक हैं, कुछ वचन भगवान् और श्रीजी में एकता के प्रतिपादक हैं। कई वचन श्रीजी को भगवान् की शक्ति बतलाते हैं। कई वचन श्रीजी को व्यूह के समान श्रीभगवान् का अवस्थाविशेष बतलाते हैं। दाम्पत्यसंबन्ध को मान लेने पर इन सब वचनों का निर्वाह हो जाता है।

देवीम्'' । अर्थ—श्रीलक्ष्मी नारायणात्मिका हैं। इनका चिन्तन करना चाहिये। "शरण्यामनुचिन्तयेत्'' । ऐसा यहाँ दूसरा पाद है। इन वचनों से श्रीमहालक्ष्मी जी और नारायण भगवान् में ऐक्य सिद्ध होता है। विद्वान् लोग इस ऐक्य को कई प्रकार से सिद्ध करते हैं। वे इस अर्थ पर इस वचन को भी प्रमाण रूप में रखते है कि।

त्वं यादृशोऽसि कमलामपि तादृशीं ते दारान् वदन्ति युवयोर्न तु भेदगन्धः।
मायाविभक्तयुवतीतनुमेकमेव त्वां मातरं च पितरं च युवानमाहुः ॥

अर्थ—हे भगवन् ! आप जिस प्रकार के हो, आपकी धर्मपत्नी श्रीमहालक्ष्मी जी भी उसी प्रकार की हैं। आप दोनों में भेद का गन्ध तक नहीं है। आप एक ही माया से युवती के रूप में दूसरे शरीर को लेकर अलग रहते हो, ऐसे एक युवा आपको ही सब लोग माता और पिता कहते हैं। इन वचनों से ऐक्य का निर्वाह कई विद्वान् इस प्रकार करते हैं कि सत्ता इत्यादि से युक्त श्रीभगवान् ही लक्ष्मीजी हैं। दूसरे विद्वान् कहते हैं कि स्त्रीरूप नित्य विग्रह से विशिष्ट श्रीभगवान् ही श्रीलक्ष्मी जी हैं। अन्य विद्वान् कहते हैं कि जिस प्रकार श्रीभगवान् ने असुरों को मोहित करने के लिये मोहिनी रूप से स्त्रीरूप का धारण किया था, उसी प्रकार स्वयं आनन्द लेने के लिये स्त्रीविग्रह का धारण कर रहने वाले भगवान् ही श्रीमहालक्ष्मी हैं। इतर विद्वान् यह कहते हैं कि श्रीभगवान् के स्वरूप का एक देश अलग अहन्ता को लेकर स्त्रीरूप विग्रह का धारण करके श्रीमहालक्ष्मी के रूप में रहता है। श्रीभगवान् और श्रीमहालक्ष्मी जी में इस मत के अनुसार अहन्ता भिन्न है, अत एव परस्पर भोक्तृत्व उपपन्न है। परस्पर भोक्तृत्व के लिये श्रीभगवान् का स्वरूपैकदेश अलग अहन्ता से युक्त होकर तथा स्त्रीरूप को धारण कर श्रीमहालक्ष्मीरूप बन जाता है। ये सब ऐक्यवाद के अवान्तर भेद हैं।

कई वचन बतलाते हैं कि श्रीलक्ष्मीजी भगवान् की शक्ति है। एक वचन यह है—

जगदुत्पादिका शक्तिस्तव प्रकृतिरिष्यते।
सैव नामसहस्रेषु लक्ष्मीः श्रीरिति कीर्त्यते ॥

अर्थ—हे भगवन् ! जगत् को उत्पन्न करने वाली आपकी जो शक्ति है, वह प्रकृति मानी जाती है। वही सहस्रनाम में लक्ष्मी और श्री कही जाती हैं। जिस प्रकार व्यूह भगवान् का अवस्थाविशेष है, उसी प्रकार लक्ष्मी भी भगवान् का अवस्थाविशेष है। इस प्रकार कई वचन बतलाते हैं। इन सब वचनों का निर्वाह उस पक्ष में अनायास सम्पन्न हो जाता है, जिस पक्ष में लक्ष्मी और नारायण में शाश्वत दाम्पत्य सम्बन्ध माना जाता है। निर्वाह प्रकार आगे ग्रन्थ में वर्णित है।

ज्ञानानन्दाद्यत्यन्तसाम्याज्जगज्जनकत्व[१४]शेषित्व[१५]शरण्यत्वप्राप्यत्वादि-साम्याच्च साम्यगिरां निर्वाहो व्यक्तः। एकत्ववादा अप्येवं द्वन्द्वरूपेणात्यन्त-समतया प्रकारैक्येन, समस्तप्रपञ्चप्रतियोगिकैकशेषित्वाश्रयत्वेन, महेन्द्रा-

'ज्ञानानन्द' इत्यादि। भगवान् और श्रीजी दोनों ज्ञानानन्दस्वरूप हैं, दोनों निर्विकार एवं निर्मल हैं, तथा दोनों जगत् के उत्पादक[१४] एवं शेषी[१५] हैं। किंच, दोनों जीवों के शरण्य एवं प्राप्य हैं। इन सब दृष्टियों से दोनों अत्यन्त सम हैं। इनमें साम्य को बतलाने वाले वचन उपर्युक्त साम्य का प्रतिपादन करते हैं। इस प्रकार उनका निर्वाह हो जाता

---

१४. श्रीभगवान् जगत् के कारण हैं। उसी प्रकार श्रीलक्ष्मीजी भी जगत् की कारण हैं, इस विषय में "आनीदवातं स्वधया तदेकम्" यह वेद वचन प्रमाण है। अर्थ—प्रलय काल में वायु के बिना स्वधा के साथ एक मात्र परमात्मा विराजमान थे। यहाँ 'स्वधा' शब्द लक्ष्मीतत्त्व का वाचक है, क्योंकि लक्ष्मी के विषय में पुराणों में कहा गया है कि "स्वधा त्वं लोकपावनी" अर्थ—हे महालक्ष्मी जी! आप लोकपावनी स्वधा हैं। उपर्युक्त वेदवचन से यह सिद्ध होता है कि श्रीभगवान् के समान लक्ष्मीजी भी जगत्कारण हैं।

१५. श्रीलक्ष्मीजी भगवान् के समान स्वामिनी हैं, जीवों को शरण देने वाली हैं, तथा जीवों की प्राप्य हैं। इस विषय में निम्नलिखित वचन प्रमाण हैं—(१) "अस्या मम शेषं हि विभूतिरुभयात्मिका"। श्रीभगवान् कहते हैं कि लीलाविभूति और भोगविभूति मेरी तथा श्रीमहालक्ष्मी जी की संपत्ति है। इससे महालक्ष्मीजी का शेषित्व अर्थात् स्वामित्व सिद्ध होता है।

लक्ष्म्या सह हृषीकेशो देव्या कारुण्यरूपया।
रक्षकः सर्वसिद्धान्ते वेदान्तेऽपि च गीयते॥

अर्थ—कारुण्यरूपा देवी श्रीमहालक्ष्मी जी के साथ श्रीभगवान् सब के रक्षक होते हैं। यह अर्थ सिद्धान्तसम्मत और वेदान्तप्रतिपादित है।

यामालम्ब्य सुखेनेमं दुस्तरं हि गुणोदधिम्।
निस्तरन्त्यचिरेणैव व्यक्तध्यानपरायणाः॥

अर्थ—साधक, अभिव्यक्त ध्यान में आसक्त होते हुए जिस महालक्ष्मीजी का आश्रय लेकर इस दुस्तर सत्त्वरजस्तमोमय संसारसागर को जल्दी लाँघ जाते हैं। इन वचनों से श्रीमहालक्ष्मीजी का शरण्यत्व सिद्ध होता है।

वैकुण्ठे तु परे लोके श्रिया सार्धं जगत्पतिः।
आस्ते विष्णुरचिन्त्यात्मा भक्तैर्भागवतैः सह॥

अर्थ—श्रीवैकुण्ठलोक में भक्त और भागवतों के साथ तथा श्रीमहालक्ष्मी के साथ अचिन्त्यात्मा जगत्पति श्रीविष्णु भगवान् विराजमान हैं। इस वचन से लक्ष्मी जी का प्राप्यत्व सिद्ध होता है।

ग्नीषोमादिवद् यथाविनियोगं श्रिया तद्वल्लभस्य वैशिष्ट्यात्, समस्तात्महविः प्रत्युद्देश्यैकदेवतात्वादिवेषेण वा निर्वाह्याः। शक्तित्ववादास्तु पत्नीत्वादिरूपेण विशेषणत्वाभिप्रायाः, सृष्ट्यादिव्यापारेषु समानलीलतया प्रेरकत्वेन सहकारित्वाभिप्राया वा। प्रयुज्यते च सर्वत्र स्त्रीपुंसात्मकेषु द्वन्द्वान्तरेष्वपि स्त्र्यंशे शक्तित्ववादः। व्यूहवदवस्थाभेदवादास्त्ववतारादिविषयाः, सर्वस्य भगवदात्मकत्वेन तस्य स्वेच्छया परेच्छया वा

है। भगवान् और श्रीजी में एकत्व का प्रतिपादन करने वाले वचनों का अनेक प्रकार से निर्वाह होता है। (१) भगवान् और श्रीजी दोनों जोड़ी के रूप में विराजमान हैं, अत एव ये अत्यन्त समान हैं, इनके प्रकारों में भी ऐक्य है। इस प्रकारैक्य को लेकर एकत्ववाद संगत होता है। (२) दोनों मिलकर सम्पूर्ण प्रपञ्च के शेषी हैं। दोनों एक ही शेषित्व उसी प्रकार विद्यमान है, जिस प्रकार एक ही द्वित्व संख्या दोनों में रहती है। इस प्रकार एक शेषित्व का आश्रय होने से एकत्ववाद का निर्वाह होता है। (३) कर्मकाण्ड में महेन्द्र देवता के रूप में जहाँ वर्णित है, वहाँ केवल इन्द्र देवता नहीं माना जाता है, किन्तु महत्त्वविशिष्ट ही इन्द्र देवता है। एक ही देवतात्व साक्षात्संबन्ध से इन्द्र में तथा परम्परसंबन्ध से महत्त्व में रहता है। उसी प्रकार श्रीविशिष्ट भगवान् जब देवता बनते हैं, तब एक ही देवतात्व साक्षात्संबन्ध से भगवान् में तथा परम्परासंबन्ध से श्रीजी में विद्यमान रहता है। इस प्रकार श्रीजी और भगवान् एक देवतात्व के आश्रय होते हैं। किंच, कर्मकाण्ड में अग्नीषोमीय याग में अग्नि और सोम मिलकर देवता हैं, अलग अलग नहीं। दोनों के लिये एक ही बार हवि का प्रदान होता है। वहाँ दोनों में एक ही देवतात्व रहता है। उसी प्रकार श्रीजी और भगवान् के लिये आत्मारूपी हवि का जब प्रदान होता है, तब दोनों में एक ही देवतात्व द्वित्वादि संख्या की तरह अविभक्त होकर रहता है। जहाँ श्रीविशिष्ट भगवान् देवता कहे गये हैं, वहाँ महेन्द्र में वर्णित रीति से दोनों में एक देवतात्व रहता है। जहाँ श्री और भगवान् द्वन्द्व समास से देवता कहे गये हैं, वहाँ अग्नीषोमों में वर्णित रीति से श्रीजी और भगवान् समानरूप से एक देवतात्व के आश्रय होते हैं। इस प्रकार एक देवतात्व का आश्रय होने से भी एकत्ववाद का निर्वाह हो जाता है। शास्त्रों में जहाँ तहाँ श्रीजी को भगवान् की शक्ति कहा गया है। कारण में विद्यमान उस पृथक् सिद्ध अर्थात् अलग न होने वाले विशेषण—जो कार्य के उपयोगी हैं—शक्ति कहलाता है। श्रीजी श्रीभगवान् से अलग नहीं होने वाली हैं, तथा पत्नी होने से श्रीभगवान् का विशेषण हैं, साथ ही श्रीभगवान् के द्वारा होने वाले सृष्टि इत्यादि व्यापारों में समानरूप से लीलारस का अनुभव लेती हुई श्रीभगवान् को उसमें प्रेरित करती हैं। इस प्रकार सृष्ट्यादि कार्यों में श्रीभगवान् का सहायक होने से भी कार्योपयोगी बनती हैं। इन अभिप्रायों से शास्त्रों में श्रीजी को भगवान् की शक्ति कहा गया है। सभी स्त्रीपुरुषरूप

कार्यदशापन्नस्यापि भगवदवस्थाभेदत्वात् । एवमिच्छासंविदहन्तादिव्यपदेशा अपि प्रणयानुविधेयत्व-स्वयंप्रकाशत्व-स्वरूपनिरूपकत्व-विशेषरूपादिपरा द्रष्टव्याः । अत्र वक्तव्यमखिलं षडर्थसंक्षेपे दिव्यस्थाननिरूपणानन्तरं श्रीराममिश्रैरुक्तम् । अथ तत्रत्योऽयं ग्रन्थः—"समाननयान्महिष्यादिसिद्धिश्च । ननु शेषित्वविशिष्टविधिरशक्यः; अन्यशेषस्य तदन्य-

मिथुनों में स्त्री अंश को अनेक स्थलों में शक्ति कहा गया है। शास्त्रों में श्रीजी को भगवान् का अवस्थाविशेष कहा गया है। उसका भाव यही है कि जिस प्रकार व्यूह और विभव इत्यादि श्रीभगवान् का अवस्थाविशेष है, क्योंकि श्रीभगवान् ही व्यूह और विभव इत्यादि बन जाते हैं, उसी प्रकार श्रीजी के अवतार भी श्रीभगवान् के अवस्थाविशेष हैं, क्योंकि सब कुछ जब भगवदात्मक है, तब श्रीजी भी भगवदात्मक ही हैं। ऐसी स्थिति में स्वेच्छा से अथवा श्रीभगवान् की इच्छा से जब श्रीजी अवतार रूप में कार्यावस्था को प्राप्त होती हैं, तब वह अवस्था भगवान् का अवस्थाविशेष सिद्ध होता है। इस प्रकार श्रीजी का अवतार श्रीभगवान् का अवस्थाविशेष होने के कारण ही श्रीजी भगवान् की अवस्था विरोध कही गई हैं। इसी प्रकार शास्त्रों में श्रीजी भगवान् की इच्छा, ज्ञान और अहंता कही गयी हैं। उनका यही भाव है कि श्रीजी प्रणय अर्थात् प्रेम के कारण श्रीभगवान् के अत्यन्त अनुकूल हैं, अतः उसे श्रीभगवान् की इच्छा कहा गया है। श्रीजी स्वयं प्रकाश पदार्थ हैं, अतः उसे श्रीभगवान् का ज्ञान कहा गया है। श्रीजी भगवान् का स्वरूप निरूपक हैं, क्योंकि श्रियः पति कहने पर भी श्रीभगवान् का स्वरूप इतरव्यावृत्त विदित होता है। अतः श्रीजी को भगवान् की अहंता कहा गया है। श्रीजी में विद्यमान इन विशेषताओं को लेकर शास्त्रों में वैसा-वैसा कहा गया है। यहाँ वर्णित सभी अर्थों को श्रीराममिश्र स्वामी ने षडर्थसंक्षेप ग्रन्थ में दिव्यस्थान निरूपण के बाद विस्तार से कहा है। उसका भाव यह है—"जिस प्रकार शास्त्र से श्रीभगवान् का दिव्यस्थान सिद्ध होता है, उसी प्रकार श्री भगवान् की पत्नी इत्यादि भी सिद्ध होती हैं। प्रश्न—"विष्णुपत्नी इस जगत् की ईश्वरी है" इस अर्थ का प्रतिपादक "अस्येशाना जगतो विष्णुपत्नी" यह वाक्य शेषित्वविशिष्ट श्रीतत्त्व का—जो जगत् का शेषी अर्थात् स्वामिनी माना जाता है—विधायक अर्थात् प्रतिपादक नहीं हो सकता, क्योंकि श्रीभगवान् का शेष बना हुआ जगत् श्रीजी के प्रति शेष नहीं बन सकता। इस प्रकार श्लोक में देखा जाता है कि एक का शेष बना हुआ पदार्थ दूसरे का शेष नहीं होता है। यह वाक्य श्रीतत्त्व का अनुवाद करके उसमें जगच्छेषित्व का विधान नहीं कर सकता है, क्योंकि एक का शेष पदार्थ दूसरे का शेष नहीं बन सकता। किंच, पत्नी इत्यादि पदार्थ भी श्रीभगवान् का शरीर ही हैं। यदि ये श्रीभगवान् के शरीर नहीं होते तो "एकमेवाद्वितीयम्" से विरोध उपस्थित होता। शरीर बनने पर शरीरविशिष्ट भगवान् के एक एवं अद्वितीय होने से "एकमेवाद्वितीयम्" का निर्वाह हो सकता है। यदि कहा जांय कि जिस प्रकार ज्ञान और

शेषत्वायोगात् । न चानुवादः; अत एव । किञ्च, महिष्यादिकं परस्य शरीरम्, अन्यथा एकमेवेति विरुध्यते । आनन्दादिवदपृथग्भावाभावात् । अतः समत्वान्न मिथःशेषशेषिता । मैवम् ; पत्युः पत्न्या अपीति लोकसिद्धम् । उभयाधिष्ठानं चैकं शेषित्वम्, अविभागस्मृतेः[१६] । तदुक्तं

आनन्द श्रीभगवान् का शरीर न होने पर भी ज्ञानानन्दविशिष्ट भगवान् को एक मानकर "एकमेवाद्वितीयम्" का निर्वाह किया जाता है, उसी प्रकार पत्नी इत्यादि पदार्थ के श्रीभगवान् के शरीर न होने पर भी पत्न्यादिविशिष्ट भगवान् को एक मानकर "एकमेवाद्वितीयम्" का निर्वाह करने में क्या आपत्ति है ? तो यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि ज्ञानानन्द श्रीभगवान् से अपृथक्सिद्ध है, अर्थात् श्रीभगवान् से अलग होने वाला विशेषण है, अतः ज्ञानानन्दविशिष्ट भगवान् को एक मानकर "एकमेवाद्वितीयम्" का निर्वाह किया जा सकता है । पत्नी इत्यादि पदार्थ जब तक श्रीभगवान् का शरीर न हों, तब तक वे अपृथक्सिद्ध विशेषण नहीं बन सकते । पत्न्यादिविशिष्ट भगवान् को एक मानकर "एकमेवाद्वितीयम्" का निर्वाह करना भी कठिन होगा । यदि पत्न्यादि पदार्थ श्रीभगवान् के शरीर होते तो अपृथक्सिद्ध विशेषण हो सकते थे, तब पत्न्यादिविशिष्ट भगवान् को एक मानकर "एकमेवाद्वितीयम्" का निर्वाह किया जा सकता है । इससे सिद्ध हुआ कि पत्नी आदि भगवान् के शरीर हैं । शरीर होने के कारण भगवान् का शेष सिद्ध होते हैं । यह जगत् भी भगवान् का शेष है । पत्न्यादि पदार्थ और जगत् दोनों समान रूप से श्री भगवान् के शेष होने से समान हैं, अत एव परस्पर में शेषशेषी नहीं हो सकते हैं । ऐसी स्थिति में भगवान् की पत्नी श्रीजी जगत् का शेषी कैसे हो सकती हैं ? उत्तर—यह अर्थ लोकानुभव से प्रमाणित है कि जो पति का द्रव्य है, वह पत्नी का भी द्रव्य होता है । जगत् के प्रति जो शेषित्व अर्थात् स्वामित्व है, वह श्रीजी और भगवान् में अविभक्त रूप से रहता है । स्मृति ग्रन्थों में कहा गया है कि पति के द्रव्य और पत्नी के द्रव्य में विभाग[१६] नहीं होता है । दोनों

---

१६. यहाँ पर "धर्मे चार्थे च नातिचरितव्या, पाणिग्रहणाद्धि सहत्वं कर्मसु तथा पुण्यफलेषु द्रव्यपरिग्रहे च" यह स्मृतिवचन प्रमाणरूप में विवक्षित है । अर्थ—धर्म और अर्थ के विषय में स्त्री का अतिक्रमण नहीं करना चाहिये । पाणिग्रहण से लेकर स्त्री का सभी कर्मों में साथ देने का अधिकार है, तथा पुण्यफल एवं द्रव्यपरिग्रह में भी समान अधिकार है । यहाँ पर यह शंका होती है कि यदि पति के समान पत्नी का भी संपत्ति में समान स्वामित्व माना जाता है तो—"भार्या पुत्रश्च दासश्च त्रय एवाधनाः स्मृताः" यह स्मृतिवचन कैसे संगत होगा । अर्थ—भार्या, पुत्र और दास ये तीनों धनहीन माने गये हैं । उत्तर—इसका समाधान यह है कि उपर्युक्त निर्धनत्व प्रतिपादक स्मृतिवचन का स्त्री के अस्वातन्त्र्य में तात्पर्य है, अन्यथा अनेक श्रुति और स्मृतियों से विरोध उपस्थित होगा । यदि स्त्री वास्तव में निर्धन मानी जाय तो पूर्वमीमांसा के उस अधिकरण से जो याग में स्त्री के अधिकार को सिद्धान्तित करता है—विरोध उपस्थित होगा । उस अधिकरण का यह सूत्र है कि "लिङ्गविशेषनिर्देशात् पुंयुक्तमैतिशायनः" ।

नीतिविद्भिः[१७]–"अन्यतरानिच्छायां त्याग एव न संवर्तेत" इति । एतन्न्याय-सहकृतवाक्येन च शेषित्वविशिष्टपत्नीविधिः, अनूद्य वा । न च लोके शरीरस्यापत्नीत्वं नाम मानान्तरागोचरे विरोधः; अचित्त्वाच्चापत्नीत्वं लोके । स च स्वस्मिन्नात्माश्रयदोषः, शेषत्वमन्यत्रापि; अविरोधात्" इति । अनेन च श्रीराममिश्रवचसा द्वन्द्वं प्रति जगतः शेषतैकरसत्वमुपपादितम् । श्रुतिश्च—

ही द्रव्य दोनों का होता है । अत एव न्यायज्ञ[१७] मीमांसकों ने पूर्वमीमांसा के षष्ठाध्याय में यह कहा है कि पति और पत्नी इनमें यदि किसी एक में भी देवता के लिये हवि देने की इच्छा न हो अर्थात् अनिच्छा हो तो देवता के लिये द्रव्य का त्याग सम्पन्न नहीं होगा, दोनों की इच्छा के अनुसार ही द्रव्य त्याग सम्पन्न होगा । यदि पति और पत्नी का द्रव्य विभक्त माने जायँ तो यह त्यागानिष्पत्ति का प्रतिपादन संगत नहीं होगा । मीमांसा में वर्णित इस न्याय की सहायता लेकर "अस्येशाना जगतो विष्णुपत्नी" इस वाक्य से जगच्छेषित्व-विशिष्ट पत्नी का विधान अर्थात् नूतन रूप से प्रतिपादन होता है । अथवा यह वाक्य विष्णुपत्नी का अनुवाद करके उसमें जगदीशानत्व अर्थात् जगदीश्वरत्व जगच्छेषित्व का विधान करता है । यह जो कहा गया है कि श्रीजी भगवान् की शरीर हैं, अत एव वह पत्नी नहीं हो सकतीं, क्योंकि लोक में अपना शरीर अपनी पत्नी नहीं माना जाता है । यह कथन प्रमाणान्तरागोचर श्रीतत्त्व के विषय में संगत नहीं हो सकता है, शास्त्रप्रमाण से श्रीजी भगवान् की शरीर एवं पत्नी सिद्ध होती हैं । शास्त्रैकसमधिगम्य इस अर्थ को केवल युक्ति से काटना उचित नहीं है । किंच, लोक में शरीर अचेतन होने से पत्नी नहीं माना जाता, परन्तु श्रीजी भगवान् की शरीर होने पर भी चेतन हैं, अतः उसे पत्नी मानने में कोई दोष नहीं है । प्रश्न—भले ही अचेतन होने से शरीर पत्नी न बने, किन्तु शरीरविशिष्ट वह आत्मा चेतन होने से अपने लिये पत्नी बने, इसमें क्या आपत्ति है ?

---

१७. यहाँ पर पूर्वमीमांसा के षष्ठ अध्याय का यह अधिकरण ध्यान देने योग्य है जिसमें यह विचार किया गया है कि पति और पत्नी क्या अलग अलग याग करें ? अथवा दोनों मिल कर याग करें । इसमें यह पूर्वपक्ष उपस्थित होता है कि दोनों अलग अलग याग करें, क्योंकि "यजेत" यहाँ पर एक वचन है । जिससे कर्ता में एकत्व सिद्ध होता है । याग में कर्ता एक ही होना चाहिये—ऐसा पूर्वपक्ष उपस्थित होने पर यह सिद्धान्त किया गया है कि याग त्यागस्वरूप है । वस्तुओं में दम्पतियों का एक ही रूप से स्वत्व रहता है । जब दोनों का समानरूप से स्वत्व उन वस्तुओं में है, तो ऐसी स्थिति में पत्नी की अनुमति लिये बिना पति को कुछ भी देने का अधिकार नहीं है । यदि दोनों मिलकर देवता के लिये अपने स्वत्व का त्याग करते हैं । तभी याग निष्पन्न होता है । अतः प्रत्येक याग दोनों के द्वारा ही संपाद्य है । अतः दोनों को मिलकर ही याग करना होगा, अलग अलग नहीं ।

अकारेणोच्यते विष्णुः सर्वलोकेश्वरो हरिः ।
उद्धृता विष्णुना लक्ष्मीरुकारेणोच्यते तथा ।
मकारस्तु तयोर्दास इति प्रणवलक्षणम् ॥ इति ।

मन्त्रान्तरेष्विव प्रणवेष्वपि बहवोऽर्था बहुषु प्रदेशेषु प्रतिपाद्यन्त एव । न चार्थविरोधः; येनान्यपरता स्यात् । "अस्येशाना जगतो विष्णुपत्नी, ईश्वरीं सर्वभूतानाम्" इत्यादिका च । अदित्यादिशब्दसामानाधिकरण्यादाद्या श्रुतिर्भूविषयेति केचित् । दिग्विषयेति तु कुदृष्टिः, श्रुतिलिङ्गादिविरोधात् । आह च भगवान् पराशरः—"त्वयैतद्विष्णुना चाम्ब जगद्व्याप्तं चराचरम्, यथा सर्वगतो विष्णुस्तथैवेयं द्विजोत्तम, नानयोर्विद्यते परम्" इत्यादि । तथा च भगवच्छास्त्रवचनम्—

उत्तर—इसमें आत्माश्रय दोष होगा । एक में पतिपत्नीभाव नहीं हो सकता । अपने लिये अपने ही पत्नी बने, यह आत्माश्रय दोष के कारण असम्भव है । पति व्यक्ति और पत्नी व्यक्ति भिन्न हो, यही उचित है । भगवच्छेषभूत प्रपञ्च श्रीजी का भी शेष बने, इसमें कोई विरोध नहीं है, क्योंकि याग का अंग बनने वाले प्रोक्षण इत्यादि क्रत्वर्थ व्रीहि आदि का भी अङ्ग माने जाते हैं । यह सब श्रीराम मिश्र का कथन है । इससे लक्ष्मीनारायण रूप मिथुन के प्रति जगत् का शेषतैकरसत्व अच्छी तरह से उपपादित हो जाता है । "अकारेणोच्यते" इत्यादि श्रुतिवचन इस अर्थ को बतलाता है कि सर्वलोकेश्वर हरि विष्णु भगवान् प्रणव में अकार से बतलाये जाते हैं, तथा भगवान् विष्णु से उद्धृत लक्ष्मीजी प्रणवान्तर्गत उकार से कही जाती हैं । मकारशब्दवाच्य जीव उन दोनों का दास है । यह 'प्रणव' का अर्थ है । जीव अचेतन का उपलक्षण है । इससे सिद्ध होता है कि चेतनाचेतनप्रपञ्च लक्ष्मी और नारायण भगवान् का शेष है । यद्यपि अन्यत्र प्रणवार्थ विवरण में उकार का अर्थ अवधारण कहा गया है, उससे उकार का अर्थ लक्ष्मी को मानने में कोई विरोध नहीं है, क्योंकि इतर मन्त्रों के समान प्रणव के भी अनेक अर्थ होते हैं, वे अनेक स्थलों में बतलाये जाते हैं । उकार नानार्थक होने से लक्ष्मी का भी वाचक माना जाता है । जीव लक्ष्मी का दास है, ऐसा अर्थ जो किया गया है, वह किसी भी प्रमाण से विरुद्ध नहीं है । प्रमाण से विरुद्ध होने पर ही अर्थान्तर में तात्पर्य कहना पड़ेगा । उपर्युक्त अर्थ प्रमाण विरुद्ध होने से आदरणीय है । किंच, "विष्णुपत्नी इस जगत् की ईश्वरी है", "श्रीजी सर्वभूतों की ईश्वरी हैं" इस अर्थ को बतलाने वाले "अस्येशाना जगतो विष्णुपत्नी, ईश्वरीं सर्वभूतानाम्" इत्यादि श्रुतिवचन भी श्रीजी के जगत्स्वामित्व और जगदीश्वरीत्व में प्रमाण है । कुछ विद्वानों का यह मत है कि "अस्येशाना" यह श्रुतिवचन भूदेवी का प्रतिपादन करता है, क्योंकि भूवाचक अदितिशब्द साथ ही प्रयुक्त है । कुदृष्टि सम्पन्न विद्वान् यह मानते हैं कि यह मन्त्र दिग्देवता का प्रतिपादक है, क्योंकि अगले मन्त्र में "ऊर्ध्वां दिशाम्" ऐसा वर्णन मिलता

………'एकतत्त्वमिवोदितौ ।

लक्ष्म्याः समस्तश्चिदचित्प्रपञ्चो व्याप्यस्तदीशस्य तु सापि सर्वम् ।
तथापि साधारणमीशितृत्वं श्रीश्रीशयोर्द्वौ च सदैकशेषी ॥ इत्यादि।

अहिर्बुध्न्यसंहितालक्ष्मीतन्त्रादिषु च विस्तरेणायमर्थोऽवधार्यः ।

(ईश्वरतत्त्वसम्बन्धिनां केषाञ्चिद्विशेषार्थानां निरूपणम्)

एतेन भूम्यादेरपि तदंशत्ववचनं निर्व्यूढम् । अनुप्रवेशादेव हि अनन्तविष्वक्सेनादेरपि संकर्षणाद्यात्मकत्वमुच्यते ।

है। यह कुदृष्टि मत समीचीन नहीं है, क्योंकि ईशान श्रुति—जो ईश्वरत्व का वाचक है—विष्णुपत्नीत्व लिङ्ग और स्मृतिपुराणादि से उपर्युक्त अर्थ में विरोध उपस्थित होता है। दिग्देवता न ईश्वरी है, न विष्णु की पत्नी ही । भगवान् पराशर ने विष्णुपुराण में "त्वयैतद्विष्णुना" इत्यादि श्लोकों से यह कहा है कि हे मातः! तुम से और विष्णु से यह चराचर जगत् व्याप्त है। हे द्विजोत्तम! जिस प्रकार विष्णु सर्वव्यापक हैं, उसी प्रकार यह लक्ष्मी जी भी सर्वव्यापक हैं। लक्ष्मी और भगवान् विष्णु से बढ़कर कोई नहीं है, ये दोनों ही परमतत्त्व हैं। भगवच्छास्त्र श्रीपाञ्चरात्र के "एकतत्त्वमिवोदितौ" इस वचन से यह बताया जाता है कि लक्ष्मी और नारायण भगवान् अत्यन्त सादृश्य और गाढ़ सम्बन्ध के कारण ऐसे प्रतीत होते हैं कि मानों एक ही तत्त्व इन्हीं के रूप में प्रकट है, यह एकतत्त्व की तरह आविर्भूत है। "लक्ष्म्याः समस्तः" यह वचन यह बतलाता है कि सम्पूर्ण चेतनाचेतन प्रपञ्च लक्ष्मी का व्याप्य है, वह लक्ष्मी और सम्पूर्णप्रपञ्च श्री भगवान् का व्याप्य है। तथापि श्री और श्रीश में साधारण रूप से जगत् के प्रति ईश्वरत्व विद्यमान है। दोनों मिलकर जगत् के एक स्वामी हैं, एक ही स्वामित्व दोनों में अविभक्त रूप से विद्यमान है। ये वचन भी यहाँ ध्यान देने योग्य हैं। अहिर्बुध्न्यसंहिता और लक्ष्मीतन्त्र इत्यादि पाञ्चरात्र ग्रन्थों में विस्तार से यह अर्थ बताया गया है। वहाँ से इस विषय में निर्णय पाना उचित है।

(ईश्वरतत्त्व सम्बद्ध कतिपय विशेषार्थों का निरूपण)

'एतेन' इत्यादि। भूदेवी आदि में श्रीजी का अनुप्रवेश है। अत एव शास्त्रों में भूदेवी इत्यादि को श्रीजी का अंश कहा गया है। इस प्रकार उन वचनों का निर्वाह होता है। अनन्त और विष्वक्सेन इत्यादि में संकर्षण इत्यादि का अनुप्रवेश है। अत एव शास्त्रों में उनको संकर्षण इत्यादि का अंश कहा गया है। इन अंशत्व वचनों के बल पर भूदेवी इत्यादि का श्रीजी के साथ तथा अनन्त इत्यादि को संकर्षण इत्यादि के साथ स्वरूपैक्य नहीं मानना चाहिये, क्योंकि भूम्यादि जीव है, और श्रीजी ईश्वरकोटिनिविष्ट हैं, तथा अनन्त इत्यादि जीव हैं और संकर्षण इत्यादि ईश्वर । जीवों का ईश्वर के साथ स्वरूपैक्य नहीं हो सकता।

यथाविनियोगमुपासनावान्तरभेदाद् ब्रह्मणः पत्नी-परिजनादिसाहित्यराहित्यविकल्पः, न पुनर्भ्रान्तत्व-शुद्धत्व-कार्य-कारणावस्थादिविषयत्वात्, प्रागेव च तत्र दूषणाभिधानात्। व्यूहविभवादिषु हेतुकार्यभावं सर्वं विग्रहविषयं वक्ष्यामः। तत्तद्व्यूहाद्यनुरूपाश्च लक्ष्म्यादिव्यूहादयः शास्त्रसिद्धाः[१८]। व्यूहादिषु मिथोऽङ्गाङ्गिभावादिकं स्वसङ्कल्पमात्रायत्तम्, ईश्वरस्य सर्वत्रैकत्वात्।

'यथाविनियोगम्' इत्यादि। प्रश्न—आगम शास्त्रों में कहीं कहीं पर यह अर्थ वर्णित है कि ब्रह्म पत्नी और परिजन इत्यादि से सहित है। कहीं कहीं पर यह भी वर्णित है कि ब्रह्म पत्नी और परिजन इत्यादि से रहित है। इन वचनों में अविरोध कैसे माना जाय? उत्तर—कई उपासनाओं में ब्रह्म पत्नीपरिजनादिविशिष्ट रूप में उपास्य है, और कई उपासनाओं में ब्रह्म पत्नीपरिजनादि रहितरूप से उपास्य है। इस प्रकार शास्त्रविधान के अनुसार उपासनायें भिन्न भिन्न होती हैं, इन उपास्य रूपों का वर्णन करने के लिये वे आगम वचन प्रवृत्त हैं। अतः उनमें विरोध नहीं है। ब्रह्म सदा पत्नीपरिजनादि से विशिष्ट ही रहता है, परन्तु कई उपासनाओं में वह पत्नीपरिजनादि के सहित उपास्य है। इतर उपासनाओं में वह केवल स्वरूप मात्र से ही उपास्य होता है। तदर्थ उसका दो प्रकार से वर्णन शास्त्रों में मिलता है। इन उभयविध वर्णनों का यह तात्पर्य नहीं है कि ब्रह्म भ्रान्तदशा में पत्नीपरिजनादि के सहित रहता है, भ्रान्तिरहित शुद्ध दशा में पत्नीपरिजनादि से शून्य रहता है, अथवा कारणदशा में पत्नीपरिजनादि से शून्य रहता है, कार्यदशा में पत्नीपरिजनादि के सहित रहता है, क्योंकि इन पक्षों में जो दूषण लगते हैं, वे पहले ही इस प्रकार कहे गये हैं कि ब्रह्म में भ्रम कदापि नहीं होता है, तथा ब्रह्म का पत्न्यादि सम्बन्ध नित्य सिद्ध है। व्यूह और विभव आदि में जो कार्य-कारणभाव शास्त्रों में कहा गया है उसका तात्पर्य यही है कि पर-विग्रह से व्यूह-विग्रह इत्यादि उत्पन्न होते है। उसका यह तात्पर्य नहीं है कि एक विग्रहविशिष्ट आत्मा से दूसरा विग्रहविशिष्ट आत्मा उत्पन्न होता है, क्योंकि पर, व्यूह और विभव इत्यादि विग्रहों में एक ही परमात्मतत्त्व विराजमान है, वहाँ आत्मभेद नहीं है। श्रीभगवान् के व्यूह और विभव इत्यादि जो जो रूप होते हैं, उनका अनुरूप लक्ष्मी आदि का भी व्यूह और विभव इत्यादि रूप [१८]शास्त्र सिद्ध है। प्रश्न—यदि व्यूह इत्यादि रूपों में एक ही परमात्मतत्त्व विराजमान है, अत एव व्यूह भगवान् और विभव भगवान् में अभेद है, तो व्यूहादि में परस्पर अङ्गाङ्गिभाव, कहीं कई गुणों का आविर्भाव और कहीं कई गुणों का तिरोभाव इत्यादि जो शास्त्र में कहे जाते हैं, वे कैसे उपपन्न होंगे? उत्तर—यद्यपि व्यूहादि रूपों में एक ही भगवान् विराजमान है, तथापि उसके संकल्प मात्र

---

१८. यहाँ पर शास्त्र शब्द से—

राघवत्वेऽभवत् सीता रुक्मिणी कृष्णजन्मनि।
अन्येषु चावतारेषु विष्णोः श्रीरनपायिनी॥

यत्तु यन्त्रविशेषादिषु[१९] लक्ष्मीसुदर्शनादीन् प्रति वासुदेवादेरङ्गत्वं क्वचित् क्वचित् प्रतिपाद्यते, तत्र यथाऽवस्थितब्रह्मात्मकत्वानुसन्धाने स्वात्मानं प्रत्येव स्वस्यैच्छमङ्गत्वमिति न कश्चिद्विरोधः। ब्रह्मदृष्ट्याऽनुसन्धाने तत्तत्फलविशेषार्थं तदङ्गकत्वेन प्राधान्यदृष्टिरिति ब्रह्मयन्तोदितदृष्टिविध्यन्तरेष्विव न तत्त्वव्यवस्थाभङ्गः, न चैवमागमान्तरप्रतिपाद्यतत्त्वेष्वपि प्रसङ्गः;

से व्यूहादि में अङ्गाङ्गिभाव और गुणों का आविर्भाव तथा तिरोभाव इत्यादि होते हैं। यद्यपि सब रूपों में सभी गुण परिपूर्ण हैं, तथापि श्रीभगवान् जिन रूपों में जितने गुणों का आविर्भाव और तिरोभाव चाहते हैं, उनका उतना ही आविर्भाव और तिरोभाव होता है।

'यत्तु यन्त्रविशेषादिषु' इत्यादि। यन्त्रविशेष[१९] आदि में लक्ष्मी और सुदर्शन चक्र इत्यादि के प्रति वासुदेव भगवान् इत्यादि अङ्ग होते हैं, इसी प्रकार जहाँ तहाँ वर्णन मिलता है, यह कैसे उत्पन्न होगा? क्योंकि लक्ष्मी, सुदर्शन, वासुदेव इत्यादि भगवान् के परिजन हैं, इनके प्रति स्वामी भगवान् कैसे अङ्ग हो सकते हैं? उत्तर—इसका दो प्रकार का समाधान है—(१) सभी पदार्थ ब्रह्मात्मक हैं—यही तात्त्विक अर्थ है। लक्ष्मी सुदर्शन इत्यादि भी भगवदात्मक ही हैं। लक्ष्म्यन्तर्यामी भगवान् तथा सुदर्शनान्तर्यामी भगवान् के लिये वासुदेव इत्यादि भगवान् स्वेच्छा से अंग बनते हैं। यही अर्थ वहाँ विवक्षित है। भगवान् के लिये भगवान् स्वेच्छा से अङ्ग बने, इसमें कोई विरोध नहीं है। (२) मन ब्रह्म से भिन्न होने पर भी "मनो ब्रह्मेत्युपासीत" इस वचन से मन को ब्रह्म समझकर उपासना करने के लिये विधान किया गया है। इसे दृष्टिविधि कहते हैं। फलविशेष की प्राप्ति के लिये एक वस्तु को दूसरी वस्तु समझकर उपासना की जाती है। इससे एक वस्तु दूसरी वस्तु नहीं होती। प्रकृत में भी फलविशेष की सिद्धि के लिये वासुदेवाद्यङ्ग वाले

यह विष्णुपुराण का वचन विवक्षित है। अर्थ—जब श्रीभगवान् ने श्रीरामचन्द्रजी के रूप में अवतार लिया, तब श्रीमहालक्ष्मी श्रीसीताजी के रूप में अवतारित हुईं, जब श्रीभगवान् ने श्रीकृष्णचन्द्रजी के रूप में अवतार लिया तब महालक्ष्मीजी श्रीरुक्मिणी के रूप में प्रकट हुईं। इस प्रकार श्रीमहालक्ष्मीजी अन्य अवतारों में भी श्रीभगवान् के साथ रहती हैं, कभी भी भगवान् को नहीं छोड़ती हैं।

१९. सुदर्शनयन्त्र के विषय में "वक्ष्ये सौदर्शनं यन्त्रम्" (सुदर्शनयन्त्र का वर्णन करूँगा) ऐसा प्रारम्भ करके आगे यह कहा गया है कि—

स्थापयेत् सर्वमध्ये तु चक्रराजं सुविग्रहम्।
अष्टदिक्षु नृसिंहं च स्थापयेत् सुमाहितः॥

अर्थ—सबके मध्य में सुन्दर विग्रह युक्त श्रीसुदर्शन चक्रराज की स्थापना करे, तथा समाहित होकर आठों दिशाओं में नृसिंह की स्थापना करे। इस प्रकार के यन्त्र विषयक वचन यहाँ विवक्षित हैं।

तेषामागमानामप्रामाण्यस्य वक्ष्यमाणत्वात्, पञ्चरात्रप्रामाण्यस्य आगमप्रामाण्ये भाष्ये च श्रीपञ्चरात्राधिकरणे प्रपञ्चितत्वात्, अस्माभिश्च न्यायपरिशुद्धावुक्तत्वात्। न च यन्त्रादय एव सामान्यतो निर्मूला इति वाच्यम्; तापनीयोपनिषदादिषु तद्दर्शनात्, प्रत्यक्षतः फलोपलम्भाच्च। अतस्तत्त्ववैपरीत्यं तदुक्तिमूलशास्त्राप्रामाण्यं वा न शङ्कनीयम्। अतः सिद्धमशेषचित्प्रकारं ब्रह्म एकः श्रीमन्नारायण इति।

मानकर लक्ष्मी सुदर्शनादि की उपासना करने के लिये उन शास्त्रों में कहा जाता है। वास्तव में लक्ष्मी आदि के लिये वासुदेव अङ्ग बनते हों, ऐसी बात नहीं है, किन्तु वैसा मानकर उपासना करने के लिये उन शास्त्रों में कहा गया है। इससे तत्त्वव्यवस्था में बाधा नहीं होगी। तत्त्वप्रतिपादक शास्त्रानुसार लक्ष्मी श्रीभगवान् की पत्नी होने से अप्रधान एवं भगवान् पति होने के कारण प्रधान तथा सुदर्शन आदि परिजन होकर ही रहेंगे। जिस प्रकार "मनो ब्रह्मेत्युपासीत" इस वेदान्तान्तर्गत दृष्टिविधि के अनुसार मन को ब्रह्म समझकर उपासना करने पर भी तत्त्वप्रतिपादक शास्त्रानुसार सिद्ध होने वाले मन और ब्रह्म के भेदरूपी तात्त्विकार्थ में बाधा नहीं पड़ती, उसी प्रकार प्रकृत में फलविशेष प्राप्त्यर्थ वासुदेवाद्यङ्गक लक्ष्मी सुदर्शनादि की उपासना का विधान होने पर भी तत्त्वप्रतिपादक शास्त्रानुसार सिद्ध होने वाले उनके तात्त्विक रूपों पर भी बाधा नहीं पड़ेगी। प्रश्न—शैवागम इत्यादि अन्यान्य आगमों में यह जो कहा गया है कि भगवान् रुद्रादि देवतान्तर का शेष और अङ्ग है—इत्यादि, उसका भी निर्वाह इस प्रकार क्यों न किया जाय कि श्रीभगवान् इच्छा से ही रुद्रादि का शेष एवं अङ्ग बनते हैं? उत्तर—यदि वे आगम प्रमाण होते तो ऐसा निर्वाह करना उचित होता, परन्तु वे आगम अप्रमाण हैं—यह अर्थ आगे सिद्ध किया जायगा। पाञ्चरात्र शास्त्र प्रमाण है—यह अर्थ आगमप्रामाण्य में और भाष्य में पञ्चरात्राधिकरण में विस्तार से वर्णित है। हमने भी न्यायपरिशुद्धि में उसका प्रतिपादन किया है। प्रश्न—जिन यन्त्रादि को लेकर यह विचार प्रस्तुत हुआ है, उन यन्त्रादि को निर्मूल क्यों न माना जाय? उत्तर—यन्त्रादि निर्मूल नहीं हैं। तापनीय उपनिषत् इत्यादि में उनका वर्णन मिलता है। उनसे फल प्राप्त होते हैं, ऐसा प्रत्यक्षानुभव भी है। यन्त्र प्रामाणिक होने पर भी यन्त्रों में लक्ष्मी सुदर्शनादि के प्रति वासुदेव आदि के अङ्गत्व प्रतिपादन का हेतु पहले ही बता दिया गया है। इस अङ्गत्वप्रतिपादन इत्यादि के आधार पर यह नहीं समझना चाहिये कि सुदर्शनादि श्रेष्ठ हैं, तथा वासुदेवादि भगवान् निकृष्ट हैं। यन्त्रमूलभूत शास्त्रों को अप्रमाण नहीं समझना चाहिये, क्योंकि अङ्गत्वप्रतिपादन का शास्त्रसम्मत तात्पर्य पहले ही बता दिया गया है। इन सब विचारों से यह सिद्ध होता है कि सम्पूर्ण चेतनाचेतनरूपी विशेषणों से विशिष्ट ब्रह्म एकमात्र श्रीमन्नारायण हैं।

स्फारास्तीर्णभुजङ्गपुङ्गववपुःपर्यङ्कवर्यं गतौ
सर्गस्थित्यवसानकेलिरसिकौ तौ दम्पती नः पती ।
नाभीपङ्कजशायिनः श्रुतिसुखैरन्योन्यबद्धस्मितौ
डिम्भस्याम्बुजसंभवस्य वचनैरोंतत्सदित्यादिभिः ।।

इति कवितार्किकसिंहस्य सर्वतन्त्रस्वतन्त्रस्य श्रीमद्वेङ्कटनाथस्य
वेदान्ताचार्यस्य कृतिषु न्यायसिद्धाञ्जने
ईश्वरपरिच्छेदस्तृतीयः सम्पूर्णः ॥



'स्फारास्तीर्ण' इत्यादि । विशाल रूप में फैले हुए नागराज श्री आदिशेष जी के दिव्य विग्रह रूपी श्रेष्ठ पर्यङ्क में विराजने वाले, सृष्टि स्थिति प्रलयरूपी लीला के रसिक, श्रीलक्ष्मीनारायणरूपी दिव्यदम्पति हमारे स्वामी हैं। वे कैसे हैं? नाभीकमल में शयन करने वाले तथा कमल में उत्पन्न शिशु अर्थात् ब्रह्मा के कर्णसुखद "ओं तत् सत्" इत्यादि वचनों को सुनकर वे परस्पर मन्दहास करने वाले हैं। एवंविध लक्ष्मीनारायण हमारे स्वामी हैं।

इस प्रकार कवितार्किकसिंह सर्वतन्त्रस्वतन्त्र श्रीमद्वेङ्कटनाथ
वेदान्ताचार्य की कृति न्यायसिद्धाञ्जन का
ईश्वरपरिच्छेद सम्पूर्ण हुआ ॥



नित्यविभूतिपरिच्छेदः

(नित्यविभूतेर्लक्षणप्रमाणयोर्निरूपणम्)

अथास्य नित्यविभूतिरुच्यते। त्रिगुणद्रव्यव्यतिरिक्तत्वे सति सत्त्ववत्त्वम्, स्वयंप्रकाशत्वे सति सत्त्ववत्त्वम्, तमोरहितत्वे सति सत्त्ववत्त्वम्, [1]निःशेषा-

(नित्यविभूति का लक्षण और प्रमाण)

'अथास्य' इत्यादि। आगे इस ईश्वर की नित्यविभूति का निरूपण किया जाता है। नित्यविभूति के चार लक्षण हैं—(१) त्रिगुण द्रव्य से व्यतिरिक्त होकर जो सत्त्वगुण पदार्थ हो, वह नित्यविभूति है। नित्यविभूति सत्त्वरजस्तमोगुण वाली प्रकृति से भिन्न है, तथा सत्त्वगुणयुक्त है। अतः उसमें लक्षण का समन्वय हो जाता है। प्रकृति में अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये "त्रिगुणद्रव्यव्यतिरिक्तत्वे सति" कहा गया है, तथा जीवादि में अतिव्याप्ति दूर करने के लिये "सत्त्ववत्त्वम्" कहा है। (२) स्वयंप्रकाश होता हुआ जो पदार्थ सत्त्वगुण वाला हो, वह नित्यविभूति है। नित्यविभूति स्वयं प्रकाशने वाली है, तथा सत्त्वगुण वाली है। अतः उसमें लक्षण का समन्वय हो जाता है। "सत्त्ववत्त्वम्" इतना कहने पर प्रकृति में अतिव्याप्ति है, उसे दूर करने के लिये "स्वयंप्रकाशे सति" कहा गया है। उतना ही कहने पर जीव और ईश्वर इत्यादि में अतिव्याप्ति है, तद्दूरीकरणार्थ "सत्त्ववत्त्वम्" कहा गया है। (३) जो पदार्थ तमोगुण से रहित हो, तथा सत्त्वगुण वाला हो, वह नित्यविभूति है। यह तीसरा लक्षण है। इसमें "सत्त्वगुणवत्त्वम्" इतना कहने पर प्रकृति में अतिव्याप्ति होती है, तद्दूरीकरणार्थ "तमोरहितत्वे सति" ऐसा कहा गया है। उतना ही कहने पर कालादि में अतिव्याप्ति होती है, तद्दूरीकरणार्थ "सत्त्ववत्त्वम्" ऐसा कहा गया है। (४) [1]निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेशविजातीयान्यत्वम्" यह चतुर्थ लक्षण है।

१. यहाँ पर यह शंका होती है कि "निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेशत्वम्" इतना ही नित्यविभूति का लक्षण क्यों नहीं माना जाता है? भाव यह है कि जहाँ मुक्त के पहुँचने पर संपूर्ण अविद्या अर्थात् कर्म नष्ट हो जाते हैं, वह नित्यविभूति है। इस प्रकार लक्षण मानने पर निर्वाह हो जाता है। नित्यविभूति में पहुँचते ही जीव के सभी कर्म नष्ट हो जाते हैं। ऐसी स्थिति में "निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेशविजातीयान्यत्वम्" ऐसे गुरुभूत लक्षण की क्या आवश्यकता है? समाधान यह है कि यदि निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेशत्व ही नित्यविभूति का लक्षण माना जाय तो उस देश में विद्यमान नित्यसूरिविग्रह इत्यादि को लेकर अव्याप्ति दोष उपस्थित होगा, क्योंकि वे विग्रह इत्यादि निःशेषाविद्यानिवृत्ति-

देश नहीं हैं, किन्तु उस देश में रहते हैं। वे विग्रह इत्यादि भी नित्यविभूति के अन्तर्गत ही हैं। उनमें उपर्युक्त लक्षण नहीं रहता है। अतः अव्याप्ति दोष होगा। इस अव्याप्ति दोष को दूर करने के लिये "निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेशविजातीयान्यत्व" लक्षण माना गया है। यह लक्षण उन विग्रह इत्यादि में भी इस प्रकार रहता है कि जहाँ जाने पर जीवात्मा के संपूर्ण कर्म नष्ट हो जाते हैं, वह देश निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेश है। प्रकृति और काल इत्यादि इससे विजातीय हैं। वे विग्रह इत्यादि उस देश से विजातीय नहीं हैं, किन्तु उस देश के सजातीय हैं, क्योंकि उस देश तथा विग्रह इत्यादि में एक नित्यविभूतित्व जाति रहती है। उस देश से विजातीय पदार्थ तो प्रकृति और काल इत्यादि ही हैं। उन विजातीय पदार्थों से जो अन्य पदार्थ हो वह नित्यविभूति है। इस प्रकार लक्षण करने पर समन्वय इस प्रकार हो जाता है कि उन विजातीय प्रकृति और काल इत्यादि पदार्थों से वह देश तथा वे विग्रह इत्यादि पदार्थ अन्य हैं। पुनः यहाँ पर यह शंका उठती है कि "निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेशसजातीयत्व" यही नित्यविभूति का लक्षण क्यों नहीं माना जाता है? इसे लक्षण मानने पर भी समन्वय इस प्रकार सम्पन्न हो जाता है कि उस निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेश के वे विग्रह पदार्थ सजातीय ही हैं, क्योंकि उस देश तथा उन विग्रह इत्यादि पदार्थों में एक नित्यविभूतित्व जाति रहती है, उस जाति को लेकर वे सब पदार्थ सजातीय बन जाते हैं। अतः "निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेशसजातीयत्व" इस लघु लक्षण से ही जब यहाँ निर्वाह हो जाता है, तब "निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेशविजातीयान्यत्व" ऐसे गुरुभूत लक्षण को मानने की क्या आवश्यकता है? इसका समाधान यह है कि "निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेशसजातीयत्वम्" ऐसा लक्षण करने पर यह जिज्ञासा उठती है कि किस प्रकार का साजात्य विवक्षित है? यदि जिस किसी रूप से साजात्य विवक्षित हो तो प्रकृति इत्यादि में अतिव्याप्ति होगी, क्योंकि प्रकृति भी पदार्थत्वरूप से निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेश की सजातीय होती है। यदि नित्यविभूति रूप को लेकर साजात्य विवक्षित हो तो, यद्यपि उपर्युक्त अतिव्याप्ति दूर हो सकती है, तथापि आत्माश्रय दोष प्राप्त होगा, क्योंकि नित्यविभूति के इस लक्षण में साजात्य-प्रयोजकरूप से नित्यविभूतित्व को मान लेने पर आत्माश्रय दोष होगा ही। अतः सिद्ध होता है कि "निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेशसजातीयत्व" यह लक्षण समीचीन नहीं है। प्रश्न—"निःशेषाविद्यानिवृत्तिदेशविजातीयान्यत्व" ऐसा लक्षण करने पर भी उपर्युक्त आत्माश्रय दोष होगा ही, क्योंकि नित्यविभूतित्व भिन्न जाति से युक्त पदार्थ ही विजातीय शब्द से अभिहित होगा। तथा च इस नित्यविभूति के लक्षण में नित्यविभूतित्व का समावेश हो जाने से आत्माश्रय दोष होगा। इसका क्या समाधान है? इसका समाधान यही है कि लक्षण में नित्यविभूतित्व का समावेश नहीं किया जाता है, लक्षण का तात्पर्य यह माना जाता है कि त्रिगुण द्रव्य, काल, जीव, ईश्वर, धर्मभूतज्ञान और अद्रव्य से विलक्षण जो पदार्थ है, वह नित्यविभूति है। इसमें उपर्युक्त लक्षण का तात्पर्य माना जाता है। ऐसा लक्षण मानने में कोई दोष नहीं।

विद्यानिवृत्तिदेशविजातीयान्यत्वम्, [2]इत्यादि तल्लक्षणम्।

"आदित्यवर्णं तमसः परस्तात्, ते ह नाकम्, क्षयन्तमस्य रजसः पराके, योऽस्याध्यक्षः परमे व्योमन्, तदक्षरे परमे व्योमन्, सहस्रस्थूणे विमिते दृढ उग्रे" [3]इत्यादिभिस्तत्सिद्धिः। एवं च सति "तद्विष्णोः परमं

अर्थ—नित्यविभूति में जहाँ पहुँचने पर मुक्तात्मापर अमानव का करस्पर्श पड़ता है, वहाँ मुक्तात्मा की सम्पूर्ण अविद्या अर्थात् कर्म नष्ट हो जाते हैं, वह प्रदेश निःशेषाविद्या निवृत्तिदेश माना जाता है, प्रकृत्यादि प्रदेश उससे विजातीय हैं। सम्पूर्ण नित्यविभूति इन विजातीय प्रदेशों से अन्य है, क्योंकि नित्यविभूति के अन्यान्य प्रदेश सम्पूर्ण अविद्यानिवृत्ति देश का सजातीय है। सम्पूर्ण अविद्यानिवृत्तिदेश जैसा शुद्धसत्त्व गुण वाला है, उसी प्रकार सम्पूर्ण नित्यविभूति शुद्धसत्त्व गुण वाली है। इस प्रकार नित्यविभूति में लक्षण का समन्वय होता है। इसी प्रकार नित्यविभूति के और[2] भी लक्षण कहे जा सकते हैं।

'आदित्यवर्णम्' इत्यादि। नित्यविभूति के विषय में प्रमाण ये हैं कि "आदित्यवर्णं तमसः परस्तात्"। यह मन्त्र प्रकृति के ऊपर आदित्य के समान वर्णयुक्त दिव्यमङ्गल विग्रह से सम्पन्न भगवान् का प्रतिपादन करता है। इससे शुद्धसत्त्वमय नित्यविभूति में अन्तर्गत भगवद्विग्रह सिद्ध होता है। "ते ह नाकम्" इस वचन में 'नाक' शब्द से नित्यविभूति का प्रतिपादन है। "क्षयन्तमस्य रजसः पराके"। अर्थ—इस रजोगुण युक्त प्रकृति के ऊपर श्रीभगवान् निवास करते हैं। इससे दिव्यमङ्गलविग्रहविशिष्ट भगवान् का प्रकृति के ऊपर विद्यमान नित्यविभूतित्व सिद्ध होती है। "योऽस्याध्यक्षः परमे व्योमन्", "तदक्षरे परमे व्योमन्"। अर्थ—इस प्रपञ्च का अध्यक्ष परमाकाश में विराजमान है। वह परमात्मा अक्षर अर्थात् अविनाशी परमाकाश में विराजमान है। यहाँ परमाकाश नित्यविभूति ही है। "सहस्रस्थूणे विमिते दृढे उग्रे"। अर्थ—सहस्रस्तम्भयुक्त अपरिमित दृढ और बलिष्ठ मण्डप में भगवान् विराजमान हैं। इसमें नित्यविभूति के अन्तर्गत मण्डपविशेष का वर्णन है। इन सब[3] प्रमाणों से उपर्युक्त लक्षण सम्पन्न नित्यविभूति सिद्ध होती है। किंच,

२. यहाँ आदि शब्द से यह लक्षण अभिप्रेत है कि चेतन और धर्मभूतज्ञान से व्यतिरिक्त जो स्वयं प्रकाशने वाला पदार्थ है, वह नित्यविभूति है।

३. यहाँ आदि शब्द से (१) "यथा पादोदरस्त्वचा विनिर्मुच्यते, एवं हैव स पाप्मना विनिर्मुक्तः सामभिरुन्नीयते ब्रह्मलोकम्", (२) "विज्ञानसारथिर्यस्तु मनःप्रग्रहवान् नरः। सोऽध्वनः पारमाप्नोति तद्विष्णोः परमं पदम्॥", (३) "स खल्वेवं वर्तयन् यावदायुषं ब्रह्मलोकमभिसंपद्यते न च पुनरावर्तते न च पुनरावर्तते॥", (४) "रम्याणि कामचाराणि विमानानि सभास्तथा। आक्रीडा विविधा राजन् पद्मिन्यश्चामलोदकाः॥ एते वै निरयास्तात स्थानस्य परमात्मनः॥", (५) "दिव्यं स्थानमजरं चाप्रमेयं दुर्विज्ञेयं चागमैर्गम्यमानम्। गच्छ प्रभो रक्ष चास्मान् प्रपन्नान् कल्पे कल्पे जायमानः स्वमूर्त्या॥", (६) "देवाश्च यन्न पश्यन्ति दिव्यं तेजोमयं पदम्। अत्यर्कानलदीप्तं तत् स्थानं विष्णोर्महात्मनः॥ स्वयैव प्रभया राजन् दुष्प्रेक्षं देवदानवैः॥" इत्यादि वचन विवक्षित हैं।

पदं सदा पश्यन्ति सूरयः" इत्यत्रापि व्यतिरेकनिर्देशबलात् स्वरूपाद्भेदे सिद्धे पदशब्दस्वारस्यात् सदादृश्यत्वबलाच्च सदापश्यदनेकद्रष्टृविशिष्ट-

"तद्विष्णोः परमं पदं सदा पश्यन्ति सूरयः" यह वचन भी नित्यविभूति में प्रमाण है। अर्थ—विष्णु के उस परमपद को सूरिगण सदा देखते रहते हैं। "आदित्यवर्णम्" इत्याद्युपर्युक्त वचनों के अर्थ को ध्यान में रखकर विचार करने पर इस निर्णय पर पहुँचना पड़ता है कि "तद्विष्णोः परमं पदम्" यह वचन सदा देखने वाले अनेक द्रष्टा सूरियों से विशिष्ट स्थानविशेष का विधान करता है, क्योंकि इस वचन में "विष्णोः परमं पदम्" (विष्णु का परमपद) इस प्रकार विष्णु और परमपद में भेद को सिद्ध करने वाली षष्ठी विभक्ति के निर्देश से यह सिद्ध होता है कि परमपद विष्णु के स्वरूप से भिन्न है, अतः यहाँ विष्णुस्वरूप को परमपद मानना उचित नहीं। किंच, पदशब्द "पद्यते गम्यत इति पदम्" इस व्युत्पत्ति के अनुसार गन्तव्य स्थानविशेष का वाचक होता है। किंच, "सदा

इनका अर्थ यह है कि (१) जिस प्रकार सर्प त्वचा से छूट जाता है, उसी प्रकार पापों से छूटा हुआ वह साधक सामगान करने वाले पार्षदों से ब्रह्मलोक अर्थात् श्रीभगवान् के वैकुण्ठ लोक में पहुँचा दिया जाता है। (२) बुद्धिरूपी सारथि से युक्त तथा मनरूपी लगाम वाला साधक मनुष्य संसारमार्ग के पारभूत उस विष्णु के परमपद को पहुँच जाता है। (३) इस प्रकार आयुपर्यन्त साधना करने वाला साधक ब्रह्मलोक अर्थात् परब्रह्म श्रीभगवान् के वैकुण्ठलोक में पहुँच जाता है, फिर लौटकर इस संसार में नहीं आता है। (४) श्रीभगवान् के धाम में सुन्दर एवं स्वेच्छा से संचार करने योग्य विमान है, सभायें हैं, खेलने के स्थान हैं, निर्मल जल से परिपूर्ण नाना प्रकार के कमल सुशोभित जलाशय हैं। ये सत्यलोक इत्यादि लोक श्रीभगवान् के धाम के समक्ष नरक के समान हैं। (५) अवतारलीला की समाप्ति के समय देवगण श्रीभगवान् से कहते हैं कि हे प्रभो! आप जराहीन अप्रमेय अर्थात् मापने में अशक्य, पूर्णरूप से जानने में अशक्य एवं शास्त्रों द्वारा विदित होने वाले हैं। आप दिव्य स्थान पधारें, प्रतिकल्प अपनी मूर्ति से अवतार लेकर शरणागत हम लोगों की रक्षा करें। (६) देवता भी श्रीभगवान् के जिस दिव्य तेजोमय धाम को नहीं देखते हैं, वह सूर्य और अग्नि से भी अधिक देदीप्यमान है, ऐसा महात्मा विष्णु का स्थान है। वह अपनी प्रभा के कारण ही देव और दानवों को देखने में अशक्य रहते हैं। मुक्त की गति के प्रसङ्ग में उपनिषदों में यह कहा गया है कि "शीर्षकपालं भिनत्ति, अण्डं भिनत्ति, अक्षरं भिनत्ति, तमो भिनत्ति" इत्यादि। अर्थ—संसार से छूटने वाला साधक मस्तककपाल का भेदन करके ऊपर जाता है। ब्रह्माण्ड को भेदन करता है। अक्षर तत्त्व को भेदन करता है। तम अर्थात् प्रकृति तत्त्व का भेदन करता है। इस प्रकार इन तत्त्वों का भेदन कर ऊपर जाता हुआ मुक्त पुरुष अन्त में श्रीभगवान् के धाम में चला जाता है। ऐसा आगे वर्णन है। इससे सिद्ध होता है कि श्रीभगवान् का धाम प्रकृति के ऊपर है।

स्थानविशेषसिद्धिः, अगत्या च विशिष्टविधिः; "यदाग्नेयोऽष्टाकपालः" इतिवत्। प्रपञ्चितश्चायं स्थानविशेषो मोक्षधर्मे—"एते वै निरयास्तात स्थानस्य परमात्मनः" इत्यादिभिः।

(नित्यविभूतेरानन्त्यनिरूपणम्)

सा च विभूतिः केनचित् प्रदेशेनानन्ता, केनचित्त्ववच्छिन्ना; आनन्त्यतमःपरत्वयोः श्रुतयोरवर्जनीयत्वात्। आनन्त्यमात्रसाम्येऽप्यनन्तत्रिगुणादपीयमधिकतरा; न्यूनाधिकभाववचनात्, अनन्तेष्वेव मिथ-

पश्यन्ति" इस निर्देश से यह सिद्ध होता है कि वह विष्णु का परमपद सूरियों का सदा दृश्य होता है। सूरिगण द्रष्टा हैं और परमपद दृश्य है। द्रष्टा और दृश्य में भेद होना न्यायतः सिद्ध है। इससे सिद्ध होता है कि द्रष्टा नित्यसूरि और मुक्तों का परिशुद्ध आत्मस्वरूप यहाँ के परमपद शब्द से बोध्य नहीं हो सकता। इस प्रकार इस वचन से विष्णुस्वरूप से भिन्न तथा द्रष्टा मुक्तात्मस्वरूप से भिन्न उस परमपद शब्दार्थ परम स्थानविशेष की—जिसे सदा सूरिगण देखते रहते हैं। अत एव जो सदा देखने वाले अनेक सूरियों से विशिष्ट है—सिद्धि होती है। यहाँ पर प्रतिपाद्यमान अनेक द्रष्टा सूरिगण तथा उनके द्वारा सदा दृश्य स्थानविशेष इत्यादि अर्थ प्रमाणान्तर से विदित नहीं हैं, अतः यहाँ गत्यन्तर न होने से विशिष्ट विधि मानी जाती है। जिस प्रकार पूर्वमीमांसा में "यदाग्नेयोऽष्टाकपालोऽमावास्यायां पौर्णमास्यां चाच्युतो भवति" इस वाक्य में प्रतिपाद्यमान अग्नि देवता अष्टाकपाल संस्कृत पुरोडाश द्रव्य और याग में पौर्णमासी अमावास्या का काल-सम्बन्ध और याग इत्यादि अर्थ प्रमाणान्तर से विदित न होने के कारण यह माना जाता है कि यह वचन अग्निदेवता के सम्बन्ध से अष्टाकपाल से संस्कृत पुरोडाश द्रव्य के सम्बन्ध से तथा अमावास्या पौर्णमासी के कालसम्बन्ध से विशिष्ट याग का विधान करता है, उसी प्रकार प्रकृत में भी "सदा पश्यन्ति" यह वचन सदा देखने वाले अनेक सूरियों से विशिष्ट स्थानविशेष का विधान करता है। यह स्थानविशेष मोक्षधर्म में "एते वै निरयास्तात स्थानस्य परमात्मनः" इत्यादि के द्वारा विस्तार से वर्णित हैं। अर्थ—हे तात! परमात्मा के स्थान के समक्ष ये स्वर्गादिलोक नरक के समान हैं।

(नित्यविभूति के अनन्तत्व का निरूपण)

'सा च विभूतिः' इत्यादि। वह नित्यविभूति ऊपरी प्रदेश को लेकर अनन्त और अपरिच्छिन्न है, क्योंकि ऊपरी नित्यविभूति का परिच्छेद नहीं होता। वही नित्यविभूति नीचे के प्रदेश को लेकर परिच्छिन्न है, क्योंकि नीचे आने पर नित्यविभूति प्रकृति से परिच्छिन्न रहती है। शास्त्रों में नित्यविभूति को अनन्त एवं प्रकृति से परे कहा गया है। नित्यविभूति में आनन्त्य एवं प्रकृतेः परत्व का समन्वय करने के लिये यह मानना चाहिये कि नित्यविभूति नीचे प्रकृति से परिच्छिन्न है, ऊपर अपरिच्छिन्न है। यद्यपि प्रकृति और नित्यविभूति दोनों इस प्रकार अनन्त हैं कि प्रकृति नीचे अपरिच्छिन्न है, तथा नित्यविभूति

स्तारतम्यस्य सिद्धत्वात् । देशेऽपि निदर्शयामः । आदित्यादूर्ध्वमपि गगनदेशोऽनन्तः, भूमण्डलादनन्ततरः, पातालादनन्ततम इति । पादत्रिपाद्-व्यपदेशश्च तदविषयोऽपि तद्देशतारतम्यस्यानुग्राहको भवति । अयं च विभागो न समचतुर्भागाभिप्रायः, "बुद्ध्यर्थः पादवत्" इत्युक्तत्वात् ।

(नित्यविभूतेरचेतनत्वस्वयंप्रकाशत्वादिनिरूपणम्)

अचेतना चेयम्, जीवेश्वरकोटिविलक्षणत्वात् । स्वयंप्रकाशा च,
तत्रानन्दमया लोका भोगाश्चानन्दलक्षणाः ।
आनन्दं नाम तं लोकं परमानन्दलक्षणम् ॥

ऊपर अपरिच्छिन्न है। इस प्रकार अनन्ता को लेकर दोनों में साम्य होने पर भी यह अन्तर अवश्य है कि अनन्त प्रकृति से भी नित्यविभूति अत्यन्त अधिक अर्थात् बड़ी होती है, क्योंकि शास्त्रों में प्रकृति को न्यून अर्थात् छोटी तथा नित्यविभूति को अधिक अर्थात् बड़ी कहा गया है। अनन्त पदार्थों में एक बड़ा दूसरा छोटा हो सकता है, इस प्रकार तारतम्य अनन्त पदार्थों में होता है। अब देश के विषय में उस तारतम्य को हम दिखलाते हैं—आदित्य के ऊपर जो आकाश देश है, वह अनन्त है; भूमण्डल के ऊपर जो आकाश देश है, वह उससे भी अधिक अनन्त है, तथा पाताल के ऊपर जो आकाशदेश है, वह उससे अनन्ततम है। "पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि" इस पुरुषसूक्त के वचन का यह अर्थ है कि प्रकृतिमण्डल में विद्यमान सभी बद्ध जीव इस पुरुष के एक पाद हैं, द्युलोक में अप्राकृत स्थान में इस पुरुष का अमृत तीन पाद विद्यमान हैं, वे तीन पाद तीन प्रकार के जीवात्मा वर्ग हैं। उनमें तत्त्वाभिमानी नित्यसूरि और मुक्तगण इस प्रकार तीन वर्ग है। इस प्रकार यह प्रकृति मण्डलवर्ती बद्ध जीव और नित्यविभूति में विद्यमान जीवों में तारतम्य को बतलाती है, प्रकृति और नित्यविभूति में विद्यमान तारतम्य को नहीं बतलाती, तथापि एकपाद जीवों का आधार प्रकृतिमण्डल और त्रिपाद जीवों का आधार नित्यविभूति में भी तारतम्य फलित होता है। इस प्रकार यह मन्त्र इन दोनों विभूतियों में तारतम्य का साधक होता है। एक पाद और त्रिभाग ऐसा जो विभाग किया गया है, वह एक पदार्थ के समान चार भागों के आधार पर नहीं किया गया है, किन्तु समझाने के लिये वैसा ही किया गया है। यह अर्थ "बुद्ध्यर्थः पादवत्" इस ब्रह्मसूत्र से प्रमाणित होता है। उस सूत्र का यह अर्थ है कि "पादोऽस्य विश्वा भूतानि" इत्यादि वचनों से जो पादादिरूप से परिमाण कहा गया है वह बुद्ध्यर्थ है, अर्थात् उपासना इत्यादि बुद्धि के लिये वैसा कहा गया है। जिस प्रकार "वाक्पादः प्राणपादः" इत्यादि वागादिपाद का निर्देश उपासना के लिये होता है।

(नित्यविभूति के अचेतनत्व और स्वयंप्रकाशत्व इत्यादि का निरूपण)

'अचेतना चेयम्' इत्यादि। यह नित्यविभूति अचेतन है, अर्थात् ज्ञानमय पदार्थ नहीं है, क्योंकि वह जीव और ईश्वर इन कोटियों से विलक्षण है। यदि वह चेतन होती है, तो

तयोर्नौ परमं व्योम निर्द्वन्द्वं सुखमुत्तमम् ।
षाड्गुण्यप्रसरो नित्यस्वाच्छन्द्याद्देशतां गतः ॥

इत्यादिसामर्थ्यात् । तथा—"किमात्मिकैषा भगवतो व्यक्तिः" इति प्रश्ने—"यदात्मको भगवान्" इति च सामान्यत उत्तरे कृते पुनः "किमात्मको भगवान्" इति प्रश्ने—"ज्ञानात्मकः" इत्याद्युत्तरमुक्तम् । अतो दिव्यमङ्गलविग्रहस्य ज्ञानात्मकत्वात् तद्द्रव्यात्मिकायाः सर्वस्या नित्यविभूतेर्ज्ञानात्मकत्वमुचितम् । ज्ञानात्मकत्वं चात्र स्वयंप्रकाशत्वमेव । ज्ञानत्वेऽप्यात्मवदस्या निर्विषयत्वाकर्तृकत्वे युक्ते, परस्मै भासमानत्वाच्च

जीवकोटि अथवा ईश्वरकोटि में अन्तर्भूत होती । इनमें उसका अन्तर्भाव न होने से सिद्ध होता है कि वह चेतन नहीं है । यह नित्यविभूति स्वयं प्रकाशने वाली है, क्योंकि नित्यविभूति शास्त्रों में ज्ञानस्वरूप और आनन्दस्वरूप कही गयी है । स्वयं प्रकाशने वाला पदार्थ ही ज्ञान कहा जाता है, तथा अनुकूल ज्ञान ही आनन्द कहलाता है । यहाँ पर ये वचन प्रमाण हैं— "तत्रानन्दमया लोका भोगाश्चानन्दलक्षणाः" इत्यादि । "तत्रानन्द" इत्यादि वचन का अर्थ यह है कि नित्यविभूति में आनन्दमय लोक और आनन्दात्मक भोग हैं । "आनन्दं नाम" इत्यादि वचन का भाव यह है कि आनन्द ऐसा प्रसिद्ध वह लोक परमानन्द स्वरूप है । "तयोर्नौ" इत्यादि वचन का तात्पर्य यह है कि उन हम दोनों के लिये अर्थात् लक्ष्मी और नारायण के लिये परमाकाश नित्यविभूति निर्द्वन्द्व उत्तम सुखस्वरूप है । "षाड्गुण्य" इत्यादि वचन का अर्थ यह है कि ज्ञान और शक्ति इत्यादि ६ गुणों का प्रसर ही श्रीभगवान् की नित्य स्वेच्छा से देशरूपता को प्राप्त हुआ है । उपर्युक्त वचनों से नित्यविभूति आनन्द स्वरूप सिद्ध होती है, अनुकूल ज्ञान ही आनन्द है, अतः ज्ञानरूप सिद्ध होती है, स्वयंप्रकाश वाला पदार्थ ही ज्ञान होता है । अतः स्वयंप्रकाश वाली सिद्ध होती है । किंच, रहस्याम्नाय ब्राह्मण में "किमात्मिकैषा भगवतो व्यक्तिः ? यदात्मको भगवान्, किमात्मको भगवान् ? ज्ञानात्मकः" इन प्रश्न प्रतिवचनों से यह कहा गया है कि श्रीभगवान् का यह व्यक्ति अर्थात् दिव्यविग्रह क्या पदार्थ है ? श्रीभगवान् जो पदार्थ है, विग्रह भी वही पदार्थ है । श्रीभगवान् क्या पदार्थ है ? श्रीभगवान् ज्ञान पदार्थ है । इन प्रश्न—प्रतिवचनों से यह स्पष्ट हो जाता है कि श्रीभगवान् का विग्रह ज्ञानद्रव्य है । श्रीभगवान् का विग्रह जो द्रव्य है, नित्यविभूति भी वही द्रव्य है । इससे फलित होता है कि संपूर्ण नित्यविभूति का ज्ञानात्मकत्व ही उचित है । ज्ञानात्मकत्व और स्वयंप्रकाशत्व एक ही पदार्थ है । स्वयंप्रकाश होने से ज्ञान होने पर भी अहमर्थ आत्मा जिस प्रकार साक्षात् विषयों का ग्राहक न होने से निर्विषय माना जाता है, क्योंकि आत्मा धर्मभूतज्ञान के द्वारा ही विषयों का ग्राहक होता है, उसी प्रकार नित्यविभूति स्वयंप्रकाश होने से ज्ञान होने पर भी स्वयं विषयों का ग्रहण न करे, अत एव निर्विषयक होकर रहे, इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं । जिस प्रकार धर्मभूतज्ञान स्वयंप्रकाश होने

धर्मभूतज्ञानवत् पराक्त्वमुपपन्नम् । सुषुप्त्यादिकाले धर्मभूतज्ञानवद्बन्धकाले सा न प्रकाशते; तदा तु तद्वदेव ज्ञानविषयतयैव तत्सिद्धिः । बन्धरहितानां मतिवैभवे सत्यपि सा तन्निरपेक्षा, आत्मस्वरूपवत् । ज्ञानविषयत्वेऽपि स्वयंप्रकाशत्वमप्यन्यत्राप्यभ्युपगतम् ।

एके तु निरतिशयदीप्तियोगाद् ज्ञानावारकत्वाभावादेश्च स्वयंप्रकाशत्वज्ञानत्वादिव्यपदेशः, अत्यन्तानुकूलरूपरसगन्धादियोगाच्चानन्दसुखादिव्यपदेश इत्याहुः ।

पर भी कर्ता नहीं माना जाता, क्योंकि वह ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न का आधार नहीं है, उसी प्रकार नित्यविभूति ज्ञान होने पर भी कर्ता नहीं है, क्योंकि वह ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न का आधार नहीं है; आत्मा ही ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न का आधार होने से कर्ता है। जिस प्रकार धर्मभूतज्ञान दूसरे के लिये अर्थात् अहमर्थ आत्मा के लिये भासने के कारण पराक् पदार्थ बनता है, उसी प्रकार नित्यविभूति भी दूसरों के लिये अर्थात् ईश्वर, नित्यसूरि और मुक्तों के लिये भासने के कारण पराक् पदार्थ मानी जाती है। इस प्रकार इसमें पराक्त्व उपपन्न होता है। जिस प्रकार धर्मभूतज्ञान सुषुप्ति आदि अवस्थाओं में विद्यमान होने पर भी नहीं प्रकाशता है, उसी प्रकार नित्यविभूति भी बद्धावस्था में जीवों के लिये नहीं भासती है। जिस प्रकार धर्मभूतज्ञान सुषुप्ति काल में स्वयं भासने पर भी जागने पर ज्ञानान्तर का विषय बनकर भासता है, उसी प्रकार यह नित्यविभूति भी बद्ध जीवों के लिये स्वयं न भासने पर उनके धर्मभूतज्ञान का विषय बनकर भासती है। बन्धरहित मुक्तात्मा नित्यसूरि और ईश्वर का धर्मभूतज्ञान के विभु होने पर भी यह नित्यविभूति उसकी अपेक्षा न रखकर उनके लिये स्वयं प्रकाशती है। जिस प्रकार प्रत्येक का आत्मस्वरूप धर्मभूतज्ञान का विकास होने पर भी उनकी अपेक्षा न रखकर अपने लिये स्वयं प्रकाशता है, उसी प्रकार ईश्वरादि के धर्मभूतज्ञान की अपेक्षा न रखकर यह नित्यविभूति ईश्वरादि के लिये भासती है। भले ही नित्यविभूति ईश्वरादि के धर्मभूतज्ञान का विषय हो, तथापि उस धर्मभूतज्ञान की अपेक्षा न रखकर उसी प्रकार स्वयं प्रकाश सकती है, जिस प्रकार आत्मा धर्मभूतज्ञान का विषय होने पर भी धर्मभूतज्ञान की अपेक्षा न रखकर स्वयं प्रकाशता है। जिस प्रकार धर्मभूतज्ञान कालान्तर में धर्मभूतज्ञान का विषय होने पर भी रहते समय स्वयं प्रकाशता है, उसी प्रकार नित्यविभूति भी ईश्वरादि के धर्मभूतज्ञान का विषय होने पर भी उसकी अपेक्षा न रखकर स्वयं उनके लिये प्रकाशती रहती है। इस प्रकार नित्यविभूति में स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होता है, इसमें कोई दोष नहीं है।

'एके तु' इत्यादि। कतिपय विद्वान् यह कहते हैं कि प्रकृति के समान नित्यविभूति भी जड़ ही है, वह स्वयंप्रकाश नहीं है, किंतु ज्ञान से ही प्रकाशित होती है। शास्त्रों में

४. यहाँ पर प्रथम पक्ष में अस्वारस्य होने से द्वितीय पक्ष का वर्णन किया गया है। प्रथम पक्ष में अस्वारस्य यह है कि यह माना जा सकता है कि आत्मस्वरूप

(नित्यविभूतेर्विविधरूपताया निरूपणम्)

इयं च पञ्चोपनिषत्प्रतिपाद्यपञ्चभूतेन्द्रियमयी नित्यमुक्तेश्वराणामिच्छानुरूपशरीरेन्द्रियप्राणविषयरूपेणावतिष्ठते । त्रिगुणवदियमपि चतुर्विंशतितत्त्वात्मिकेति केचित्, तथापि न तत्त्वानां प्रकृतिविकृतिभावः;

नित्यविभूति को स्वयंप्रकाश एवं ज्ञान इत्यादि जो कहा गया है उसका भाव यही है कि नित्यविभूति अत्यन्त दीप्ति युक्त है, तथा ज्ञान पर आवरण डालने वाली नहीं है, अतः वह स्वयंप्रकाश एवं ज्ञान कही गई है। किंच, नित्यविभूति का शास्त्रों में आनन्द और सुख इत्यादि के रूप से जो वर्णन किया गया है उसका भी भाव यही है कि नित्यविभूति में गन्ध, रूप, रस, स्पर्श और शब्द इत्यादि विषय अत्यन्त अनुकूल होकर रहते हैं। वहाँ कोई भी विषय प्रतिकूल नहीं रहता है। अतः उसे आनन्द और सुखस्वरूप कहा गया है। यह कई विद्वानों का मत है।

(नित्यविभूति की विविधरूपता का निरूपण)

'इयं च' इत्यादि। यह नित्यविभूति पञ्चोपनिषन्मन्त्रों से प्रतिपाद्य पृथिव्यादि पञ्चभूत और एकादश इन्द्रियों के रूप में रहती है, इन सोलह तत्त्वों से यह परिपूर्ण रहती है। इस प्रकार विद्यमान यह नित्यविभूति नित्यसूरि, मुक्त और ईश्वर को उनकी इच्छा के अनुसार शरीर, इन्द्रिय, प्राण और भोग्यविषय बनकर आनन्द देती है। इस प्रकार

धर्मभूतज्ञान की अपेक्षा न रखकर स्वयं प्रकाशता है, क्योंकि सुषुप्ति दशा में भी आत्मा प्रकाशती रहती है, वह आत्मप्रकाश धर्मभूतज्ञान से नहीं हो सकता, क्योंकि सुषुप्ति अवस्था में धर्मभूतज्ञान अत्यन्त संकुचित अवस्था में पड़ा रहता है, वह उस समय प्रकाशता नहीं है। ऐसी स्थिति में वह आत्मा को कैसे प्रकाशित कर सकता है। यदि वह उस समय आत्मा को प्रकाशित करता तो स्वयं भी प्रकाश में आता, क्योंकि विषय प्रकाशन के समय धर्मभूतज्ञान स्वयं प्रकाशता रहता है। यदि धर्मभूतज्ञान सुषुप्त्यवस्था में आत्मा को प्रकाशित करता हुआ स्वयं भी प्रकाशता रहे तो सुषुप्ति में व्याघात होगा। अतः सुषुप्ति में धर्मभूतज्ञान का प्रकाश न होने से सुषुप्ति में होने वाले आत्मप्रकाश को स्वरूपप्रयुक्त ही मानना उचित है, धर्मभूतज्ञान प्रयुक्त मानना अनुचित है। अतः सुषुप्ति में आत्मा का स्वयंप्रकाशत्व मानना युक्त ही है। इस आत्मा को दृष्टान्त बनाकर नित्यविभूति का स्वयंप्रकाशत्व साधन तभी उचित होगा, यदि यह नित्यविभूति, ईश्वर, नित्य और मुक्तों के धर्मभूतज्ञान के अभाव काल में उनके प्रति भासे, परन्तु वैसा होता नहीं है, क्योंकि ईश्वर, नित्यसूरि और मुक्तों का ज्ञान कभी बन्द नहीं होता। ऐसी स्थिति में सदा प्रकाशते रहने वाले उनके धर्मभूतज्ञान के बल से ही नित्यविभूति का उनके प्रति प्रकाश मानना होगा। अतः नित्यविभूति का स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध नहीं हो सकता। इस अस्वारस्य से दूसरे पक्ष का यहाँ वर्णन किया गया है।

दिव्यमङ्गलविग्रहादेर्नित्यत्वश्रवणात् । अप्राकृतानामपि महदादीनां सद्भाव आकाशादिवत् । नह्याकाशाद्युपात्तास्तत्र वाय्वादयः। तत्र च शरीरादीनां संस्थानादीनि प्रायशः प्राकृततुल्यानि । शरीराणां शुभाश्रयादीनां पाण्यादिमत्त्वश्रवणात् तत्रेन्द्रियसद्भावसिद्धिः, चक्षुरादिशब्दानां च प्रयुक्तानां गोलकादावमुख्यत्वात् । "इन्द्रियच्छिद्रविधुरा द्योतमानाश्च सर्वशः" इत्यादिवचनमुत्सर्गापवादनयेन कर्मकृतेन्द्रियप्रतिक्षेपपरम् ; "अशरीरं वाव सन्तम्" इत्यादिषु कर्मकृतशरीरादिप्रतिषेधात् । "अभावं

उनके काम में यह आती है। कुछ आचार्यों का यह मत है कि जिस प्रकार प्रकृति चौबीस तत्त्वों के रूप में रहती है, उसी प्रकार नित्यविभूति भी चौबीस तत्त्वात्मिका है, परन्तु उन तत्त्वों में प्रकृति-विकृतिभाव अर्थात् कार्यकारणभाव नहीं होता है, सभी तत्त्व नित्य सिद्ध हैं, क्योंकि श्रीभगवान् के दिव्यमंगल विग्रह इत्यादि शास्त्रों में नित्य कहे गये हैं; वे सब पञ्चभूतात्मक हैं। इससे वहाँ के पञ्चभूत इत्यादि तत्त्वों में नित्यता सिद्ध होती है। वहाँ के अप्राकृत महदादि तत्त्वों से भले अहंकार आदि तत्त्वों की उत्पत्ति न हो, तथापि वे स्वरूपतः बने रहते हैं। जिस प्रकार वहाँ आकाशादि पञ्चभूत नित्यों के होने से आकाश आदि से वायु आदि की उत्पत्ति न होने पर भी आकाशादि तत्त्व स्वरूपतः बने रहते हैं, उसी प्रकार वहाँ महदादि तत्त्व भी स्वरूपतः बने रहते हैं। वहाँ विद्यमान शरीरादि की अवयव रचना इत्यादि उसी प्रकार की होती है, जिस प्रकार प्राकृत शरीर इत्यादि में अवयव रचना होती है। वहाँ विराजमान श्रीभगवान् का शुभाश्रय अर्थात् विग्रह इत्यादि शरीरों में पाणि और पाद इत्यादि रहते हैं। यह अर्थ शास्त्रों में वर्णित है। इससे सिद्ध होता है कि उन शरीरों में इन्द्रियां रहती हैं। चक्षुरादि शब्दों का इन्द्रियाँ ही मुख्यार्थ हैं। इन्द्रियों का आधार बनने वाले गोलक इत्यादि शरीर के अंग मुख्यार्थ नहीं हैं, किंतु लक्ष्यार्थ हैं। मुख्यार्थ लेना ही उचित है, अतः उन वचनों से उन शरीरों में इन्द्रिय अवश्य सिद्ध होती है। हाँ, शास्त्रों में "इन्द्रियच्छिद्रविधुरा द्योतमानाश्च सर्वशः", इत्यादि वचनों से यह कहा जाता है कि नित्यविभूति में विद्यमान जीव इन्द्रियच्छिद्रों से रहित हैं, तथा चारों तरफ सब तरह से प्रकाशते रहते हैं। इन वचनों से यह प्रतीत होता है कि नित्यविभूति जीवों की इन्द्रिय नहीं है, परन्तु इन वचनों का यह बतलाने में ही तात्पर्य है कि नित्यविभूतिस्थ जीवों को कर्मकृत प्राकृत इन्द्रियां नहीं होती हैं। इन वचनों का अप्राकृत इन्द्रियों के निषेध में तात्पर्य नहीं है। जिस प्रकार 'शरीररहित होकर रहने वाले मुक्त जीव को प्रिय एवं अप्रिय स्पर्श नहीं करते हैं"—इस अर्थ को बतलाने वाले "अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः" इत्यादि वचनों का उत्सर्गापवादन्याय के अनुसार कर्मकृत शरीर आदि के निषेध में ही तात्पर्य माना जाता है, क्योंकि मुक्त जीव को अप्राकृत एवं अकर्मजन्य देहेन्द्रियादि होते हैं। यह अर्थ प्रमाण सिद्ध होने से उन विशेषवचनों का बाधक न होने के लिये "अशरीरम्"

बादरिः" इत्यधिकरणे "किं मुक्तस्य देहेन्द्रियाणि सन्ति" इति चिन्तितत्वाद् भूतेन्द्रियरूपषोडशतत्फलसद्भावो भाष्यकारैरेव सूचितः, भट्टपराशरपादैश्च ईश्वरादीनां मनःसद्भावो दर्शितः। यथा—"यद्यप्येवं तर्कः स्वातन्त्र्येण स्वान्तसमर्थनासमर्थः, तथाप्यागमानुग्रहेण प्रभवति। सन्ति चागमाः 'मनसैतान् कामान् पश्यन् रमते, मनोऽस्य दिव्यं चक्षुः, सोऽन्यं कामं मनसा ध्यायीत, मनसैव जगत्सृष्टम्, एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च' इत्येवमादयः परावरप्रकरणेषु" इति स्वयमुक्तत्वात्। "बुद्धिरेवेदं मनः" इति मतान्तरमाचार्याणाम्; "बुद्धिमान् मनस्वी" इत्यविशेषनिर्देशात्, "क्षुभितं मे मनः, प्रशस्तं मे मनः" इति तदवस्थापरोक्त्याच्च" इति मतान्तरमुक्तम्।

इत्यादि सामान्य वचनों का अप्राकृत अकर्मजन्य इन्द्रियों को छोड़कर प्राकृत कर्मजन्य शरीर आदि के निषेध में ही तात्पर्य माना जाता है। उसी प्रकार नित्यविभूतिस्थ जीवों का अप्राकृत इन्द्रियादि सद्भाव विशेषवचन सिद्ध होने से उत्सर्गापवादन्याय के अनुसार "इन्द्रियच्छिद्रविधुराः" इत्यादि वचनों का भी कर्मकृत इन्द्रियों के निषेध में ही तात्पर्य मानना चाहिये। किंच, श्रीभाष्यकार ने "अभावं बादरिः" इस अधिकरण में "क्या मुक्त में देहेन्द्रियादि होते हैं या नहीं" ऐसा विचार कर यह सिद्धान्त किया गया है कि इसमें उनकी इच्छा ही प्रधान कारण है; चाहने पर मुक्त शरीरेन्द्रियादि को ग्रहण करते हैं, न चाहने पर नहीं। श्रीभाष्यकार के इस कथन से यह सूचित होता है कि इच्छा के अनुसार पञ्चमहाभूत और एकादश इन्द्रिय इन षोडश पदार्थों को मुक्त अपना लेते हैं, तथा उनका फल भी उन्हें प्राप्त होता है। भट्टपराशरपाद ने यह दिखलाया है कि ईश्वर इत्यादि को मन होता है। उनका यह कथन है कि यद्यपि तर्क स्वतन्त्ररूप से मन का समर्थन करने में असमर्थ है, अर्थात् केवल तर्क से मन सिद्ध नहीं हो सकता, तथापि शास्त्र की सहायता लेकर तर्क मन को साधने में समर्थ होता है। ये वेदवचन इस अर्थ में प्रमाण हैं कि "मनसैतान् पश्यन् रमते"। अर्थ—मुक्तपुरुष मन से इन अप्राकृत भोग्य पदार्थों को देखता हुआ आनन्द लेता है। "मनोऽस्य दिव्यं चक्षुः"। अर्थ—इसका मन दिव्य चक्षु है। "सोऽन्यं कामं मनसा ध्यायीत"। अर्थ—वह परमात्मा मन से अन्य कामना विषय वस्तु पर ध्यान करता था।

मनसैव जगत्सृष्टिं संहारं च करोति यः।
तस्यारिपक्षक्षपणे कियानुद्यमविस्तरः॥

अर्थ—जो भगवान् मन से ही जगत् की सृष्टि एवं संहार करता है, उसे शत्रु पक्ष को नष्ट करने के लिये उद्योग विस्तार की क्या आवश्यकता है। "एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च"। अर्थ—प्राण, मन और सभी इन्द्रियाँ इस परमात्मा से उत्पन्न होती हैं। इसी प्रकार परमात्मा और जीवात्मा के प्रकरणों में उनके

विषयाश्चात्र भूषणायुधासनपरिवारायतनोद्यानवापिकाक्रीडापर्वतादयोऽतिविचित्रा नित्याः । केचित्तु कृतका अनित्याश्च । सन्ति हि तत्रापि तरुषु पल्लवकुसुमफलादयः परिणामाः, नदीषु फेनतरङ्गबुद्‌बुदादयः, विग्रहे च व्यूहविभवादयः । कालकृतकर्माधीनपरिणाममात्रं हि तेषु निषेध्यम्, न तु भगवत्सङ्कल्पमात्रकृतमपि । तदेवं शरीराण्यपि कानिचिद् नित्यानामीश्वरस्य च नित्येच्छापरिग्रहान्नित्यानि, कानिचिदनित्येच्छापरिग्रहादनित्यानि, मुक्तानां तु कृतकान्येवानित्यान्यपि । ते हि कदाचिदशरीराः कदाचिच्च सशरीरा इति भाष्यादिषु प्रदर्शितम् । इन्द्रियाणि तु तत्रत्यानि सर्वाण्यपि नित्यानि, तत्रत्यव्योमादिवदेवोपादाननिरपेक्षत्वात् । तत्र कानिचिन्नित्यैरीश्वरेण च नित्यपरिगृहीतानि, कानिचित् कदाचित् परिगृहीतानि । मुक्तैस्तु तत्परिग्रहः शरीरवत् कादाचित्क एव । नित्यमुक्तानां शरीरादिपरिग्रहो भगवदभिमततत्कैङ्कर्यरूपभोगाय । भगवतोऽपि

मन को सिद्ध करने वाले बहुत से वचन हैं । ऐसा भट्टपराशरपाद ने स्वयं कहा है । आगे उन्होंने दूसरे मत का भी इस प्रकार वर्णन किया है कि कतिपय आचार्यों का मत है कि बुद्धि ही मन कहलाती है, बुद्धि और मन एक ही पदार्थ है, क्योंकि बुद्धिमान् पुरुष मनस्वी अर्थात् मन वाले कहलाते हैं । किंच, मेरा मन क्षुब्ध है, मेरा मन प्रसन्न है—इस प्रकार मन की अवस्थायें प्रत्यक्ष अनुभूत होती हैं । बुद्धि के स्वयंप्रकाश होने से उसकी अवस्था में प्रत्यक्ष हो सकती हैं । इससे मन और बुद्धि में अभेद सिद्ध होता है ।

'विषयाश्च' इत्यादि । नित्यविभूति में भूषण, आयुध, आसन, परिवार, निवासस्थान, उद्यान, वापी और क्रीडा, पर्वत इत्यादि अनेक भोग्यविषय हैं, जो अत्यन्त विचित्र एवं नित्य हैं । उनमें कई उत्पन्न एवं अनित्य होते हैं, क्योंकि वहाँ भी वृक्षों में पल्लव, पुष्प और फल इत्यादि परिणाम होते रहते हैं, नदियों में फेन, तरङ्ग और बुद्‌बुद इत्यादि परिणाम होते हैं, एवं दिव्यमंगल विग्रह में व्यूह और विभव इत्यादि परिणाम होते हैं । ये सभी परिणाम उत्पन्न एवं अनित्य हैं । वहाँ ऐसे परिणाम नहीं होते हैं, जो कालकृत तथा कर्माधीन हों । केवल भगवत्संकल्प से होने वाले परिणाम भी वहाँ न हों, ऐसी बात नहीं है । ये तो होते ही हैं, इनका निषेध नहीं है । इसी प्रकार कई शरीर भी वहाँ नित्य होते हैं । ईश्वर और नित्यसूरियों के जो शरीर हैं, वे नित्येच्छा से परिगृहीत होने के कारण नित्य हैं । ये शरीर नित्य बने रहें, ऐसी ही उनकी इच्छा है, अत एव वे नित्य हैं । वहाँ उनके कई शरीर अनित्य भी होते हैं, जो अनित्येच्छा से परिगृहीत होते हैं । मुक्तों के सभी शरीर उत्पन्न ही होते हैं, तथा अनित्य होते हैं, क्योंकि भाष्यादि ग्रन्थों में यह स्पष्ट बताया गया है कि मुक्त पुरुष कभी बिना शरीर के रहते हैं, तथा कभी शरीर धारण करके रहते हैं । वहाँ विद्यमान सभी इन्द्रियाँ नित्य हैं, क्योंकि जिस प्रकार वहाँ विद्यमान

स्वभोगाय, स्वशेषभूतनित्यमुक्तानन्दनाय, मुमुक्षूपास्यत्वसिद्धये च । स च भगवतः स्वसङ्कल्पादेव । मुक्तनित्यानां तु कदाचित् परमपुरुषमात्रसङ्कल्पात्, कदाचित् परमसङ्कल्पानुविधायिस्वसङ्कल्पाच्च । तथा च सूत्रम्—"तन्वभावे सन्ध्यवदुपपत्तेः, भावे जाग्रद्वत्" इति ।

(मुक्तनित्येश्वराणां कादाचित्केच्छासङ्कल्पादिहेतुनिरूपणम्)

ननु नित्यस्यैकस्यैव ज्ञानस्य संसारदशायां कर्मणा सङ्कोचविकासभेदात् सुखदुःखेच्छाद्वेषादिरूपावस्थाभेद उपपन्नः, ईश्वरस्य विपाकदशापन्नजीवकर्माख्यसहकारितारतम्याद् विषमत्रिगुणपरिणामहेतवः सन्तु नाम सङ्कल्पाः; अप्राकृतविचित्रदेहादिपरिणामेषु कर्मकालाद्युपाधिविधुराणां सङ्कोचविकासरहितसमस्तवस्तुगोचरधियां नित्यमुक्तेश्वराणां कथं

आकाश आदि के लिये उपादानकारण की आवश्यकता नहीं है, उसी प्रकार वहाँ की इन्द्रियाँ भी उपादानकारण की अपेक्षा नहीं रखती हैं। उनमें कई इन्द्रियाँ नित्यसूरि और ईश्वर से नित्य परिगृहीत रहती हैं, तथा कई इन्द्रियाँ उनसे कदाचित् परिगृहीत होती हैं। जिस प्रकार मुक्तों द्वारा शरीर का परिग्रह कालविशेष में ही किया जाता है, उसी प्रकार उनके द्वारा इन्द्रियों का परिग्रह भी कालविशेष में ही किया जाता है। अतः उनका इन्द्रिय परिग्रह कादाचित्क होता है। नित्यसूरि और मुक्तों का शरीरपरिग्रह भगवदभिमत भगवत्कैङ्कर्य रूप भोग को सम्पन्न करने के लिये हुआ करता है, तथा श्रीभगवान् का शरीरपरिग्रह स्वयं भोगने के लिये एवं अपने शेषभूत नित्यसूरि और मुक्तों को आनन्द देने के लिये तथा मुमुक्षुओं का उपास्य बनने के लिये हुआ करता है। वह भी भगवान् का केवल अपने संकल्प से होता है। मुक्त और नित्यसूरियों का शरीरपरिग्रह कभी केवल श्रीभगवान् के संकल्प से और कभी भगवत्संकल्प का अनुसरण करने वाले अपने संकल्प से होता है। यह अर्थ "तन्वभात्रे सन्ध्यवदुपपत्तेः", "भावे जाग्रद्वत्" इन दोनों ब्रह्मसूत्रों में वर्णित है। अर्थ—मुक्त का अपने संकल्प के द्वारा निर्मित शरीर इत्यादि उपकरण के न होने पर श्रीभगवान् के द्वारा निर्मित शरीर इत्यादि उपकरणों से भोग उत्पन्न हो जाता है, अतः सत्यसंकल्प होने पर भी मुक्त सृष्टि नहीं करता है। इसमें उदाहाण स्वप्नावस्था है—जिस प्रकार स्वप्नावस्था में जीव भगवान् के द्वारा निर्मित शरीर इत्यादि से भोग लेता है, उसी प्रकार प्रकृत में समझना चाहिये। अपने संकल्प के द्वारा निर्मित शरीर इत्यादि उपकरण के होने पर मुक्त जाग्रत् दशा के पुरुष की तरह लीलारस भोगता है।

(मुक्त, नित्यसूरि और ईश्वर के कादाचित्क इच्छा और संकल्प इत्यादि के हेतु का निरूपण)

'ननु नित्यस्य' इत्यादि। प्रश्न—जीवात्मा का धर्मभूतज्ञान एक है और नित्य है, संसारदशा में इस ज्ञान का कर्मानुसार संकोच एवं विकास होता रहता है, उसके अनुसार इस ज्ञान का यदि सुख-दुःख, इच्छा और द्वेष इत्यादि अवस्थायें हों तो वह युक्त ही है।

कादाचित्केच्छासङ्कल्प-तत्कृतानन्दादिज्ञानावस्थाविशेषा घटन्ते ? उच्यते—

उल्लेखभेदाः क्रमशः सन्ति सर्वज्ञसंविदि ।
न चेत् कार्येषु भूतैष्यद्वर्तमानादिधीः कथम् ॥
कर्माद्युपाध्यभावेऽपि मुक्तादीनां प्रवर्तते ।
इच्छासङ्कल्पदेहादिरीश्वरेच्छाविशेषतः ॥
ईशेच्छायास्तु वैषम्यं व्यष्टौ कर्मविशेषतः ।
समष्टौ गुणवैषम्यात् तन्मूलात् कालतोऽपि वा[५] ॥

विपाकदशा में पहुँचे हुए जीव कर्मरूपी सहकारिकारणों के तारतम्य के अनुसार ईश्वर के ऐसे नाना प्रकार के संकल्प हों, जो प्रकृति में विषम विचित्र परिणाम होने का कारण हैं। यह अर्थ भी युक्त है। परन्तु जो मुक्त, नित्यसूरि और ईश्वर ऐसे हैं, जिनमें कर्म और काल इत्यादि उपाधियों का सम्बन्ध सर्वथा नहीं है, तथा जिनका धर्मभूतज्ञान संकोच विकास शून्य है, एवं सभी वस्तुओं का ग्रहण करता है। इस प्रकार के नित्यमुक्त और ईश्वर में अप्राकृत विचित्र देहादि परिणाम होने के लिये जो कादाचित्क इच्छा और संकल्प इत्यादि होते हैं, तथा उन देहादि परिणामों से जो आनन्द इत्यादि होते हैं, ये सब ज्ञानावस्थाविशेष हैं। ये कैसे उत्पन्न हो सकते हैं ? इनका असाधारण कारण क्या है ? कर्मादि तो है नहीं। उत्तर दिया जाता है—

'उल्लेखभेदाः' इत्यादि। सर्वज्ञ ईश्वर का नित्य एक ज्ञान है, उसमें क्रम से अनेक प्रकार के उल्लेख होते हैं। यदि ईश्वर के ज्ञान में अनेक प्रकार के उल्लेख न मानकर केवल एक ही प्रकार का उल्लेख माना जाय तो ईश्वर का कार्यों के विषय में भूतत्व, भविष्यत्व और वर्तमानत्व इत्यादि का जो ज्ञान होता है, वह कैसे उपपन्न होगा ? कार्य जब अतीत हो जाता है, उस समय भी यदि उस कार्य के विषय में ईश्वर का भविष्यत्व और वर्तमानत्व का ज्ञान हो तो ईश्वर भ्रान्त हो जायेगा, क्योंकि भूत पदार्थ में भविष्यत्व और वर्तमानत्व को समझना भ्रम ही है। अतः यह मानना पड़ता है कि कार्य की भूतत्व दशा में ईश्वर उस कार्य को भूत समझता है, तथा उस कार्य की भविष्यत् दशा में ईश्वर उस कार्य को भविष्यत् समझता है, एवं उस कार्य की वर्तमान दशा में ईश्वर उस कार्य को वर्तमान समझता है। इससे फलित होता है कि ईश्वर के ज्ञान में नाना प्रकार का उल्लेख होता है।

'कर्मादि' इत्यादि। कर्म इत्यादि उपाधि के न होने पर भी मुक्तपुरुष इत्यादि को ईश्वर के इच्छा विशेष के अनुसार इच्छा, संकल्प और शरीर ग्रहण इत्यादि होते हैं।

'ईशेच्छायाः' इत्यादि। जीवों के कर्मविशेष के अनुसार व्यष्टि-सृष्टि अर्थात् अण्डादि की सृष्टि में ईश्वर की इच्छा में वैषम्य होता है। समष्टि-सृष्टि अर्थात् महदादि तत्त्वों की सृष्टि में ईश्वरेच्छा में वैषम्य सत्त्वरजस्तम गुणों के वैषम्य के कारण होता है, अथवा [५]उन गुणों

५. यहाँ पर "तन्मूलात् कालतोऽपि वा" ऐसा जो पक्षान्तर का उल्लेख किया गया है,

कालस्य तादृशावस्था क्षणादीनां प्रवाहतः ।
सोऽप्युपाधिप्रवाहाद्वा यद्वा पूर्वक्षणादितः ॥
उपाधिभिः क्षणाद्यैर्वा पूर्वैरुपहितत्वतः ।
तेषूत्तरेषु हेतुः स्यादिच्छासंततिरैश्वरी ॥
अप्राकृतविचित्रार्थसिसृक्षा विषमा तु या ।
सापि प्रवाहानादित्वान्नोपाध्यन्तरमीक्षते ॥
इच्छासङ्कल्पसृष्टीनां चक्रवद्वा प्रवर्तनात् ।
स्यादीशबुद्ध्यवस्थानां तत्र बीजाङ्कुरक्रमः ॥

के वैषम्य में कारण बनने वाले क्षणत्वादिरूप काल के अनुसार ईश्वरेच्छा में वैषम्य होता है ।

'कालस्य' इत्यादि । काल ईश्वरेच्छावैषम्य का कारण बनता है । ऐसी अवस्था काल में क्षणादि प्रवाह के कारण होती है । क्षणादि का वह प्रवाह भी उपाधिप्रवाह से हुआ करता है । यद्यपि प्रलय में क्षण और लव इत्यादि के उपाधि बनने वाले सूर्यगमन इत्यादि नहीं होते हैं, तथापि प्रलय काल में पूर्व पूर्व क्षणादि रूप कारण से उत्तरोत्तर क्षण इत्यादि परिणाम होते रहेंगे । अतः सिद्ध होता है कि उपाधिप्रवाह अथवा पूर्वक्षणादि के अनुसार काल में उत्तरोत्तर क्षणादि उत्पन्न होते रहेंगे ।

'उपाधिभिः' इत्यादि । ईश्वरेच्छा उन क्षणादि के लिये इस प्रकार कारण बनती है कि पूर्व पूर्व उपाधि अथवा क्षणादि से उपहित होने के कारण ईश्वरेच्छासन्तान उत्तरोत्तर क्षणादि का कारण बनता है । सब कार्यों का ईश्वरेच्छा कारण है । यह सिद्धान्त इस प्रकार क्षणादि के विषय में उपपन्न हो जाता है ।

'अप्राकृत' इत्यादि । अप्राकृत विचित्र अर्थों की सृष्टि करने की ईश्वर की विषम अर्थात् नाना प्रकार की इच्छा होती है, वह प्रवाहानादि होने से दूसरे कारण की अपेक्षा नहीं रखती है । पूर्व पूर्व इच्छा, उत्तर उत्तर इच्छा में कारण बन जाती है । इस प्रकार प्रवाह चलता रहता है ।

'इच्छा' इत्यादि । अथवा चक्र के समान इच्छा, संकल्प और सृष्टि इस प्रकार होते रहते हैं कि पहले ईश्वर सामान्यरूप से इच्छा करता है, अनन्तर "इसे प्रयत्न से सिद्ध करूंगा" ऐसा संकल्प करता है, बाद में सृष्टि करता है; सृष्टि के उत्तर क्षण में अर्थान्तर के विषय में उसकी सामान्यरूप से इच्छा होती है, तदनन्तर संकल्प होता है, उसके बाद सृष्टि होती है । इस प्रकार ईश्वर की इच्छा, संकल्प और सृष्टि चक्र के समान लगातार चलते रहते हैं । इस

उसका कारण प्रथम पक्ष में यह अस्वारस्य है कि समष्टिसृष्टि में होने वाला गुण-वैषम्य ईश्वरेच्छा में वैषम्य का कारण नहीं बन सकता, क्योंकि उस वैषम्यावस्था का भी कारण ईश्वरेच्छा ही है । ऐसी स्थिति में गुणवैषम्य से ईश्वरेच्छा में वैषम्य, और ईश्वरेच्छा में वैषम्य से गुणों में वैषम्य होने के कारण अन्योन्याश्रय दोष होता है । इस अन्योन्याश्रय दोष के कारण ही प्रथम पक्ष को छोड़कर द्वितीय पक्ष कहा गया है ।

आगमैरश्वरीं शक्तिमतर्क्यामुपगच्छताम् ।
ईशस्य तत्तत्सृष्ट्यादौ सहकार्यन्तरेण किम् ॥
अनित्यमपि विज्ञानमीशस्यास्तीति केचन ।
तदा त्वप्राकृताक्षादेस्तद्विकासोपयोगिता ॥

यथोक्तं वरदविष्णुमिश्रैः—"ईश्वरज्ञानस्यानित्यस्य सर्वविषयनित्यज्ञान-गृहीतग्राहित्वात्" इति । अतः सिद्धं नित्यानित्येच्छाभेदादीश्वरादेर्नित्या-नित्यशरीरादिमत्त्वम् ।

(ईश्वरविग्रहे सूक्ष्मव्यूहविभवादिभेदानां निरूपणम्)

ईश्वरशरीरे च [६]सूक्ष्मव्यूहविभवादिभेदाः श्रीमत्पञ्चरात्रादिभिः प्रपञ्चिता

प्रकार ईश्वर के धर्मभूतज्ञान में अनेक प्रवाहरूपी अवस्थायें बीजांकुरन्याय से उत्पन्न होती रहती हैं । प्रथम पक्ष में पूर्व पूर्व इच्छा से उत्तर उत्तर इच्छा की उत्पत्ति बताई गई है, अतः वह प्रवाहानादित्व पक्ष कहलाता है । इस पक्ष में इच्छा से संकल्प, संकल्प से सृष्टि और सृष्टि से दूसरी इच्छा उत्पन्न होती है । इस प्रकार बीजांकुरन्याय को लेकर यह पक्ष प्रवृत्त है ।

'आगमैः" इत्यादि । ईश्वर की शक्ति अतर्क्य है, अघटितघटनापटीयसी है । इस प्रकार शास्त्र के अनुसार मानने वाले वादियों को यह मानने की क्या आवश्यकता है कि ईश्वर को उन उन पदार्थों की सृष्टि इत्यादि करने में दूसरे सहकारी कारण की अपेक्षा होती है । अप्राकृत पदार्थों की सृष्टि इत्यादि में ईश्वर को कर्मादि की अपेक्षा नहीं होती ।

'अनित्यम्' इत्यदि । कई विद्वान् यह मानते हैं कि ईश्वर को अनित्य ज्ञान भी होता है, तब उस अनित्य ज्ञान के विकास में अप्राकृत इन्द्रियादि की उपयोगिता सिद्ध होती है ।

'यथोक्तम्' इत्यादि । श्रीवरदविष्णु मिश्र ने यह कहा है कि ईश्वर का अनित्य ज्ञान उनके सर्वविषयक नित्यज्ञान के द्वारा गृहीत अर्थों का ग्रहण करता है । इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि नित्य एवं अनित्य इच्छाओं के अनुसार ईश्वर आदि को नित्य एवं अनित्य शरीर इत्यादि हुआ करते हैं ।

(ईश्वर शरीर में सूक्ष्म, व्यूह और विभव इत्यादि भेदों का वर्णन)

'ईश्वरशरीरे' इत्यादि । ईश्वर शरीर में [६]सूक्ष्म, व्यूह और विभव इत्यादि भेद होते हैं । यह श्रीपञ्चरात्र में विस्तार से वर्णित है । इसे वहाँ से जाना जा सकता है । वहाँ के वर्णनों का संग्रह यह है कि ज्ञान, शक्ति, बल, ऐश्वर्य, वीर्य और तेज इन छः गुणों से परिपूर्ण विग्रह वाले वासुदेव नामक परब्रह्म ही सूक्ष्म स्वरूप है, यही वासुदेवाख्य सूक्ष्म परब्रह्म "सहस्रस्थूणे विमिते दृढ उग्रे यत्र देवानमधिदेव आस्ते"—अर्थात् सहस्रस्तम्भयुक्त

६. यहाँ पर पञ्चरात्र की विष्वक्सेनसंहिता के ये वचन अनुसन्धेय हैं—

मम प्रकाराः पञ्चेति प्राहुर्वेदान्तपारगाः ।
परो व्यूहश्च विभवो नियन्ता सर्वदेहिनाम् ॥
अर्चावताराश्च तथा'''''''''''''''''''''''' । इत्यादि ।

अवगन्तव्याः । संग्रहस्तु—सूक्ष्मं केवलषाड्गुण्यविग्रहं वासुदेवाख्यं परं ब्रह्म पूर्वोक्तम् । परस्मिन्नेव [7]शान्तोदितनित्योदितविभागोऽपि भाव्यः । वासुदेवसङ्कर्षणप्रद्युम्नानिरुद्धरूपो व्यूहः । उत्तरोत्तरः पूर्वपूर्वकारणकः । तत्र वासुदेवे ज्ञानादिगुणाः । षडप्याविर्भूताः सङ्कर्षणादिषु त्रिषु शास्त्रप्रवर्तनसंहाराद्यौपयिकगुणद्वन्द्वत्रयोन्मेषेण चतुष्कमनाविर्भूतम् । सर्वे ते

अपरिमित दृढ बलिष्ठ मण्डप में देवों के अधिदेव श्रीवासुदेव भगवान् विराजमान हैं) इस वाक्य से प्रतिपाद्य है। यह अर्थ पहले ही कहा गया है। इस परस्वरूप में शान्तोदित और नित्योदित ऐसे दो रूप हैं। मुक्तों के अनुभाव्य [7]वासुदेव नित्योदित कहलाते हैं। इनसे उत्पन्न हैं शान्तोदित वासुदेव जो तीन व्यूहों के कारण हैं। इस उभयविध वासुदेव में ज्ञानादि ६ गुण सदा आविर्भूत रहते हैं। व्यूह वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध रूप से चार प्रकार का है। इनमें उत्तरोत्तर पूर्व पूर्व से उत्पन्न होते हैं। इनमें वासुदेव में ज्ञानादि ६ गुण आविर्भूत हैं। संकर्षण इत्यादि तीनों में सभी गुण परिपूर्ण होने पर [8]एक एक में दो दो गुण आविर्भूत हैं, तथा चार गुण तिरोहित हैं। संकर्षण में ज्ञान

अर्थ—पर, व्यूह, विभव, सर्वप्राणियों का नियामक अन्तर्यामी और अर्चावतार ऐसे हमारे पाँच प्रकार होते हैं। ऐसा वेदान्तपारग विद्वान् कहते हैं। यह श्रीभगवान् की उक्ति है।

७. यहाँ पर "नित्योदितात् सम्बभूव तथा शान्तोदितो हरिः" यह पाञ्चरात्रवचन विवक्षित है। अर्थ—मुक्तानुभाव्य नित्योदितसंज्ञक परवासुदेव से शान्तोदितसंज्ञक वासुदेव भगवान् उत्पन्न हुए, जो तीन व्यूहों के कारण हैं।

८. यहाँ पर ये पाञ्चरात्र के वचन अनुसन्धेय हैं—

तत्र ज्ञानबलद्वन्द्वाद्रूपं सङ्कर्षणं हरेः।
शास्त्रप्रवर्तनं चापि संहारश्चैव देहिनाम् ॥
बलेन हरतीदं स गुणेन निखिलं मुने।
ज्ञानेन तनुते शास्त्रं सर्वसिद्धान्तगोचरम् ॥
बलज्ञाने गुणौ तस्य स्फुटं कार्यवशाद् मुने।
ऐश्वर्यवीर्यसम्भेदाद्रूपं प्रद्युम्नमुच्यते ॥
गुणावैश्वर्यवीर्याख्यौ स्फुटौ तस्य विशेषतः।
ऐश्वर्येण गुणेनासौ सृजते तच्चराचरम् ॥
वीर्येण सर्वधर्माणि प्रवर्तयति सर्वशः।
शक्तितेजःसमुत्कर्षादनिरुद्धतनुर्हरेः ॥
शक्तितेजोगुणौ तस्य स्फुटौ कार्यवशाद् मुने।
शक्त्या जगदिदं सर्वमद्भुताण्डं निरन्तरम् ॥
बिभर्ति पाति च हरिर्मणिसानुरिवाणुकम्।
तेजसा निखिलं तत्त्वं ज्ञापयत्यखिलं मुने ॥ इति ।

सर्वत्र सन्त्येव। एषां च प्रत्येकमवान्तरावतारा अनन्ताः, पद्मनाभमत्स्यादि-दशकादयो [9]विभवभेदाः। स्वयंव्यक्तदैवार्षादयस्त्वर्चावतारभेदाः। दैवादिष्वपि विशिष्टप्रतिष्ठानन्तरं प्रसादोन्मुखेश्वरसङ्कल्पाधीनमप्राकृतत्व[10]-

और बल आविर्भूत हैं। वे ज्ञान से शास्त्र का प्रवर्तन तथा बल से जगत् का संहार करते हैं। प्रद्युम्न में ऐश्वर्य और वीर्य आविर्भूत हैं। वे ऐश्वर्य से जगत्सृष्टि तथा वीर्य से धर्म का प्रवर्तन करते हैं। अनिरुद्ध में शक्ति और तेज आविर्भूत हैं। वे शक्ति से जगत् का पालन और तेज से तत्त्वज्ञापन करते हैं। इनके अवान्तर भेद अनन्त हैं। पद्मनाभ इत्यादि, तथा मत्स्य इत्यादि दस [9]विभवभेद अर्थात् अवतारविशेष हैं। अर्चावतार अर्थात् मन्दिरादि में पूज्य श्रीभगवान् में स्वयंव्यक्त, दैव, आर्ष इत्यादि भेद होते हैं। स्वयं प्रकट हुए भगवान् स्वयंव्यक्त कहलाते हैं, तथा देवताओं से प्रतिष्ठापित भगवान् दैव, एवं ऋषियों से प्रतिष्ठित भगवान् आर्ष कहलाते हैं। दैव इत्यादि में भी विशिष्ट प्रतिष्ठा सम्पन्न होने के बाद प्रसन्न ईश्वर के संकल्प से [10]अप्राकृतत्व आ जाता है,

---

९. यहाँ पर वैखानस और अहिर्बुध्न्यसंहिता के ये वचन ध्यान देने योग्य हैं—

पद्मनाभो ध्रुवोऽनन्तः शक्त्यात्मा मधुसूदनः।
विद्याधिदेवः कपिलो विश्वरूपो विहङ्गमः॥
क्रोडात्मा वडवावक्त्रो धर्मो वागीश्वरस्तथा।
देव एकार्णवशयः कूर्मः पातालधारकः॥
वराहो नरसिंहश्चाप्यमृताहरणस्तथा।
श्रीपतिर्दिव्यदेहोऽथ कान्तात्माऽमृतधारकः॥
राहुजित् कालनेमिघ्नः पारिजातहरो महान्।
लोकनाथस्तु शान्तात्मा दत्तात्रेयो महाप्रभुः॥
न्यग्रोधशायी भगवानेकश्रृङ्गतनुस्तथा।
देवो वामनदेहस्तु सर्वव्यापी त्रिविक्रमः॥
नरो नारायणश्चैव हरिः कृष्णस्तथैव च।
ज्वलत्परशुधृग्रामो रामश्चान्यो धनुर्धरः॥
वेदविद्भगवान् कल्की पातालशयनस्तथा।
प्रादुर्भावगणा मुख्या इतीमे विभवाह्वयाः॥
मत्स्यः कूर्मो वराहश्च नारसिंहश्च वामनः।
रामो रामश्च रामश्च कृष्णः कल्कीति ते दश॥

१०. यहाँ पर—

बिम्बाकृत्यात्मना बिम्बे समागत्यावतिष्ठते।
अर्चापि लौकिकी या सा भगवद्भावितात्मनाम्।
मन्त्रमन्त्रेश्वरन्यासात् सापि षाड्गुण्यविग्रहा॥

मनुसन्धेयम् । प्राकृताप्राकृतसंसर्गोऽपि नानुपपन्नः; अन्यथा प्राकृतलोकेषु भगवदवताराः परमपदेऽर्चिरादिमार्गेण सूक्ष्मशरीरस्य, वैदिकपुत्रादेर्वा गमनं कथं घटेत ? हृत्पद्मकर्णिकामध्यगतस्यान्तर्यामिणः परस्य विशेषतः सूक्ष्मान्तर्याम्यवतारः । विचित्रा च भगवत इव विग्रहस्यापि व्याप्त्यादिशक्तिः । तयैव धर्मिग्राहकसिद्ध्या विपरीततर्काणां प्रतिक्षेपः । श्रीमद्गीतैकादशाध्याये च विग्रहस्य व्यापकत्वकारणत्वादिकं व्यक्तमेव भाष्यकारैः प्रतिपादितम्—

इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पश्याद्य सचराचरम् ।
मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद् द्रष्टुमिच्छसि ॥ इति ।

"इह ममैकस्मिन् देहे तत्राप्येकस्थमेकदेशस्थं सचराचरं कृत्स्नं जगत् पश्य; यच्चान्यद् द्रष्टुमिच्छसि ? तदप्येकदेहैकदेश एव पश्य" इत्युक्तम् । तथा—

क्योंकि अप्राकृत अंश प्राकृत मूर्ति में आकर मिल जाता है। प्राकृत एवं अप्राकृत का मेल होने में कोई अनुपपत्ति नहीं है। ऐसा न हो तो अर्थात् प्राकृत एवं अप्राकृत का संसर्ग अनुपपन्न हो तो, प्राकृत लोकों में श्रीभगवान् का अवतार होना, तथा परमपद में अर्चिरादिमार्ग से प्राकृत सूक्ष्मशरीर और वैदिकपुत्र इत्यादि मार्ग से प्राकृत सूक्ष्मशरीर और वैदिकपुत्र इत्यादि का गमन कैसे संगत होगा। विरजा नदी तक सूक्ष्मशरीर जाता है—यह अर्थ उपनिषत् से सिद्ध है। वैकुण्ठलोक में वैदिकपुत्र दूसरे मार्ग से पहुँच गये—यह अर्थ भागवतपुराण इत्यादि से सिद्ध है। हृदयपद्म की कर्णिका के मध्य में विराजमान अन्तर्यामी परब्रह्म परस्वरूप, परमसूक्ष्म अंगुष्ठपरिमित विग्रह को लेकर विराजमान रहते हैं, यह अंगुष्ठपरिमित रूप अन्तर्याम्यवतार कहलाता है। यह परिमित रूप अन्तर्यामी के उस रूप से भिन्न है, जो सर्वव्यापक अन्तर्यामी का सर्वव्यापक विग्रह है। जिस प्रकार श्रीभगवान् में सबको व्यापकत्वादि के लिये पर्याप्त शक्ति है, उसी प्रकार श्रीभगवान् के विग्रह में भी वैसी ही शक्ति है। इस प्रकार श्रीभगवान् के विग्रह में विचित्र शक्ति निहित है—यह अर्थ धर्मिग्राहक प्रमाण से अर्थात् भगवद्विग्रह को बतलाने वाले प्रमाण से सिद्ध है। इस धर्मिग्राहक प्रमाण से सिद्ध होने के कारण उन विपरीत तर्कों का खण्डन हो जाता है, जो भगवान् के विग्रह में परिच्छिन्नत्व और विनाशित्व इत्यादि को सिद्ध करने के लिये प्रयुक्त होते हैं। श्रीभगवान् का विग्रह सर्वव्यापक है, सर्वकारण है—इत्यादि अर्थों को श्रीभाष्य-

ये वचन प्रमाण रूप में विवक्षित हैं। अर्थ—श्रीभगवान् अपने रूप को बिम्ब के समानाकार बना करके बिम्ब में आकर सन्निहित होते हैं। जो लौकिक अर्चामूर्ति है, वह भगवद्ध्यानपरायण लोगों द्वारा मन्त्र और मन्त्रेश्वर का न्यास करने पर पूर्ण षाड्गुण्यविग्रहा बन जाती है।

तत्रैकस्थं जगत् कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा ।
अपश्यद् देवदेवस्य शरीरे पाण्डवस्तदा ॥ इति ।

"देवदेवस्य दिव्यशरीरेऽनेकधा प्रविभक्तं ब्रह्मादिविविधविचित्र-देवतिर्यङ्मनुष्यस्थावरादिभोक्तृवर्गपृथिव्यन्तरिक्षस्वर्गपातालातलवितलसुतलादि-भोगस्थानभोग्यभोगोपकरणभेदभिन्नं प्रकृतिपुरुषात्मकं कृत्स्नं जगत्" इत्युक्तम् । तथा—

सुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम ।
देवा अप्यस्य रूपस्य नित्यं दर्शनकाङ्क्षिणः ॥ इति ।

"ममेदं सर्वस्य प्रशासनेऽवस्थितं सर्वाश्रयं सर्वकारणभूतं रूपं यद् दृष्टवानसि, तत् सुदुर्दर्शं न केनापि द्रष्टुं शक्यम्" इत्याद्युक्तम् । [11]अस्त्रभूषणाध्यायोक्तश्च सर्वाश्रयत्वप्रकारोऽनुसन्धेयः । अन्यत्र चोक्तं भगवता पराशरेण—

समस्ताः शक्तयश्चैता नृप यत्र प्रतिष्ठिताः ।
तद्विश्वरूपवैरूप्यं रूपमन्यद्धरेर्महत् ॥
समस्तशक्तिरूपाणि तत् करोति जनेश्वर ।
देवतिर्यङ्मनुष्याख्याश्चेष्टावन्ति स्वलीलया ॥ इत्यादि ।

कार ने भगवद्गीता के एकादशाध्याय की व्याख्या में स्पष्ट कहा है । "इहैकस्थम्" इत्यादि श्लोक की व्याख्या में यह कहा है कि "हे अर्जुन! इस हमारे एक विग्रह में, एकदेश में विद्यमान सम्पूर्ण चराचर जगत् को देखो, और भी जो कुछ देखना चाहते हो, उसे भी इस एकदेह के एकदेश में ही देखो"। तथा "तत्रैकस्थम्" इस श्लोक की व्याख्या में यह कहा है कि "देवदेव श्रीभगवान् के दिव्य देह में अनेक प्रकार से विभक्त अर्थात् ब्रह्मा इत्यादि विविध विचित्र देव, तिर्यक्, मनुष्य और स्थावर इत्यादि रूप से विभक्त भोक्तृवर्ग, तथा पृथिवी, अन्तरिक्ष, स्वर्ग, पाताल, अतल, वितल और सुतल इत्यादि भोगस्थान, भोग्य और भोगोपकरण इत्यादि रूप से विभक्त प्रकृति-पुरुषात्मक सम्पूर्ण जगत् को अर्जुन ने देखा"। तथा "सुदुर्दर्शम्" इस श्लोक की व्याख्या में यह कहा है कि "हमारे इस रूप को—जो सबका शासक, आश्रय एवं कारण है, जो आपने देखा है, वह दूसरे किसी के द्वारा देखने में शक्य नहीं है।" विष्णुपुराण के [11]अस्त्रभूषणाध्याय में

११. यहाँ श्रीविष्णुपुराण के अस्त्रभूषणाध्याय में स्थित—

चराचरमयो विष्णुर्बिभर्त्यखिलमीश्वरः ।
पुरुषाव्याकृतमयं भूषणास्त्रस्वरूपवत् ॥

इत्यादि वचन विवक्षित हैं ।

एषु सर्वेषु भगवतो विग्रहेषु सांसारिकफलप्रदान एव मात्रया तारतम्यम्, निःश्रेयसं तु व्यापकानुसन्धायिनां सर्वत्र हस्तापचेयम्। यच्च "विभवार्चनाद् व्यूहं प्राप्य" इत्यादि[१२], तद्व्यापकानुसन्धानविधुराधिकारिविशेषापेक्षयेति मन्तव्यमिति।

संविद्या निरवद्यनन्दथुमयी निष्कृष्टसत्त्वाकृतिः
स्वाच्छन्द्यात् कमलापतेर्भगवतो भोगाय लोकायते।

श्रीभगवान् का विग्रह किस प्रकार सबका आश्रय होता है"—यह अर्थ कहा गया है। यह अर्थ वहाँ से समझने योग्य है, तथा अनुसन्धान करने योग्य है। अन्यत्र भगवान् ,पराशर ने "समस्ताः शक्तयश्चैताः" इत्यादि श्लोकों से यह कहा है कि हे नृप! बद्ध जीव, मुक्त जीव और कर्मरूप अविद्या ये सभी शक्तियाँ श्रीभगवान् के जिस विग्रह में प्रतिष्ठित हैं, वह विग्रह स्वेतर सभी रूपों से अत्यन्त विलक्षण है, वह अप्राकृत होने से प्राकृत रूपों से भिन्न है, वह सामान्य से अत्यन्त बड़ा है, ऐसा श्रीहरि का एक दिव्य विग्रह है। हे जनेश्वर! श्रीभगवान् का वह विग्रह अपनी लीला से देव, तिर्यक् और मनुष्य ऐसे नाम वाले तथा विविध चेष्टा वाले सर्वशक्तिसम्पन्न अनेक अवताररूपों को उत्पन्न करता है। इत्यादि अर्थों का उन्होंने वर्णन किया है।

'एषु' इत्यादि। श्रीभगवान् के इन सभी विग्रहों में सांसारिक फल देने में थोड़ा थोड़ा तारतम्य रहता है, परन्तु उन विग्रहों में व्यापकत्व का अनुसन्धान करने वाले तथा व्यापक मन्त्रों का अनुसन्धान करने वाले लोगों को सब विग्रहों से मोक्ष अनायास प्राप्त हो सकता है। श्रीभाष्य में यह जो कहा गया है कि साधक विभव का अर्चन करके व्यूह को प्राप्त करता है और व्यूह का अर्चन करके परस्वरूप को प्राप्त होता है—इत्यादि[१२], वह व्यापकानुसन्धान न करने वाले अधिकारिविशेषों के विषय में कहा गया है। ऐसा मानना चाहिये।

'संविद्या' इत्यादि। जो नित्यविभूति ज्ञानस्वरूप है, निर्दोषानन्दमय है, रज और तम से अस्पृष्ट सत्त्वगुण वाली है, तथा लक्ष्मी के पति श्रीमन्नारायण भगवान् के भोग के लिये उनकी इच्छा के अनुसार वैकुण्ठ लोक इत्यादि बन जाती है, वह अचिन्त्य है,

---

१२. यहाँ आदिपद से अन्तर्यामिविग्रहमात्र की उपासना से मोक्षप्राप्ति को बतलाने वाले निम्नलिखित वचन भी विवक्षित हैं—
अर्चोपासनया क्षीणे कल्मषेऽधिकृतो भवेत्।
विभवोपासने पश्चाद् व्यूहोपास्तौ ततः परम्॥
सूक्ष्मे तदनु शक्तः स्यादन्तर्यामिणमीक्षितुम्॥ इत्यादि।

चिन्तादूरतरा चिरन्तनतमोनिःशेषमोक्षस्थली
चित्ते सन्निदधातु मे शुभतरस्वैरावतारात्मिका ॥

इति कवितार्किकसिंहस्य सर्वतन्त्रस्वतन्त्रस्य श्रीमद्वेङ्कटनाथस्य
वेदान्ताचार्यस्य कृतिषु न्यायसिद्धाञ्जने
नित्यविभूतिपरिच्छेदश्चतुर्थः
सम्पूर्णः ॥



अनादि सिद्ध अज्ञान के सम्पूर्ण नष्ट होने का वह स्थान है, वह श्रीभगवान् की इच्छा के अनुसार अत्यन्त शुभ अनेक अवतारों के रूप में प्रकट होने वाली है। एवंविध नित्य-विभूति सदा हमारे हृदय में सन्निहित रहे ॥

इस प्रकार कवितार्किकसिंह सर्वतन्त्रस्वतन्त्र श्रीमद्वेङ्कटनाथ
वेदान्ताचार्य की कृति न्यायसिद्धाञ्जन का
नित्यविभूतिपरिच्छेद सम्पूर्ण हुआ ॥



बुद्धिपरिच्छेदः

(बुद्धेर्लक्षणं स्वयंप्रकाशत्वं च)

अथ मतिर्निरूप्यते—सकर्मकावभासत्वं सकर्तृकावभासत्वमित्यादि तल्लक्षणम् । न्यायतत्त्वे तु प्रथमाधिकरणे लक्षणान्तराणि बहूनि दूषयित्वा—

अत्यन्तवेगिताऽत्यन्तसौक्ष्म्यं निर्भरता तथा ।
स्वसत्ताकालभाव्याप्तिर्ज्ञाने लक्ष्मचतुष्टयम् ॥

इति स्वोक्तलक्षणोपसंहारः कृतः । अत्र यावदपेक्षितं विशेषणमूह्यम् । सा च विषयप्रकाशवेलायां स्वाश्रयस्यैवात्मनः स्वयंप्रभा । अन्य-

(बुद्धि का लक्षण और स्वयंप्रकाशत्व)

'अथ' इत्यादि । अब बुद्धि का निरूपण किया जाता है—कर्मकारक को लेकर होने वाला जो प्रकाश है, वह बुद्धि है; कर्तृकारक को लेकर होने वाला जो प्रकाश है, वह बुद्धि है—इत्यादि बुद्धि का लक्षण है । 'घट को मैं जानता हूँ'—इत्यादि रूप से जो ज्ञान उत्पन्न होता है, वह ज्ञान प्रकाशरूप है । उसमें अहमर्थ कर्ता है, घटादिविषय कर्मकारक है । यह ज्ञानरूप प्रकाश कर्तृकारक एवं कर्मकारक को लेकर हुआ करता है । ज्ञान जब प्रकाशता है तब कर्ता और कर्म के साथ ही प्रकाशता है । इस प्रकार उपर्युक्त लक्षणों का बुद्धि में समन्वय हो जाता है । श्रीमन्नाथमुनि प्रणीत न्यायतत्त्व ग्रन्थ में बुद्धि के बहुत से इतर लक्षणों का खण्डन करके अन्त में "अत्यन्तवेगिता" इस श्लोक से अपने द्वारा प्रतिपादित लक्षणों का उपसंहार ग्रन्थकर्ता के द्वारा किया गया है । उस श्लोक का यह अर्थ है कि बुद्धि अत्यन्त वेग वाली है । अत्यन्त वेग बुद्धि का लक्षण है । इस वेग के कारण ही मुक्त पुरुष की बुद्धि उभयविभूतिस्थ सब पदार्थों से संयुक्त हो जाती है । अत्यन्त सूक्ष्मता बुद्धि का दूसरा लक्षण है । इस सूक्ष्मता के कारण ही वह बुद्धि—जो सबको व्याप्त करने की क्षमता रखती है—संसारदशा में मशक इत्यादि क्षुद्र जन्तुओं के शरीर में अनुप्रविष्ट होकर रहती है । वहाँ बुद्धि के अवयवों में परस्पर प्रतिघात न हो, इसी प्रकार बुद्धि अनुप्रवेश पाती है । यह अत्यन्त सूक्ष्मता का ही प्रभाव है । निर्भरता अर्थात् अत्यन्त लाघव बुद्धि का तीसरा लक्षण है । अत्यन्त हलका होने से बुद्धि उस प्रकार के वेग से सम्पन्न रहती है । अपने रहते समय प्रकाशमान होकर रहना बुद्धि का चतुर्थ लक्षण है । यही स्वयंप्रकाशत्व कहलाता है । इन लक्षणों में आने वाले अतिव्याप्ति दोष को दूर करने के लिये अपेक्षित विशेषणों का समावेश कर लेना चाहिये । चौथा लक्षण आत्मा में अतिव्याप्त है । अतः उसमें सकर्मकत्व विशेषण का निवेश करना चाहिये ।

'सा च' इत्यादि । वह बुद्धि विषयप्रकाशन के समय में अपने आश्रय आत्मा के लिये स्वयं प्रकाशती है । जो ज्ञान कालान्तर में अपने में हुए हों, तथा जो ज्ञान इतर

कालान्यपुरुषगता तु स्मृत्यनुमानादिविषयः संसारिणाम्, इतरेषां तु सर्वज्ञतया अन्यकालान्यपुरुषनिष्ठापि स्वकीयेन प्रत्यक्षेण विषयीक्रियते। तथा च भाष्यम्—"यत्त्वनुभूतेः स्वयंप्रकाशत्वमुक्तम्; तद्विषयप्रकाशनवेलायां ज्ञातुरात्मनस्तथैव, न तु सर्वेषां सर्वदा तथैवेति नियमोऽस्ति" इति।

धियः स्वयंप्रकाशत्वे वेद्मीत्याद्युपलम्भनम्।
मानसाध्यक्षभङ्गादिरपि मानमितीष्यताम्॥

किञ्च—

स्वधीविशेषं सर्वज्ञोऽप्यध्यक्षयति वा न वा।
आद्ये सिद्धा स्वतः [1]सिद्धिरन्यत्रासर्ववेदिता॥

पुरुषों में हो रहे हैं, वे सभी ज्ञान, स्मृति और अनुमान आदि के द्वारा मनुष्यादि से जाने जाते हैं। इतर मुक्त इत्यादि चेतन सर्वज्ञ होने से इतर काल एवं इतर पुरुषों में विद्यमान बुद्धि को अपने प्रत्यक्ष ज्ञान से सदा जानते रहते हैं। उनके प्रत्यक्ष ज्ञान से बुद्धि गृहीत होती है। यह अर्थ भाष्य में इस प्रकार वर्णित है कि अद्वैतियों द्वारा ज्ञान का जो स्वयंप्रकाशत्व कहा गया है, वह हमें इस रूप में मान्य है कि ज्ञान विषयों को प्रकाशित करते समय ज्ञाता आत्मा के प्रति स्वयं प्रकाशता है। सबका ज्ञान सबके प्रति सदा स्वयं प्रकाशता हो, ऐसा नियम नहीं है।

'धियः' इत्यादि। प्रत्येक मनुष्य किसी पदार्थ को जानते समय यह समझता है कि मैं इसे जानता हूँ। इस अनुभव से सिद्ध होता है कि ज्ञान स्वयंप्रकाश वस्तु है! प्रश्न—नैयायिकों का मत है कि ज्ञान होते समय स्वयं नहीं प्रकाशता है, किन्तु ज्ञान उत्पन्न होने के बाद उस ज्ञान के विषय में "मैं यह जानता हूँ" ऐसा मानस प्रत्यक्ष होता है, इस मानस प्रत्यक्ष से ही ज्ञान गृहीत होता है, वह स्वयंप्रकाश नहीं है। भाट्ट मीमांसकों का यह मत है कि ज्ञान स्वयं नहीं प्रकाशता है, किन्तु ज्ञान से विषय में प्राकट्य अर्थात् प्रकाशनामक धर्म उत्पन्न होता है। इस प्रकाशरूपी कार्य को देखकर कारणभूत ज्ञान का अनुमान किया जाता है, उस अनुमिति से ज्ञान गृहीत होता है। अतः ज्ञान प्राकट्य से अनुमेय है, स्वयंप्रकाश नहीं। ये मत क्यों न माने जायँ? उत्तर—आगे मानसप्रत्यक्षवाद और प्राकट्यानुमेयवाद का खण्डन किया जायगा। उन खण्डनों पर ध्यान देकर यही मानना होगा कि "मैं इसे जानता हूँ" इस अनुभव के अनुसार ज्ञान स्वयंप्रकाश सिद्ध होता है। यह अनुभव ही स्वयंप्रकाशत्व में प्रमाण है।

'किंच, स्वधीविशेषम्' इत्यादि। ईश्वर के विषय में ईश्वरवादी सभी यह मानते हैं कि ईश्वर सर्वज्ञ है। ईश्वर में एक नित्य ज्ञान है, उससे वह सबको प्रत्यक्षरूप में सदा

---

१. यहाँ पर यह शंका और समाधान अभिप्रेत है कि ईश्वर में दो ज्ञान हैं—एक ज्ञान से ईश्वर सबको जानते हैं, दूसरे ज्ञान से ईश्वर प्रथमज्ञान को जानते हैं। अतः ईश्वर सर्वज्ञ होते हैं। ज्ञान को स्वयंप्रकाश न मानकर ईश्वर में दो ज्ञानों

समझता रहता है। ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उठ सकता है कि वह ईश्वर अपने ज्ञान से अपने ज्ञान को प्रत्यक्ष रूप से समझता है या नहीं ? यदि समझता है तो ज्ञान का स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होगा, क्योंकि ईश्वर में एक ही ज्ञान है, दो चार नहीं। ईश्वर को उसी ज्ञान से उसी ज्ञान को समझना होगा। इससे यह फलित होता है कि वह ज्ञान ईश्वर के प्रति अपने को स्वयं प्रकाशित करता रहता है। यदि ईश्वर अपने ज्ञान को न समझता हो तो असर्वज्ञ हो जायेगा।

को मानकर ईश्वर में सर्वज्ञता का निर्वाह किया जा सकता है। ऐसा मानने में क्या आपत्ति है ? इसका समाधान यह है कि ईश्वर दो ज्ञान वाले हैं, इसमें कोई प्रमाण नहीं है। यदि कहो कि दो ज्ञान ईश्वर में न माने जाँय तो ईश्वर में सर्वज्ञता की उपपत्ति नहीं लगती है। अतः इस अन्यथा अनुपपत्ति के कारण ही ईश्वर में दो ज्ञानों को मानना होगा। यह कथन भी समीचीन नहीं है, क्योंकि ज्ञान को स्वयंप्रकाश मानने पर ईश्वर के सर्वज्ञता की उपपत्ति लग जाती है। अतः ज्ञान को स्वयंप्रकाश मानना ही उचित है। किञ्च, स्वपरनिर्वाह न्याय से भी ज्ञान का स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होता है। दूसरों का निर्वाह करने वाला पदार्थ अपना भी निर्वाह कर लेता है। दरिद्रों का निर्वाह करने वाला धनिक अपना भी निर्वाह कर लेता है। दूसरों को प्रकाशित करने वाला दीप स्वयंप्रकाशता है। द्रव्य इत्यादि को चाक्षुष अर्थात् चक्षुरिन्द्रिय-वेद्य बनाने वाला रूप स्वयं चाक्षुष बन जाता है। अपने संबन्ध से दूसरे पदार्थों को सत् बनाने वाली सत्ता स्वयं सत् बन जाती है। इन दृष्टान्तों के अनुसार दूसरे पदार्थों को प्रकाशित करने वाला ज्ञान अपने को स्वयं प्रकाशित करे—यही युक्त है। इस प्रकार ज्ञान का स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होता है।

यहाँ पर दूसरी शंका यह है कि ईश्वर को एकोनसर्वज्ञ अर्थात् ज्ञान को छोड़ कर और सब को जानने वाले मानने में क्या आपत्ति है ? ज्ञान स्वयंप्रकाश नहीं है, ईश्वर में दो ज्ञान नहीं हैं, एक ही ज्ञान है, वह स्वयं प्रकाशने वाला नहीं है, अतः ईश्वर अपने ज्ञान को नहीं जानते हैं, ज्ञान को छोड़कर और सबको जानते हैं। इस प्रकार ईश्वर को एक ज्ञान को छोड़कर और सब को जानने वाले मानने में क्या आपत्ति है ? इस शंका का समाधान यह है कि यदि ईश्वर अपने ज्ञान को छोड़कर और सबको समझते हैं, तो मानना पड़ेगा कि अनेक अर्थों को ईश्वर नहीं जानते हैं। अपने ज्ञान को न जानने वाले ईश्वर यह भी नहीं समझ सकेंगे कि मैं उस ज्ञान का आधार हूँ, दूसरे लोग उस ज्ञान के आधार नहीं हैं। ये पदार्थ उस ज्ञान के विषय हैं, ये पदार्थ उस ज्ञान से भिन्न हैं—इत्यादि। उस ज्ञान को लेकर जितने पदार्थ बनते हैं, उन सबको भी ईश्वर नहीं समझ सकेंगे। अतः ईश्वर में जिस प्रकार अनन्त पदार्थविषयक ज्ञान सिद्ध होते हैं, उसी प्रकार अनेक पदार्थविषयक अज्ञान भी सिद्ध होंगे, ईश्वर की सर्वज्ञता सिद्ध नहीं हो सकेगी। अतः ईश्वर के ज्ञान को स्वयंप्रकाश मानकर ईश्वर की सर्वज्ञता का उपपादन करना ही उचित है। इस प्रकार ज्ञान की स्वयंप्रकाशता सिद्ध होती है।

ज्ञानमस्तीति विज्ञानं स्वात्मानं साधयेन्न वा ।
पूर्वत्र स्वप्रकाशत्वं सर्वासिद्धिरतोऽन्यथा ॥

(बुद्धेः प्राकट्यानुमेयवादनिरासः)

प्राकट्यानुमेयत्ववादिनं प्रत्युच्यते—

कल्प्यैव धीश्चेत् कल्प्येत तत्सामग्र्येव लाघवात् ।
प्रत्यच्छायास्ततोऽन्यत्वक्लृप्तौ नैवं प्रसज्यते ॥

'ज्ञानमस्तीति' इत्यादि। 'ज्ञान है' यह ज्ञान जिस प्रकार अन्यान्य ज्ञानों को सिद्ध करता है, उसी प्रकार अपने को भी सिद्ध करता है या नहीं ? यदि सिद्ध करता है तो अपने से सिद्ध होने वाला अर्थात् स्वयं प्रकाशित होने वाला वह ज्ञान स्वयंप्रकाश सिद्ध होता है । यदि सिद्ध नहीं करता है तो साधक ज्ञान की सत्ता अनिश्चित होगी । तथा च यदि साधक ज्ञान असत् होगा तो उसके विषयभूत समस्त ज्ञानों का सद्भाव भी असत् होगा । सभी ज्ञानों के असत् होने पर विषयसाधक ज्ञानों के न होने से विषय भी असत् होंगे । इस प्रकार सब की असिद्धि में पर्यवसान होगा । अतः यह मानकर—कि 'ज्ञान है' यह ज्ञान अन्यान्य ज्ञानों के समान अपने को भी सिद्ध करता है—ज्ञान को स्वयंप्रकाश मानना ही उचित है ।

'प्राकट्य' इत्यादि। जो भाट्ट मीमांसक ज्ञान को प्राकट्य से अर्थात् विषयप्रकाश से अनुमेय मानते हैं, उनके मत का खण्डन किया जाता है ।

'कल्प्यैव' इत्यादि । प्राकट्यानुमेयवादियों के मत में ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं है, किन्तु अनुमानगम्य है। वे मानते हैं कि ज्ञान से विषय में प्राकट्य अर्थात् प्रकाशनामक धर्म उत्पन्न होता है। उस कार्य को देखकर कारणज्ञान का अनुमान होता है। "यह एक, यह एक" ऐसी बुद्धि अपेक्षाबुद्धि कहलाती है। इस अपेक्षाबुद्धि से उन पदार्थों में द्वित्व इत्यादि संख्या उत्पन्न होती है। वह संख्या अपेक्षाबुद्धिसंपन्न पुरुष को ही विदित होती है, दूसरे को नहीं; क्योंकि उसकी उत्पादक अपेक्षाबुद्धि उसी पुरुष में विद्यमान है, दूसरे में नहीं। उसी प्रकार देखने वाले पुरुष के प्रति ही विषय प्रकाशता है, दूसरों के प्रति नहीं। ऐसा क्यों होता है ? ऐसा इसलिये होता है कि विषयप्रकाश का उत्पादक कारण जिस पुरुष में रहता है, उस पुरुष के प्रति ही विषय प्रकाशता है। वह कारण ज्ञान ही है। इस प्रकार ज्ञान का अनुमान होता है। जिस प्रकार किसी पुरुष में विद्यमान अपेक्षाबुद्धि से उत्पन्न होने के कारण अद्वित्वादि संख्या का प्रकाश उसी पुरुष के प्रति होता है, उसी प्रकार किसी पुरुष में विद्यमान कारण द्वारा उत्पन्न होने के कारण ही विषयप्रकाश उसी पुरुष के प्रति हुआ करता है। वह कारण ज्ञान है। इस प्रकार प्रकाश से ज्ञान अनुमित होता है, ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं है। यह मीमांसकों का मत है, इसका खण्डन इस प्रकार है कि यदि ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं, किन्तु अनुमेय है, तो प्रकाशरूपी कार्य से उसी सामग्री का—जिसे मीमांसक ज्ञानोत्पादक मानते हैं—अनुमान क्यों न किया जाय। प्रकाश से ज्ञान का अनुमान करके ज्ञान से उस सामग्री का अनुमान करने

ज्ञानयोगः प्रकाशोऽत्र तदसिद्धौ न सिद्ध्यति।
कर्मकर्तृक्रियातन्त्रं ज्ञानं प्रत्ययभेदतः॥

की अपेक्षा प्रकाश से उस सामग्री का अनुमान करने में ही लाघव है। उस सामग्री से प्रकाश की उत्पत्ति मानकर प्रकाशरूपी कार्य से उस सामग्री का ही अनुमान करना चाहिये। भाव यह है कि प्राकट्यानुमेयवाद में ज्ञान की सिद्धि ही न हो सकेगी। जो वादी ज्ञान को प्रत्यक्ष मानता है, उसके मत में प्रकाश से सामग्री का अनुमान मानकर ज्ञान का अपलाप नहीं हो सकता; क्योंकि प्रत्यक्षसिद्ध पदार्थ का लाघवयुक्ति से अपलाप नहीं करना चाहिये। वैसा करने पर शून्यवाद उपस्थित होगा।

'ज्ञानयोगः' इत्यादि। किञ्च, प्रकाश कोई अतिरिक्त पदार्थ नहीं, किन्तु ज्ञान का विषय के साथ जो विषयिविषयभाव सम्बन्ध है, वही प्रकाश है। इससे अतिरिक्त प्रकाश पदार्थ को मानने पर गौरव दोष होगा। किञ्च, ज्ञान अपृथक्सिद्धिसम्बन्ध से आत्मा में एवं विषयतासम्बन्ध से विषय में रहता है। विषयतासम्बन्ध से विषय में रहने वाला ज्ञान ही प्रकाश कहलाता है। इससे अतिरिक्त प्रकाशपदार्थ मानने में गौरव दोष होगा। ज्ञान के प्रत्यक्ष न होने पर ज्ञानरूपी प्रकाश अथवा ज्ञानसम्बन्धरूपी प्रकाश भी प्रत्यक्ष नहीं होगा। ऐसी स्थिति में प्रकाश को देखकर ज्ञान का अनुमान करना असम्भव होगा। प्रश्न—यदि प्रकाश और ज्ञान एक ही पदार्थ हैं, तब जिस प्रकार यह कहा जाता है कि 'देवदत्त घट को जानता है', उसी प्रकार 'देवदत्त घट को प्रकाशता है' ऐसा भी कहना चाहिये। ऐसा क्यों नहीं कहा जाता? किञ्च, जिस प्रकार यह कहा जाता है कि 'देवदत्त से घट जाना जाता है', उसी प्रकार यह भी क्यों नहीं कहा जाता है कि 'देवदत्त से घट प्रकाशित होता है'? किञ्च, ज्ञा धातु सकर्मक है। प्रपूर्वक काश्‍ृ धातु अकर्मक है। इन धातुओं में यह अन्तर क्यों होता है? इससे तो यही फलित होता है कि ज्ञान और प्रकाश भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं। उत्तर—ज्ञान कर्ता में विद्यमान क्रिया के रूप में 'देवदत्त घट को जानता है' ऐसा कर्तरि प्रयोग में प्रतीत है। इस प्रयोग के अनुसार जो घट ज्ञान का कर्मकारक सिद्ध होता है, उस घट में विद्यमान क्रिया के रूप में 'घट प्रकाशता है' इत्यादि प्रयोगों में प्रकाश प्रतीत होता है। इससे साधारण रीति से ज्ञान और प्रकाश में भेद प्रतीत होता है, परन्तु सूक्ष्मरीति से विचार करने पर यह भेद खण्डित हो जाता है। वह विचार यह है कि ज्ञा धातु अपृथक्सिद्धिसम्बन्ध से किसी में अर्थात् ज्ञाता में विद्यमान ज्ञान का वाचक है। काश्‍ृ धातु विषयता सम्बन्ध से किसी में अर्थात् विषय में विद्यमान ज्ञान का वाचक है। ज्ञान और प्रकाश एक पदार्थ होने पर भी व्यापारतावच्छेदक सम्बन्ध भिन्न होने के कारण ही 'देवदत्त घट को जानता है, घट प्रकाशता है, देवदत्त से घट जाना जाता है और देवदत्त से घट प्रकाशित होता है' इत्यादि रूप से कर्तरि प्रत्यय और कर्मणि प्रत्यय को लेकर उपर्युक्त कर्तरि प्रयोग और कर्मणि प्रयोग हुआ करते हैं। भाव यह है कि अपृथक्सिद्धिसम्बन्ध से ज्ञाता में विद्यमान 'ज्ञान' ज्ञा धातु का अर्थ है। अत एव 'देवदत्त घट को जानता है' इस प्रकार कर्तरि प्रयोग

प्रकाशते ज्ञायत इत्येतद्धातुविभेदतः ।
भिनत्तिपातयत्यादौ यथा करणकर्मणोः ॥
व्यवहारार्थनियतिप्रकाश्यत्वानि बुद्धितः ।
स्वभावनियमो ह्येष प्राकट्येऽपि न लङ्घ्यते ॥

होता है । क्योंकि अपृथक्सिद्धिसम्बन्ध से देवदत्त में ज्ञान रहता है। अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध को लेकर ज्ञान को बताना ही ज्ञा धातु का स्वभाव है। इस स्वभाव के विपरीत यदि विषयतासम्बन्ध को लेकर ज्ञान को बताना ही अभिमत हो तो ज्ञा धातु के बाद कर्मणि प्रत्यय लगाकर 'देवदत्त से घट जाना जाता है' ऐसा प्रयोग करना चाहिये। प्रपूर्वक काश्ट धातु विषयतासम्बन्ध को लेकर ज्ञान का वाचक होता है। यह काश्ट धातु का स्वभाव है। अत एव 'घट प्रकाशता है' ऐसा घट को कर्तृकारक मानकर प्रयोग होता है; क्योंकि ज्ञान विषयतासम्बन्ध से घट में रहता है। विषयतासम्बन्ध से विषय में विद्यमान ज्ञान काश्ट धातु का अर्थ होने से काश्ट धातु अकर्मक माना जाता है । विषयतासम्बन्ध से विषय में विद्यमान प्रकाशरूपी ज्ञान का विषय कर्ता होने से देवदत्त ज्ञातृ-प्रयोजक कर्ता बनता है। अत एव काश्ट धातु से णिच् प्रत्यय करके कर्मणि प्रयोग 'देवदत्त से घट प्रकाशित किया जाता है', इस प्रकार हुआ करता है। सारांश यह है कि ज्ञान और प्रकाश एक ही पदार्थ हैं। धातु के भिन्न भिन्न होने से ही उस धातुस्वभाव के अनुसार कर्मणि तथा कर्तरि प्रत्ययों को लेकर विभिन्न प्रयोग होते हैं। इस विभिन्न प्रयोगों के आधार पर ज्ञान और प्रकाश को भिन्न मानना उचित नहीं।

'प्रकाशते' इत्यादि। 'घट प्रकाशता है, घट जाना जाता है', इस प्रकार विभिन्न रीति से जो प्रयोग होते हैं, उसका कारण धातुभेद है, अर्थभेद नहीं। उदाहरण—परशु से वृक्ष को काटता है, परशु को वृक्ष में गिराता है—ऐसा प्रयोग लोक में होता है। परशु को वृक्ष में गिराना तथा परशु से वृक्ष को काटना एक ही बात है। काटने की क्रिया में परशु करणकारक होता है, गिराने की क्रिया में परशु कर्मकारक होता है। इसका कारण धातुओं में भेद ही है, वाच्यार्थ भेद नहीं। एक ही क्रिया छिद् धातु से—जिसका काटना अर्थ है—क्रियाद्वैधीभावानुकूलव्यापार के रूप में अर्थात् दो टुकड़ा बनाना इस रूप में कही जाती है। 'पातयति' अर्थात् गिराता है इस धातु से क्रिया अधोदेश-संयोगानुकूलव्यापार के रूप में अर्थात् नीचे देश से संयोग कराने के रूप में कही जाती है। प्रथम अर्थ के अनुसार परशु करण तथा द्वितीयार्थ के अनुसार परशु कर्म बनता है, परन्तु वहाँ वास्तव में प्रतिपाद्य क्रिया एक ही व्यापार है, उसका दो प्रकार होने से दो प्रकार का प्रयोग होता है। यह उदाहरण यहाँ ध्यान देने योग्य है। इसी प्रकार प्रकृत में भी जानता है, प्रकाशता है, ऐसे विभिन्न व्यवहार धातुभेद के कारण सम्पन्न होते हैं। दोनों धातु से एक ही व्यापार कहा जाता है, उसमें सम्बन्ध भेद होने से उभयविध व्यवहार होता है।

'व्यवहार' इत्यादि। प्रश्न—घटज्ञान से घट में यदि प्राकट्य नामक धर्म उत्पन्न

तत्रैव तत्करणवत् तस्यैवास्तु प्रकाशकम् ।
प्राकट्यजन्म भूतैष्यदभावज्ञाततासु किम् ॥

आत्मसिद्धौ च प्रकाशपदार्थनिर्णयार्थे "कस्तर्हि प्रकाशते पदार्थः ? इति प्रश्ने "अनुभवादूरत्वं स्मृतिनिमित्तम्" इति न्यायतत्त्वग्रन्थस्मारणपूर्वकं

नहीं होता तो घटज्ञान घट के विषय में ही व्यवहार को क्यों उत्पन्न करता है। किञ्च, घटज्ञान का घट ही विषय होता है, इस प्रकार विषयनियम भी कैसे उपपन्न होगा ? यदि कहो कि जिस ज्ञान से जो प्रकाशित होता है, उस ज्ञान का वही विषय होता है, तो यहाँ भी प्रश्न उपस्थित होता है कि घटज्ञान से घट ही क्यों प्रकाशित होता है, पटादि क्यों नहीं प्रकाशित होते ? यदि घटज्ञान से घट में प्राकट्य उत्पन्न होता, तो यह व्यवस्था हो सकती है कि ज्ञान से जिस में प्राकट्य उत्पन्न होता उस अर्थ के विषय में ही व्यवहार होगा। वही अर्थ उस ज्ञान का विषय हो सकता है, तथा वही अर्थ उस ज्ञान से प्रकाश्य होगा। अतः ज्ञान से विषय में प्राकट्य की उत्पत्ति माननी चाहिये। उत्तर—बुद्धि से ही अर्थविशेष में व्यवहार और विषयनियम तथा अर्थविशेष का प्रकाश्यत्व ये तीनों सिद्ध हो जायेंगे, क्योंकि बुद्धि का यह स्वभाव है कि वह अर्थविशेष को ही प्रकाशित कर सकती है, अर्थविशेष को विषय बना सकती है, तथा अर्थविशेष में ही व्यवहार को उत्पन्न कर सकती है। अतः ये तीनों अर्थ बुद्धि-स्वभाव से उपपन्न हो जाते हैं। तदर्थ प्राकट्य को मानने की आवश्यकता नहीं। बुद्धि का यह स्वभाव नियमप्राकट्योत्पत्ति के विषय में प्राकट्यवादी को भी मानना पड़ता है, क्योंकि प्राकट्योत्पत्ति के विषय में भी यह प्रश्न उठता है कि घटज्ञान घट में ही क्यों प्राकट्य को उत्पन्न करता है, पट में क्यों नहीं उत्पन्न करता ?

'तत्रैव' इत्यादि। इस प्रश्न के उत्तर में प्राकट्यवादी को यही कहना होगा कि घट में प्राकट्य को उत्पन्न करना ही घटज्ञान का स्वभाव है, अतः घटज्ञान घट में ही प्राकट्य को उत्पन्न करता है। तब घटज्ञान से घट में प्राकट्योत्पत्ति को न मानकर यह भी कहा जा सकता है कि घट को ही प्रकाशित करना, घट को ही अपना विषय बनाना तथा घट में ही व्यवहार को उत्पन्न करना यह घटज्ञान का स्वभाव है, प्राकट्य मानने की आवश्यकता नहीं। किञ्च, भूत भविष्यत् पदार्थ अभाव और ज्ञातता अर्थात् प्राकट्य, ये सब भी ज्ञान के विषय होते हैं, ज्ञान से इनमें प्राकट्य कैसे उत्पन्न किया जा सकता है ? क्योंकि भूत पदार्थ और भविष्यत् पदार्थ ज्ञानकाल में नहीं है, उनमें ज्ञान प्राकट्य को कैसे उत्पन्न कर सकता है ? वैसे ही अभाव भावधर्म का आश्रय नहीं होता। अतः अभाव में प्राकट्यरूप भावधर्म ज्ञान से कैसे उत्पन्न किया जा सकता है। किञ्च, प्राकट्य में ज्ञान से प्राकट्य कैसे उत्पन्न किया जा सकता है ? इस विवेचन से सिद्ध होता है कि प्राकट्य अप्रामाणिक है, उससे ज्ञान का अनुमान नहीं हो सकता। ज्ञान स्वयंप्रकाश पदार्थ है।

'आत्मसिद्धौ' इत्यादि। आत्मसिद्धि ग्रन्थ में प्रकाश शब्द के अर्थ का निर्णय करने के लिये 'प्रकाशता है' इस शब्द का अर्थ क्या है ? इस प्रकार प्रश्न कर "अनुभवादूरत्वं स्मृतिनिमित्तम्" इस न्यायतत्त्वग्रन्थ का स्मरण दिलाकर आगे यह कहा

संविददूरत्वं प्रकाशः" इत्यभिधाय, अदूरविकल्पं प्रति चाभिहितम्—

भवत्वनुभवादूरं दूरादन्यद्विरोधि वा ।
तद्भावश्च प्रकाशत्वं किमत्र बहु जल्प्यते ।। इति ।

भाष्यं च—"प्रकाशश्च चिदचिदशेषपदार्थसाधारणं व्यवहारानुगुण्यम्" इति । तदेवं न बुद्धिः प्रकाशानुमेया, किन्तु स्वयंप्रकाशैव ।

(भट्टपराशरपादीयस्य संवित्स्वयंप्रकाशत्वसमर्थनस्य निरूपणम्)

प्रपञ्चितं चैतत् सर्वं तत्त्वरत्नाकरे भट्टपराशरपादैः । यथा—

गया है कि "संविददूरत्वं प्रकाशः", "अनुभवादूरत्वं स्मृतिनिमित्तम्"। इस न्यायतत्त्व ग्रन्थ का यह अर्थ है कि पदार्थ का अनुभव से दूर न होना, किन्तु अनुभव से ऐसा सन्निहित होना जिससे उत्तर काल में उस पदार्थ का स्मरण हो सके—यही पदार्थ का प्रकाश है। "संविददूरत्वं प्रकाशः" इस वाक्य का भी यही अर्थ है कि पदार्थ का अनुभव से दूर न होना ही पदार्थ का प्रकाश है। इस प्रकार, प्रकाश पदार्थ के स्वरूप को सिद्ध करने के बाद आत्मसिद्धि में अदूर शब्दार्थ के विषय में क्या अदूर शब्द का अर्थ दूर से भिन्न अथवा विरोधी है ? इस प्रकार विकल्प उपस्थित होने पर "भवत्वनुभवादूरम्" इस श्लोक से यह उत्तर दिया गया है कि "अनुभवादूरम्" शब्द का अर्थ चाहे अनुभव से दूर रहने वाले पदार्थ से भिन्न हो, चाहे अनुभव से दूर रहने वाले के विरोधी अर्थ में हो, दोनों ही बातें अनुभव से प्रकाशित होने वाले पदार्थ में संगत होती हैं। अनुभव से दूर न होना ही पदार्थ का प्रकाश है। यहाँ अधिक विवाद करने से कोई लाभ नहीं। श्रीभाष्य में यह कहा गया है कि चेतन और अचेतन सभी पदार्थ ज्ञान से प्रकाशित होते हैं। इन सब पदार्थों में विद्यमान प्रकाश क्या पदार्थ है ? ज्ञान होने पर पदार्थ व्यवहार के अनुगुण अर्थात् योग्य बनते हैं, पदार्थों में विद्यमान व्यवहारानुगुण्य ही प्रकाश है। ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न तीनों के सम्पन्न होने पर पदार्थव्यवहार का विषय बन जाता है। उन तीनों में ज्ञानमात्र हो तो पदार्थ व्यवहार का अनुगुण अर्थात् योग्य बन जाता है, यदि तीनों ही न हों तो पदार्थ व्यवहार का अयोग्य रहता है। पदार्थ में विद्यमान व्यवहारानुगुणत्व ही पदार्थ का प्रकाश है। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि ज्ञान प्रकाश से अनुमेय नहीं है, किन्तु स्वयं प्रकाश है।

(भट्टपराशरपादकृत स्वयंप्रकाशत्व के समर्थन का निरूपण)

'प्रपञ्चितम्' इत्यादि। भट्टपराशरपाद ने तत्त्वरत्नाकर ग्रन्थ में विस्तार से इन सब अर्थों का प्रतिपादन किया है। उसका भाव यह है कि ज्ञान प्राकट्य से अनुमेय नहीं हो सकता, क्योंकि प्राकट्यानुमेयवाद अनुपपन्न है, ज्ञान प्रत्यक्ष प्रतीत होने वाला पदार्थ है। मानसप्रत्यक्ष से ज्ञान सिद्ध हो यह पक्ष भी अनुपपन्न है, क्योंकि मानसप्रत्यक्ष से ज्ञानसिद्धि नहीं हो सकती। ज्ञानसाधक दूसरे प्रमाण के न होने से अगत्या यही

धियः प्रत्यक्षभानत्वात् परतस्तदसम्भवात् ।
पारिशेष्यात् स्वतो भानं प्रमाणाच्च ततस्ततः ॥
प्रतीतेर्व्याहरणतः सन्देहपरिवर्जनात् ।
सत्तायां सिद्धवत्काराद् ज्ञानं भातीति भावितम् ॥
परस्यादर्शनाद् व्याप्तादन्वयिव्यतिरेकितः ।
अर्थापत्तेश्च युक्तेश्च वचनाच्च स्वदृग्ज्ञातिः ॥ इति संग्रहः ।

मानना पड़ता है कि ज्ञान स्वयं प्रकाशने वाला पदार्थ है। किञ्च, ज्ञान के स्वयंप्रकाशत्व में यह अनुमान भी प्रमाण है कि ज्ञान स्वयं प्रकाशने वाला पदार्थ है, क्योंकि वह ज्ञान है। जिस प्रकार ईश्वर का ज्ञान ज्ञान होने से स्वयंप्रकाश है, क्योंकि ईश्वर में एक ही ज्ञान है, उससे ही उसका प्रकाश होता है, उसी प्रकार अस्मदादि का ज्ञान भी ज्ञान होने से स्वयंप्रकाश है। प्रतीति होने के अनन्तरक्षण में ही "मैं जानता हूँ" ऐसा व्यवहार होता है। प्रतीति और व्यवहार के मध्य में अनुमिति अथवा मानसप्रत्यक्ष की उत्पत्ति होने से व्यवहार में विलम्ब होता हो, ऐसा देखने में नहीं आता। प्रतीति होते ही अनन्तर क्षण में व्यवहार होता है। अतः मानना पड़ता है कि ज्ञान स्वयं प्रकाशता है। अत एव अनन्तर क्षण में व्यवहार को उत्पन्न करता है। किञ्च, ज्ञान उत्पन्न होने के बाद किसी को भी 'मैं जानता हूँ या नहीं' ऐसा संदेह नहीं होता। इससे सिद्ध होता है कि ज्ञान उत्पत्ति के समय में आत्मा के प्रति प्रकाशता है। इससे ज्ञान स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होता है। किंच, "यह स्तम्भ है" इस प्रकार जो ज्ञान बहुत समय तक धारारूप से होता रहता है, जिस ज्ञान के बीच में दूसरा कोई ज्ञान उत्पन्न नहीं होता, वह ज्ञान धारावाहिक ज्ञान कहलाता है। धारावाहिक ज्ञान के होने के बाद मनुष्य यह स्मरण करता है कि मैं इतने समय तक इसी स्तम्भ को देखता रहा। इस स्मरण से सिद्ध होता है कि धारावाहिक ज्ञान उत्पन्न होते समय निरन्तर आत्मा के लिये प्रकाशता रहा। वह प्रकाश दूसरे ज्ञान के द्वारा हो नहीं सकता, क्योंकि दूसरा ज्ञान होने पर धारा टूट जायगी। इससे सिद्ध होता है कि ज्ञान स्वयं प्रकाशता है। यदि धारावाहिक ज्ञान स्वयं न प्रकाशे, बिना प्रकाश के ही नष्ट हो जाय तो उत्तर काल में उसका स्मरण कैसे हो सकेगा? इससे मानना पड़ता है, कि धारावाहिक ज्ञान इत्यादि ज्ञान स्वयं प्रकाशते हैं। यदि कहो कि धारावाहिक ज्ञान में एक एक ज्ञान के बाद उसके ज्ञान के विषय में मानसप्रत्यक्ष होता है, उससे पूर्व पूर्व ज्ञान प्रकाशित होते हैं, तो यह कथन अनुपपन्न है, क्योंकि प्रत्येक ज्ञान के बाद मानस प्रत्यक्ष उत्पन्न होता है—ऐसा किसी का भी अनुभव नहीं है। यदि वैसा मानस प्रत्यक्ष उत्पन्न हो तो धारा अवश्य टूट जायगी। धारावाहिक ज्ञान के विषय में उत्तरकाल में होने वाला स्मरण तभी उत्पन्न होगा, जब कि धारावाहिक ज्ञान स्वयं प्रकाशित हो। इस प्रकार ज्ञान का स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होता है। किञ्च, अन्वयव्यतिरेकी अनुमान, अर्थापत्ति प्रमाण, युक्ति और वचन से भी ज्ञान स्वयं-

"व्याप्तादन्वयिव्यतिरेकितः" इत्यस्य विवरणदशायां चैवमुक्तम्–"विप्रतिपन्ना संवित् स्वगतव्यवहारं प्रति स्वाधीनकिञ्चित्कारे सजातीयसम्बन्धान-

प्रकाश सिद्ध होता है। इस प्रकार भट्टपराशरपाद ने स्वयंप्रकाशत्वसाधक हेतुओं का संग्रह किया है।

'व्याप्तादन्वयिव्यतिरेकितः' इत्यादि । अर्थ—अन्वयव्याप्ति एवं व्यतिरेकव्याप्ति रखने वाले हेतु से भी ज्ञान का स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होता है। इस अर्थ के विवरण में श्रीभट्टपराशरपाद ने यह कहा है कि जिस ज्ञान के विषय में यह संशय है कि वह स्वयंप्रकाश है या नहीं? उस ज्ञान को पक्ष बना कर यह अन्वयव्याप्ति वाला अनुमान कहा जा सकता है कि वह संदेहास्पद ज्ञान अपने द्वारा होने वाले व्यवहार के प्रति अपने द्वारा होने वाली सहायता में सजातीय के सम्बन्ध की अपेक्षा नहीं रखता, क्योंकि वह व्यवहार का हेतु है। जो जो पदार्थ व्यवहार के हेतु होते हैं, वे अपने द्वारा होने वाले व्यवहार के लिये जो सहायता करते हैं उस सहायता में सजातीय दूसरे किसी की अपेक्षा नहीं रखते । उदाहरण—विषय, इन्द्रिय और दीप इत्यादि घटज्ञान को उत्पन्न कराकर घट व्यवहार के हेतु बनते हैं। इनमें विषय घट के द्वारा उस व्यवहार को संपन्न होने में जो सहायता मिलती है, वह ज्ञान को उत्पन्न कर देना ही सहायता है, ज्ञान उत्पन्न होने पर व्यवहार होने लगता है, उस सहायता में घट भले ही विजातीय इन्द्रिय की अपेक्षा रखे, परन्तु सजातीय दूसरे घट की अपेक्षा नहीं रखता है, सजातीय दूसरा घट न होने पर भी घटज्ञान को उत्पन्न कराकर व्यवहार करा सकता है। इसी प्रकार चक्षुरिन्द्रिय अपने द्वारा होनेवाले घट व्यवहार के प्रति अपने द्वारा होने वाले विषयेन्द्रियसंयोगरूपी सहायता के विषय में सजातीय दूसरे किसी की अपेक्षा नहीं रखती, भले ही विजातीय दीप की अपेक्षा रखे। इसी प्रकार दीप भी अपने द्वारा होने वाले घट व्यवहार के लिये अपने द्वारा होने वाली सहायता में सजातीय दूसरे किसी दीप की अपेक्षा नहीं रखता है। विषय, इन्द्रिय और दीप आदि में व्यवहार हेतुत्वरूप हेतु है, तथा उपर्युक्त साध्य भी है। इस प्रकार इन दृष्टान्तों से व्याप्ति गृहीत होती है। इसी प्रकार ज्ञान भी व्यवहार का प्रधान हेतु माना जाता है। व्यवहार-सम्पन्न होने में ज्ञान के द्वारा विषयप्रकाशरूपी सहायता होती है। ज्ञान से विषय के प्रकाशित होने पर ही व्यवहार होता है। जब ज्ञान के द्वारा ज्ञान के विषय में व्यवहार होता है, वहाँ ज्ञान के द्वारा जो प्रकाशरूपी सहायता संपन्न होती है, उसमें ज्ञान सजातीय दूसरे ज्ञान की अपेक्षा न रखे, यही उचित है। ज्ञान में हेतु के होने से साध्य भी होना चाहिये। ज्ञान में साध्य होने पर यही फलित होगा कि ज्ञान के विषय में होने वाले व्यवहार के लिये ज्ञान के द्वारा जो प्रकाशरूपी सहायता पहुँचायी जाती है, उसमें ज्ञान यदि सजातीय दूसरे ज्ञान की अपेक्षा नहीं रखता, तो यही सिद्ध होता है कि ज्ञान स्वयं ही अपने को प्रकाशित कर अपने व्यवहार को संपन्न करता है। इससे ज्ञान का स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होता है। प्रश्न—दृष्टान्त रूप से वर्णित चक्षु के विषय में यह जो

पेक्षा व्यवहारहेतुत्वात्, अर्थेन्द्रियदीपादिवत्। न च चक्षुषः सजातीयतेजोऽपेक्षयाऽनैकान्त्यम्; तस्येन्द्रियत्वेनाहङ्कारिकत्वेन वाऽऽलोकाद्भिन्नजातीयत्वात्। अन्यच्च, ज्ञानसंस्कारः स्वैकार्थसमवायिज्ञानानुभवानपेक्षः, संस्कारत्वादन्य-

कहा गया है कि चक्षुरिन्द्रिय अपने द्वारा होने वाले व्यवहार के लिये अपने द्वारा मिलने वाली सहायता में सजातीय दूसरे किसी की अपेक्षा नहीं रखती। यह कथन अनुपपन्न है, क्योंकि चक्षुरिन्द्रिय से होने वाले व्यवहार में चक्षुरिन्द्रिय ज्ञानोत्पत्ति के द्वारा सहायता पहुँचाती है, उस सहायता में चक्षुरिन्द्रिय सजातीय दूसरे दीप इत्यादि की अपेक्षा रखती ही है, क्योंकि आलोक के न होने पर भी चक्षुरिन्द्रिय से ज्ञान उत्पन्न हो सकता है, पर इसका व्यवहार असम्भव है। तथा च यह भी मानना होगा कि चक्षुरिन्द्रिय में उपर्युक्त रीति से सजातीयापेक्षा होने के कारण उपर्युक्त साध्य नहीं है, व्यवहारहेतुत्वरूप हेतु विद्यमान है। अतः व्यभिचार अवश्य होगा। उसका परिहार कैसे हो? उत्तर—परिहार यह है कि चक्षुरिन्द्रिय और दीप इत्यादि आलोक सजातीय नहीं हैं। भले ही ये दोनों नैयायिकों के मतानुसार तेजोद्रव्य होने से सजातीय हों, परन्तु हमारे मत में सजातीय नहीं हैं, क्योंकि हमारे मत में चक्षुरिन्द्रिय इन्द्रिय होने के कारण तथा आहंकारिक अर्थात् अहंकारजन्य होने के कारण आलोक से विजातीय हैं। अतः व्यभिचार नहीं है। ज्ञान को स्वयंप्रकाश सिद्ध करने वाले दूसरे अनुमान भी विद्यमान हैं। वे ये हैं—(१) ज्ञान के विषय में स्मृति को उत्पन्न करने वाला जो ज्ञान के विषय में संस्कार होता है, उसके विषय में यह साध्य सिद्ध किया जाता है कि वह ज्ञान-संस्कार अपने आधार आत्मा में होने वाले ज्ञानविषयक अनुभव की अपेक्षा नहीं रखता है, क्योंकि वह संस्कार है। जो जो संस्कार, वे अपने आधार आत्मा में होने वाले ज्ञानविषयक अनुभव की अपेक्षा नहीं रखते हैं। उदाहरण—घटादि पदार्थों के विषय में अनुभव से जो संस्कार उत्पन्न होता है, जिससे उत्तर काल में घटादि के विषय में स्मृति होती है, वह विषय संस्कार कहलाता है, यह विषय संस्कार जिस आत्मा में होता है, भले ही वह उस आत्मा में होने वाले विषयानुभव की अपेक्षा रखे, क्योंकि विषयानुभव से ही विषय उत्पन्न होते हैं। परन्तु वह विषय संस्कार उस आत्मा में होने वाले ज्ञानविषयक अनुभव की अपेक्षा नहीं रखता है। उसी प्रकार उत्तर काल में ज्ञान के विषय में स्मृति को उत्पन्न करने वाला ज्ञानसंस्कार भी एक संस्कार ही है, उसमें भी यह साध्य होना चाहिये कि यह ज्ञानसंस्कार जिस आत्मा में उत्पन्न होता हो उस आत्मा में विद्यमान ज्ञानविषयक अनुभव की अपेक्षा नहीं रखता। ज्ञानविषयक अनुभव के न होने पर भी जो ज्ञानसंस्कार उत्पन्न होगा, उसका कारण ज्ञान ही होगा। इससे यह सिद्ध होता है कि ज्ञान अपने विषय में दूसरा अनुभव न होने पर भी स्वयं ही अपने विषय में संस्कार को उत्पन्न करता है। इससे यह फलित होता है कि ज्ञान स्वयंप्रकाश होने से स्वानुभवस्वरूप है। अत एव वह स्वविषयक दूसरे अनुभव की अपेक्षा न रखकर स्वयं ही अपने विषय में संस्कार को उत्पन्न करता है। इससे ज्ञान का स्वयंप्रकाशत्व

संस्कारवत् । विषयसंस्कारो ज्ञानसंस्कारेण सहोत्पद्यते, विषयसंस्कारत्वाद् इदमहं जानामीति ज्ञानप्रभवसंस्कारवत् । न चोभयविषयज्ञानपूर्वकत्वं प्रयोजकम् ; ज्ञानपूर्वकत्वेन व्याप्तिसिद्धेर्व्यर्थविशेषणत्वाद् इत्यस्यानन्तरं "पुनश्च" इत्युक्त्वा "संविदनन्याधीनस्वधर्मव्यवहारा" इत्यादिभाष्योपात्तमेवानुमानमुक्तम् । अत्र[२] प्रयोगनिष्कर्षः स्वयमेव भाव्यः ।

सिद्ध होता है । (२) ज्ञान के स्वयंप्रकाशत्व को सिद्ध करने वाला दूसरा अनुमान यह है कि विषयसंस्कार—जिससे विषय के विषय में उत्तर काल में स्मृति होती है—ज्ञानसंस्कार के—जिससे उत्तर काल में ज्ञान के विषय में स्मृति उत्पन्न होती है—साथ उत्पन्न होता है, अर्थात् विषयसंस्कार और ज्ञानसंस्कार दोनों साथ उत्पन्न होते हैं, क्योंकि वह विषयसंस्कार है । जो जो विषयसंस्कार हैं, वे ज्ञानसंस्कार से उत्पन्न होते हैं । उदाहरण—"मैं इस वस्तु को जानता हूँ" ऐसे ज्ञान से उत्पन्न होने वाला संस्कार यहाँ दृष्टान्त है । "मैं इस वस्तु को जानता हूँ" इस ज्ञान से वस्तु के विषय में होने वाला विषयसंस्कार तथा ज्ञा धात्वर्थ ज्ञान के विषय में होने वाला ज्ञानसंस्कार ये दोनों संस्कार साथ उत्पन्न होते हैं । इस प्रकार विषयसंस्कार होने के कारण अन्यान्य विषय संस्कारों को भी ज्ञानसंस्कार के साथ ही उत्पन्न होना चाहिये । यदि विषयसंस्कार और ज्ञानसंस्कार साथ उत्पन्न होते हैं, तो यह मानना पड़ेगा कि घटज्ञान इत्यादि सविषयक ज्ञान घटादि के विषय में तथा अपने विषय में साथ ही संस्कारों को उत्पन्न करता है । इससे यह फलित होता है कि जिस प्रकार ज्ञान विषय को प्रकाशित करते हुए विषय के विषय में संस्कार को उत्पन्न करते हैं, उसी प्रकार अपने को अर्थात् ज्ञानरूपी स्वस्वरूप को प्रकाशित करते हुए अपने विषय में ज्ञान संस्कार को भी उत्पन्न करते हैं । इससे ज्ञान में स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होता है । प्रश्न—ज्ञानसंस्कार और विषयसंस्कार एक साथ तभी उत्पन्न हो सकते हैं, यदि इनका कारण बनने वाला ज्ञान उभयविषयक हो । स्वयंप्रकाश ज्ञानवादि के मत में भी ज्ञान घटादि पदार्थ विषयक ही माना जाता है, वह ज्ञान विषयक नहीं माना जाता है । ऐसी स्थिति में घटादि ज्ञान उभयविषयक न होने से उससे उभयसंस्कार कैसे उत्पन्न हो सकते हैं ? उत्तर—ज्ञान से उभय संस्कार अर्थात् विषयसंस्कार और ज्ञान संस्कार उत्पन्न होते हैं, ज्ञान इन दोनों का उत्पादक है । ऐसा मानने में ही लाघव है; उभय विषयक ज्ञान से ये दोनों संस्कार उत्पन्न होते हैं । इस प्रकार मानने में गौरव है । अतः ज्ञान के प्रति उभयविषयकत्व विशेषण व्यर्थ होगा । सामान्य ज्ञान से दोनों संस्कारों की उत्पत्ति मानना उचित है । इस प्रकार प्रतिपादन करके भट्टपराशरपाद ने "पुनश्च" ऐसा प्रारम्भ करके "संविदनन्याधीनस्वधर्मव्यवहारा" इत्यादि श्रीभाष्य में वर्णित स्वयंप्रकाशत्व के साधक अनुमान का प्रतिपादन किया है । भाष्यवर्णित उपर्युक्त [२]अनुमान के प्रयोग के निष्कर्ष को श्रुतप्रकाशिका इत्यादि व्याख्याओं के अनुसार समझ लेना चाहिये ।

---

२. "संविदनन्याधीनस्वधर्मव्यवहारा" इस भाष्यवर्णित अनुमान प्रयोग का निष्कर्ष

"व्यतिरेकि चास्ति लिङ्गम्" इत्यभिधायाजडत्वज्ञानत्वादीनि प्रयुज्य समर्थितानि । प्रत्यक्षत्वानुपपत्तिर्व्यवहारविशेषकरत्वानुपपत्तिश्चार्थापत्ती समर्थिते । ज्ञानं न परप्रकाश्यम्; घटादिवदर्थाप्रकाशकत्वप्रसङ्गात्—इत्यादितर्काश्च प्रतिपादिताः ।

'व्यतिरेकि' इत्यादि । आगे भट्टपराशरपाद ने यह कह कर कि ज्ञान के स्वयं प्रकाशत्व को सिद्ध करने वाले केवल व्यतिरेकव्याप्तिसंपन्न हेतु भी विद्यमान हैं—अजडत्व और ज्ञानत्व इत्यादि हेतुओं से ज्ञान स्वयंप्रकाशत्व को सिद्ध करता है। ज्ञान स्वयंप्रकाश है, क्योंकि वह अजड है, तथा ज्ञान है । जो पदार्थ स्वयंप्रकाश नहीं, वे अजड नहीं, तथा ज्ञान नहीं । उदाहरण—घटादि पदार्थ स्वयंप्रकाश नहीं है, तथा वे अजड एवं ज्ञान भी नहीं हैं । इस प्रकार व्यतिरेकव्याप्ति है। ज्ञान अजड एवं ज्ञानस्वरूप है, अत एव ज्ञान स्वयंप्रकाश है। इस प्रकार कहकर उन्होंने इन हेतुओं का समर्थन किया है। इन दोनों अर्थापत्तिप्रमाणों का भी उन्होंने समर्थन किया है। (१) यदि ज्ञान स्वयंप्रकाश न हो तो वह प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा, क्योंकि यह सिद्ध किया गया है कि ज्ञान मानसप्रत्यक्ष से सिद्ध नहीं हो सकता। मानसप्रत्यक्ष से सिद्ध नहीं होता हुआ ज्ञान जब प्रत्यक्ष अनुभूत होता है, अतः उसे स्वयंप्रकाश मानना चाहिये। (२) यदि ज्ञान स्वयंप्रकाश नहीं होता तो अपने सम्बन्ध से घटादि में "यह प्रकाशता है" इस प्रकार के व्यवहारविशेष का कारण नहीं बन सकता। ज्ञान अपने सम्बन्ध से घटादि में प्रकाशव्यवहार का कारण होता है। अतः ज्ञान को स्वयंप्रकाश मानना चाहिये। आगे इन तर्कों का भी उन्होंने प्रतिपादन किया है कि ज्ञान दूसरे से प्रकाश्य होने वाला नहीं है, यदि वह घटादि की तरह दूसरे से प्रकाश्य होता तो जिस प्रकार दूसरे से प्रकाशित होने वाले घटादि पदार्थ दूसरे किसी अर्थ का प्रकाशक नहीं होते, उसी प्रकार परप्रकाश्य होने पर ज्ञान भी दूसरों का अप्रकाशक हो जायगा। परन्तु ज्ञान दूसरों का अप्रकाशक नहीं, किन्तु प्रकाशक है। अतः ज्ञान को परप्रकाश्य न मानकर स्वयंप्रकाश ही मानना चाहिये।

श्रुतप्रकाशिका में इस प्रकार किया गया है कि "अनुभूतिः स्वजन्यपरगतधर्मात्यन्तसजातीयधर्मभाक्त्वे,स्वात्यन्तसजातीयापेक्षा नियमरहिता विजातीये स्वावश्यंभाविधर्मात्यन्तसजातीयस्वसम्बन्धतुल्यकालधर्महेतुत्वात्"। इसका भाव यह है कि ज्ञान विजातीय घट इत्यादि में उस प्रकाशरूपी धर्म को उत्पन्न करता है। वह तब तक ही बना रहता है, जब तक विषय के साथ ज्ञान का सम्बन्ध हो। उसी प्रकार का प्रकाशरूपी धर्म ज्ञान में भी अवश्य हुआ करता है। ज्ञान में होने वाले उस अवश्यंभावी प्रकाशरूपी धर्म का अत्यन्त सजातीय है, विषय में उत्पन्न होने वाला प्रकाशरूपी धर्म उस धर्म को ज्ञान उत्पन्न करता है। यह अर्थ हेतु है। इस अर्थ से अनुभूति में अर्थात् ज्ञान में जिस साध्य की सिद्धि की जाती है, वह यह है कि अनुभूति दूसरी वस्तुओं में जिस प्रकाशरूपी धर्म को उत्पन्न करती है, उसके अत्यन्त सजातीय प्रकाशरूपी धर्म को स्वयं भी प्राप्त करती है। वैसे धर्म को प्राप्त करने में अर्थात्

संस्कारवत्। विषयसंस्कारो ज्ञानसंस्कारेण सहोत्पद्यते, विषयसंस्कारत्वाद् इदमहं जानामीति ज्ञानप्रभवसंस्कारवत् । न चोभयविषयज्ञानपूर्वकत्वं प्रयोजकम् ; ज्ञानपूर्वकत्वेन व्याप्तिसिद्धेर्व्यर्थविशेषणत्वाद् इत्यस्यानन्तरं "पुनश्च" इत्युक्त्वा "संविदनन्याधीनस्वधर्मव्यवहारा" इत्यादिभाष्योपात्तमेवानुमानमुक्तम् । अत्र[२] प्रयोगनिष्कर्षः स्वयमेव भाव्यः ।

सिद्ध होता है। (२) ज्ञान के स्वयंप्रकाशत्व को सिद्ध करने वाला दूसरा अनुमान यह है कि विषयसंस्कार—जिससे विषय के विषय में उत्तर काल में स्मृति होती है—ज्ञानसंस्कार के—जिससे उत्तर काल में ज्ञान के विषय में स्मृति उत्पन्न होती है—साथ उत्पन्न होता है, अर्थात् विषयसंस्कार और ज्ञानसंस्कार दोनों साथ उत्पन्न होते हैं, क्योंकि वह विषयसंस्कार है। जो जो विषयसंस्कार हैं, वे ज्ञानसंस्कार से उत्पन्न होते हैं। उदाहरण—"मैं इस वस्तु को जानता हूँ" ऐसे ज्ञान से उत्पन्न होने वाला संस्कार यहाँ दृष्टान्त है। "मैं इस वस्तु को जानता हूँ" इस ज्ञान से वस्तु के विषय में होने वाला विषयसंस्कार तथा ज्ञा धात्वर्थ ज्ञान के विषय में होने वाला ज्ञानसंस्कार ये दोनों संस्कार साथ उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार विषयसंस्कार होने के कारण अन्यान्य विषय संस्कारों को भी ज्ञानसंस्कार के साथ ही उत्पन्न होना चाहिये। यदि विषयसंस्कार और ज्ञानसंस्कार साथ उत्पन्न होते हैं, तो यह मानना पड़ेगा कि घटज्ञान इत्यादि सविषयक ज्ञान घटादि के विषय में तथा अपने विषय में साथ ही संस्कारों को उत्पन्न करता है। इससे यह फलित होता है कि जिस प्रकार ज्ञान विषय को प्रकाशित करते हुए विषय के विषय में संस्कार को उत्पन्न करते हैं, उसी प्रकार अपने को अर्थात् ज्ञानरूपी स्वस्वरूप को प्रकाशित करते हुए अपने विषय में ज्ञान संस्कार को भी उत्पन्न करते हैं। इससे ज्ञान में स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होता है। प्रश्न—ज्ञानसंस्कार और विषयसंस्कार एक साथ तभी उत्पन्न हो सकते हैं, यदि इनका कारण बनने वाला ज्ञान उभयविषयक हो। स्वयंप्रकाश ज्ञानवादि के मत में भी ज्ञान घटादि पदार्थ विषयक ही माना जाता है, वह ज्ञान विषयक नहीं माना जाता है। ऐसी स्थिति में घटादि ज्ञान उभयविषयक न होने से उससे उभयसंस्कार कैसे उत्पन्न हो सकते हैं? उत्तर—ज्ञान से उभय संस्कार अर्थात् विषयसंस्कार और ज्ञान संस्कार उत्पन्न होते हैं, ज्ञान इन दोनों का उत्पादक है। ऐसा मानने में ही लाघव है; उभय विषयक ज्ञान से ये दोनों संस्कार उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार मानने में गौरव है। अतः ज्ञान के प्रति उभयविषयकत्व विशेषण व्यर्थ होगा। सामान्य ज्ञान से दोनों संस्कारों की उत्पत्ति मानना उचित है। इस प्रकार प्रतिपादन करके भट्टपराशरपाद ने "पुनश्च" ऐसा प्रारम्भ करके "संविदनन्याधीनस्वधर्मव्यवहारा" इत्यादि श्रीभाष्य में वर्णित स्वयं-प्रकाशत्व के साधक अनुमान का प्रतिपादन किया है। भाष्यवर्णित उपर्युक्त [२]अनुमान के प्रयोग के निष्कर्ष को श्रुतप्रकाशिका इत्यादि व्याख्याओं के अनुसार समझ लेना चाहिये।

---

२. "संविदनन्याधीनस्वधर्मव्यवहारा" इस भाष्यवर्णित अनुमान प्रयोग का निष्कर्ष

"व्यतिरेकि चास्ति लिङ्गम्" इत्यभिधायाजडत्वज्ञानत्वादीनि प्रयुज्य समर्थितानि । प्रत्यक्षत्वानुपपत्तिर्व्यवहारविशेषकरत्वानुपपत्तिश्चार्थापत्ती समर्थिते । ज्ञानं न परप्रकाश्यम्; घटादिवदर्थाप्रकाशकत्वप्रसङ्गात्— इत्यादितर्काश्च प्रतिपादिताः ।

'व्यतिरेकि' इत्यादि । आगे भट्टपराशरपाद ने यह कह कर कि ज्ञान के स्वयं प्रकाशत्व को सिद्ध करने वाले केवल व्यतिरेकव्याप्तिसंपन्न हेतु भी विद्यमान हैं— अजडत्व और ज्ञानत्व इत्यादि हेतुओं से ज्ञान स्वयंप्रकाशत्व को सिद्ध करता है । ज्ञान स्वयंप्रकाश है, क्योंकि वह अजड है, तथा ज्ञान है । जो पदार्थ स्वयंप्रकाश नहीं, वे अजड नहीं, तथा ज्ञान नहीं । उदाहरण—घटादि पदार्थ स्वयंप्रकाश नहीं है, तथा वे अजड एवं ज्ञान भी नहीं हैं । इस प्रकार व्यतिरेकव्याप्ति है । ज्ञान अजड एवं ज्ञानस्वरूप है, अत एव ज्ञान स्वयंप्रकाश है । इस प्रकार कहकर उन्होंने इन हेतुओं का समर्थन किया है । इन दोनों अर्थापत्तिप्रमाणों का भी उन्होंने समर्थन किया है । (१) यदि ज्ञान स्वयंप्रकाश न हो तो वह प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा, क्योंकि यह सिद्ध किया गया है कि ज्ञान मानसप्रत्यक्ष से सिद्ध नहीं हो सकता । मानसप्रत्यक्ष से सिद्ध नहीं होता हुआ ज्ञान जब प्रत्यक्ष अनुभूत होता है, अतः उसे स्वयंप्रकाश मानना चाहिये । (२) यदि ज्ञान स्वयंप्रकाश नहीं होता तो अपने सम्बन्ध से घटादि में "यह प्रकाशता है" इस प्रकार के व्यवहारविशेष का कारण नहीं बन सकता । ज्ञान अपने सम्बन्ध से घटादि में प्रकाशव्यवहार का कारण होता है । अतः ज्ञान को स्वयंप्रकाश मानना चाहिये । आगे इन तर्कों का भी उन्होंने प्रतिपादन किया है कि ज्ञान दूसरे से प्रकाश्य होने वाला नहीं है, यदि वह घटादि की तरह दूसरे से प्रकाश्य होता तो जिस प्रकार दूसरे से प्रकाशित होने वाले घटादि पदार्थ दूसरे किसी अर्थ का प्रकाशक नहीं होते, उसी प्रकार परप्रकाश्य होने पर ज्ञान भी दूसरों का अप्रकाशक हो जायगा । परन्तु ज्ञान दूसरों का अप्रकाशक नहीं, किन्तु प्रकाशक है । अतः ज्ञान को परप्रकाश्य न मानकर स्वयंप्रकाश ही मानना चाहिये ।

श्रुतप्रकाशिका में इस प्रकार किया गया है कि "अनुभूतिः स्वजन्यपरगतधर्मात्यन्तसजातीयधर्मभाक्त्वे, स्वात्यन्तसजातीयापेक्षा नियमरहिता विजातीये स्वावश्यंभाविधर्मात्यन्तसजातीयस्वसम्बन्धतुल्यकालधर्महेतुत्वात्" । इसका भाव यह है कि ज्ञान विजातीय घट इत्यादि में उस प्रकाशरूपी धर्म को उत्पन्न करता है । वह तब तक ही बना रहता है, जब तक विषय के साथ ज्ञान का सम्बन्ध हो । उसी प्रकार का प्रकाशरूपी धर्म ज्ञान में भी अवश्य हुआ करता है । ज्ञान में होने वाले उस अवश्यंभावी प्रकाशरूपी धर्म का अत्यन्त सजातीय है, विषय में उत्पन्न होने वाला प्रकाशरूपी धर्म उस धर्म को ज्ञान उत्पन्न करता है । यह अर्थ हेतु है । इस अर्थ से अनुभूति में अर्थात् ज्ञान में जिस साध्य की सिद्धि की जाती है, वह यह है कि अनुभूति दूसरी वस्तुओं में जिस प्रकाशरूपी धर्म को उत्पन्न करती है, उसके अत्यन्त सजातीय प्रकाशरूपी धर्म को स्वयं भी प्राप्त करती है । वैसे धर्म को प्राप्त करने में अर्थात्

"वचनानि च" इत्युक्त्वा "अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिर्भवति, आत्मैवास्य ज्योतिः, स्वेन ज्योतिषाऽऽस्ते, आत्मसंवेद्यं तज्ज्ञानं ब्रह्मसंज्ञितम्" इत्यादीनि ज्ञानपदवाच्य जीवस्य स्वयंज्योतिष्ट्वपराणि ज्ञानपदा-

'वचनानि च' इत्यादि। आगे उन्होंने यह कह कर कि ज्ञान के स्वयंप्रकाशत्व में ये वचन भी प्रमाण हैं—इन वचनों का उद्धरण दिया है कि "अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिर्भवति", "आत्मैवास्य ज्योतिः", "स्वेन ज्योतिषा आस्ते", "आत्मसंवेद्यं तज्ज्ञानं ब्रह्मसम्मितम्"—इत्यादि। अर्थ—यहाँ पर यह पुरुष स्वयं चमकने वाला होता है, आत्मा का आत्मा ही प्रकाशक है, आत्मा अपने प्रकाश के साथ रहता है। अपने द्वारा प्रकाशित होने वाला ज्ञान ब्रह्मशब्द बोध्य है; यद्यपि ये प्रमाण ज्ञान शब्द-वाच्य जीव को स्वयंप्रकाश सिद्ध करते हैं, तथापि धर्मभूतज्ञान भी ज्ञान होने से इन वचनों के अनुसार स्वयंप्रकाश सिद्ध हो सकता है। स्वयंप्रकाश न होने पर ज्ञानविषयक व्यवहार को सम्पन्न करने के लिये ज्ञानविषयक ज्ञानान्तर की कल्पना करनी होगी। उसमें गौरव है। उसकी अपेक्षा ज्ञान को स्वयंप्रकाश मानने में लाघव है। अतः सम्भव और

प्रकाशवान् बनने में स्वयं को अत्यन्त सजातीय दूसरे की अपेक्षा नियम से रखती हो, ऐसी बात नहीं है। अनुभूति प्रकाशरूपी धर्म को प्राप्त करने में अपने अत्यन्त सजातीय ज्ञानान्तर की अपेक्षा नियम से जो नहीं रखती है, यही अनुभूति का स्वयंप्रकाशत्व है, क्योंकि अनुभूति नियम से दूसरे ज्ञान की अपेक्षा रखे बिना ही स्वयं प्रकाशधर्म को प्राप्त कर लेती है। इसमें दृष्टान्त है रूप इत्यादि। रूप रूपवान् दूसरे वस्तु में चाक्षुषत्व अर्थात् चक्षुरिन्द्रियवेद्यत्व को उत्पन्न करता है। स्पर्श स्पर्शवान् दूसरे पदार्थों में स्पर्शत्व अर्थात् त्वगिन्द्रियवेद्यत्व को उत्पन्न करता है। ये धर्म जब तक विषय में इन्द्रियसम्बन्ध बना रहता है, तभी तक विषयों में रहते हैं, तथा ऐसे धर्म रूप और स्पर्श में भी अवश्य हुआ करते हैं, क्योंकि रूपवान् द्रव्य जब चक्षुरिन्द्रिय से गृहीत होता है, तब रूप भी अवश्य चक्षुरिन्द्रिय से गृहीत होता है, तथा स्पर्श भी अवश्य त्वगिन्द्रिय से गृहीत होता है। अत एव विषयों में होने वाले चाक्षुषत्व और स्पर्शत्व ऐसे धर्म, रूप और स्पर्श में होने वाले चाक्षुषत्व और स्पर्शत्व धर्म अत्यन्त सजातीय हैं। विषयों में होने वाले इन धर्मों के कारण हैं रूप और स्पर्श। इस प्रकार हेतु, रूप और स्पर्श में रहता है, तथा साध्यभूत उनमें इस प्रकार रहता है कि रूप और स्पर्श अपने द्वारा विषयों में उत्पन्न होने वाले चाक्षुषत्व और स्पर्शत्व धर्म के सजातीय चाक्षुषत्व और स्पर्शत्व धर्म को प्राप्त करने में अपने अत्यन्त सजातीय दूसरे रूप और दूसरे स्पर्श की अपेक्षा कभी नहीं रखते हैं। अत एव रूप स्वयं चाक्षुष तथा स्पर्श स्वयं स्पर्शन अर्थात् त्वगिन्द्रियवेद्य बन जाता है। वहाँ दूसरे रूप और स्पर्श की अपेक्षा नहीं रहती। इस अनुमान में विशेषण पदों का प्रयोजन श्रुतप्रकाशिका में विस्तार से वर्णित है। विशेष जिज्ञासुओं को वहीं देखना चाहिये।

भिधेयायां संविद्यपि सम्भवलाघवाभ्यां स्वप्रकाशत्वं सम्भावयन्तीति, मणितरणिदीपतत्प्रभासाधर्म्येण जीवतज्ज्ञानसमर्थनानि च—

यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः।
क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत ॥

इत्येवंविधानि ज्ञानात्मनोः स्वयंप्रभावत्वेन सजातीयत्वं ज्ञापयन्ति, न च किञ्चिदनिष्टमापद्यत इत्युक्तम्। वेद्यत्वादिसाधकानि व्यवहार्यत्व-वस्तुत्वप्रमेयत्वक्रियात्वाद्यनुमानानि योग्यानुपलम्भसिद्धसाधनासिद्ध्यादिभि-

लाघव के अनुसार इन वचनों से यह सम्भावना होती है कि ज्ञान स्वयंप्रकाश बन सकता है। किञ्च, कई वचन इस अर्थ का समर्थन करते हैं कि जीवात्मा रत्न सूर्य और दीप के समान है, जीवात्मा का धर्मभूतज्ञान रत्न इत्यादि की प्रभा के समान है। उनमें यह "यथा प्रकाशयत्येकः" इत्यादि गीतावचन एक है। अर्थ—जिस प्रकार एक सूर्य इस सम्पूर्ण लोक को प्रभा के द्वारा प्रकाशित करता है, उसी प्रकार हे भारत! जीवात्मा सम्पूर्ण शरीर को ज्ञानप्रभा के द्वारा प्रकाशित करता है। इस दृष्टान्त से यह स्पष्ट होता है कि जिस प्रकार सूर्य और उसकी प्रभा स्वयं प्रकाशने वाला पदार्थ है, उसी प्रकार आत्मा और उसका धर्मभूतज्ञान स्वयं प्रकाशने वाला पदार्थ है। इस प्रकार ज्ञान और आत्मा को स्वयंप्रकाश मानने में कोई अनिष्ट नहीं है। आगे उन्होंने उन अनुमानों पर दोष दिया है, जो ज्ञान को ज्ञानविषय सिद्ध करने के लिये कहे गये हैं। वे अनुमान ये हैं कि ज्ञान ज्ञान से प्रकाशित होने वाला पदार्थ है, क्योंकि वह व्यवहार्य होता है, वस्तु है, प्रमेय है, तथा क्रिया है; जो जो पदार्थ व्यवहार्य, वस्तु, प्रमेय एवं क्रिया हैं, वे सब ज्ञानान्तर के विषय हैं। उदाहरण—घटादि पदार्थ व्यवहार्य वस्तु एवं प्रमेय है, तथा गमनादि व्यवहार्य वस्तु प्रमेय एवं क्रिया है, ये सब ज्ञान के विषय हैं। ज्ञान भी व्यवहार्य वस्तु प्रमेय एवं क्रियारूप है, अतः वह भी ज्ञान का विषय है। इन अनुमानों से ज्ञान को ज्ञानविषय सिद्ध किया जाता है। इन अनुमानों में निम्नलिखित दोष हैं—यहाँ पर यह विकल्प उठता है कि क्या इन अनुमानों से ज्ञान में ज्ञानान्तर विषय सिद्ध किया जाता है? अथवा सामान्यरूप से ज्ञानविषयत्व सिद्ध किया जाता है? दोनों ही पक्षों में दोष है। प्रथम पक्ष में योग्यानुपलम्भ दोष है। सभी ज्ञान ज्ञानान्तर का विषय होकर प्रतीत होते हों, ऐसा अनुभव नहीं होता है। द्वितीय पक्ष में सिद्धसाधन दोष है, क्योंकि हम यह मानते ही हैं कि ज्ञान स्वयंप्रकाश होने से स्वस्वरूप से स्वयं विदित होता है। किञ्च, क्रियात्वरूप हेतु ज्ञान में असिद्ध है, क्योंकि ज्ञान आत्मा का गुण है, वह परि-स्पन्दात्मक क्रिया नहीं है। इस प्रकार उन अनुमानों में दोष दिया गया है। यहाँ पर यह शङ्का होती है कि उन्हीं पदार्थों की ही सिद्धि होती है, जो ज्ञान के विषय होते हैं। स्वयं-प्रकाशत्व पक्ष के अनुसार ज्ञान ज्ञान का विषय नहीं होता। ऐसी स्थिति में ज्ञान की सिद्धि कैसे मानी जा सकती है। इस शंका का परिहार इस प्रकार है कि घटादि पदार्थ कभी कभी ज्ञान के विषय नहीं होते हैं, उस समय घटादि की सिद्धि मानी जाती है।

दूषितानि । अधीकर्मणः सिद्धिरप्यज्ञातघटादिसद्भाववत्, कदाचिद्धीकर्मत्वस्य ज्ञानेऽपि विद्यमानत्वात्, अङ्गुल्यग्रचोद्यस्य कर्मत्वाद्यनभ्युपगमेन परिहृतत्वाच्च समर्थिता । स्वयंप्रकाशत्वे सहोपलम्भनियमादभेदभयमपि विरुद्धप्रत्यक्षाव-रुद्धसाध्यत्वविरुद्धत्वाप्रयोजकत्वप्रभृतिभिरनुमानदूषणान्निःशेषितम् ।

उसी प्रकार ज्ञान का विषय होने पर भी ज्ञान की सिद्धि मानी जा सकती है। प्रश्न—घटादि कभी कभी ज्ञान का विषय न होने पर भी किसी किसी समय वे ज्ञान के विषय होते ही हैं, अतः उनकी सिद्धि मानी जा सकती है। परन्तु ज्ञान कभी ज्ञान का विषय नहीं होता, ज्ञान की सिद्धि कैसे हो सकती है; उत्तर—सिद्धान्त में यह माना जाता है कि ज्ञान भी समयविशेष में ज्ञानान्तर का विषय होता है। अतीत ज्ञान स्मरण का विषय होता है, भविष्यत् ज्ञान अनुमिति का विषय होता है, तथा एक पुरुष का ज्ञान दूसरे पुरुष के ज्ञान का विषय होता है। इस प्रकार ज्ञान में ज्ञानान्तरविषयत्व भी सिद्धान्त में माना जाता है। विषय को प्रकाशित करते समय ही ज्ञान को आत्मा के प्रति स्वयंप्रकाश माना जाता है। अत. कालविशेष में ज्ञान में ज्ञानविषयत्व मान्य होने से ज्ञान की सिद्धि में कोई बाधा नहीं। प्रश्न—जिस प्रकार उसी अंगुलि का अग्र भाग उसी अग्र भाग का स्पर्श करे, यह अर्थ असम्भव है, उसी प्रकार उसी ज्ञान से उसी ज्ञान को प्रकाशित होना भी असम्भव है। ऐसी स्थिति में ज्ञान को स्वयंप्रकाश कैसे माना जा सकता है? उत्तर—जिस प्रकार एक अंगुल्यग्रभाग में स्पर्शनक्रियाकर्तृत्व और स्पर्शनक्रियाकर्मत्व विरुद्ध है, उसी प्रकार प्रकृत में एक ही ज्ञान में प्रकाशनक्रियाकर्तृत्व और प्रकाशन-क्रियाकर्मत्व माने जायँ तो अवश्य विरोध उपस्थित होगा, परन्तु ज्ञान में वैसा नहीं माना जाता। ज्ञान को स्वयंप्रकाश मानने का तात्पर्य इतना ही है कि विषयप्रकाशन के समय ज्ञान ज्ञानान्तर की अपेक्षा न रखकर प्रकाशता है। स्वयं ही प्रकाशन क्रिया कर्ता एवं प्रकाशन क्रिया कर्म होती हो, ऐसी बात नहीं है। इस प्रकार ज्ञान के विषय न बनने पर भी ज्ञान की सिद्धि होती है, इस अर्थ का समर्थन किया गया है। प्रश्न—ज्ञान के स्वयंप्रकाश होने पर यह फलित होता है कि विषय के साथ ही साथ ज्ञान भी प्रकाशता है, तब दोनों का साथ ही साथ प्रकाश होने से दोनों अभिन्न हों, ऐसा प्रसङ्ग उठता है, इसका निवारण कैसे हो सकता है? उत्तर—इसका निवारण करने में कोई कठिनाई नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष से ज्ञान और विषय में भेद सिद्ध होता है। ज्ञान प्रकाशस्वरूप है, घटादि विषय दूसरे आकार के हैं, इस प्रकार सबको प्रत्यक्ष होता है, वैलक्षण्यग्राहक इस प्रत्यक्ष से ज्ञान और विषय में भेद सिद्ध होता है। भेदग्राहक इस प्रत्यक्ष से सहोपलम्भ-नियम से विषय और ज्ञान में अभेद को सिद्ध करने वाला अनुमान बाधित हो जाता है। किञ्च, ज्ञान और विषय में साथ साथ प्रकाश मानने पर उनमें भेद मानना होगा, क्योंकि भिन्न पदार्थों में साहित्य होता है। ऐसी स्थिति में सहोपलम्भनियम हेतुभेद का साधक होने से विरुद्ध हेत्वाभास बन जाता है। किञ्च, उपर्युक्त हेतु हो, ज्ञान और विषय में अभेद न हो, इस प्रकार शंका उठने पर इस शंका को दूर करने वाला कोई

ज्ञानसप्रत्यक्षभङ्गे चैवमुक्तम् —

योग्यानवग्रहात् स्वेन सम्भवादनवस्थिते ।
इति बाधकहेतुभ्यः साधनद्वितयस्य च ॥
असिद्धिव्यभिचाराभ्यां वैकल्यात् साध्यसाधने ।
इत्यसाधनबाधाभ्यां न धीर्मानसगोचरः ॥
इति स्वतः सिद्धिरेव संवित्सिद्धौ च पद्धतिः ॥ इति ।

अखण्डवाक्यार्थखण्डनानन्तरं च प्राकट्यमानसप्रत्यक्षभङ्गपूर्वकमेता एव युक्तयः पुनः प्रतिपादिताः । तत्र क्षणिकात्मविशेषगुणत्वादि साधन-

अनुकूल तर्क नहीं है, अत एव वह हेतु अप्रयोजक है । वह अभेद साध्य को सिद्ध नहीं कर सकता । इन सब दोषों से वह अनुमान खण्डित हो जाता है । अतः ज्ञान और विषय में अभेद होने का भय सर्वथा दूर हो जाता है, अर्थात् पूर्णरूप से नष्ट हो जाता है ।

'मानसप्रत्यक्ष' इत्यादि । श्रीभट्टपराशरपाद ने "योग्यानवग्रहात्" इत्यादि श्लोकों से ज्ञान के विषय में मानसप्रत्यक्षग्राह्यत्ववाद का खण्डन करते हुए यह कहा है कि यदि मानसप्रत्यक्ष ज्ञान का ग्राहक होता तो अवश्य वह अनुभूत होता, परन्तु मानस-प्रत्यक्ष अनुभूत नहीं होता है, इस योग्यानुपलब्धि से सिद्ध होता है कि वैसा मानसप्रत्यक्ष है ही नहीं । ज्ञान के प्रकाश के लिये मानसप्रत्यक्ष की कल्पना करना भी उचित नहीं, क्योंकि ज्ञान स्वयं ही अपने को प्रकाशित कर सकता है, तदर्थ मानसप्रत्यक्ष की आवश्यकता नहीं । किंच, ज्ञानग्राहक मानसप्रत्यक्ष की कल्पना करने पर अनवस्थादोष इस प्रकार प्राप्त होगा कि प्रथम घटादिज्ञान मानसप्रत्यक्ष से गृहीत होगा, वह मानसप्रत्यक्ष भी ज्ञान होने से दूसरे मानसप्रत्यक्ष से गृहीत होगा, दूसरा भी तीसरे से गृहीत होगा, तीसरा भी चौथे से, इस प्रकार अनवस्था प्राप्त होगी । इन बाधक हेतुओं से यह मानना पड़ता है कि ज्ञान मानसप्रत्यक्ष का ग्राह्य नहीं है । किंच, ज्ञान को मानसप्रत्यक्ष ग्राह्य सिद्ध करने के लिये जो दो हेतु कहे जाते हैं, उनमें असिद्धि और व्यभिचार ऐसे दोष हैं । अतः वे साध्य को सिद्ध नहीं कर सकते । इस प्रकार साधकप्रमाण न होने तथा बाधकप्रमाण होने से यही सिद्ध होता है कि ज्ञान मानसप्रत्यक्षग्राह्य नहीं है, किन्तु ज्ञान स्वतः सिद्ध है, अर्थात् स्वयंप्रकाश है । संवित्सिद्धि में यही पद्धति वर्णित है ।

'अखण्ड' इत्यादि । आगे भट्टपराशरपाद ने अद्वैतिसम्मत अखण्डवाक्यार्थ-वाद का खण्डन करके ज्ञान के विषय में प्राकट्यानुमेयवाद एवं मानसप्रत्यक्षवाद का खण्डन करते समय पुनः इन्हीं युक्तियों का प्रतिपादन किया है । वहाँ ज्ञान को मानस-प्रत्यक्षग्राह्य सिद्ध करने के लिये नैयायिकों द्वारा वर्णित दो हेतुओं का उल्लेख किया गया है । वे दो हेतु ये हैं—(१) क्षणिक होते हुए आत्मविशेष गुण होना और (२) योग्य होते हुए आत्मविशेषगुण होना । इन दोनों हेतुओं से नैयायिक ज्ञान के मानस-प्रत्यक्षग्राह्यत्व को इस प्रकार सिद्ध करते हैं कि ज्ञान मानसप्रत्यक्षग्राह्य है, क्योंकि वह

द्वितयम् । तत्र क्षणिकत्वादेरसिद्धिः, प्रायश्चित्तधर्मैरनैकान्तिकत्वमप्युक्तम् । एवं पराभिमतजीवनपूर्वकप्रयत्नेनापि द्रष्टव्यम् ।

(वरदविष्णुमिश्रवचनतात्पर्यनिरूपणम्)

यत्तु वरदविष्णुमिश्रैः "सुखदुःखे ज्ञानस्वरूपे एव" इत्युक्त्वा "इच्छा-द्वेषप्रयत्ना मानसप्रत्यक्षाः" इति; तन्नूनमिच्छादिगुणान्तरसद्भावाभिमानमूलं वा परमतमूलं वा । सुखदुःखयोर्ज्ञानरूपत्वे चेच्छादिषु को विशेषः ?

मिथः संश्रयधीबाधमध्यावस्थोपलम्भनैः ।
न स्यात् परस्पराभावमात्रता सुखदुःखयोः ॥

क्षणिक होता हुआ आत्मा का विशेष गुण है, तथा योग्य होता हुआ आत्मा का विशेषगुण है। परन्तु ये हेतु हेत्वाभास हैं, क्योंकि हमारे मत में ज्ञान क्षणिक नहीं है, तथा मन से गृहीत होने योग्य भी नहीं है; अतः क्षणिकत्व और योग्यत्व रूप विशेषण ज्ञान में असिद्ध हैं, तथा प्रायश्चित्तानुष्ठान से होने वाले धर्म को लेकर व्यभिचार भी होता है, क्योंकि वह धर्म उत्पन्न होते ही पाप को नष्ट कर के अनन्तर क्षण में नष्ट हो जाता है। अत एव वह क्षणिक है, तथा आत्मा का विशेष गुण है। इस प्रकार उसमें प्रथम हेतु विद्यमान है, परन्तु मानसप्रत्यक्षग्राह्यत्वरूप साध्य उसमें नहीं है, अतः व्यभिचार होता है। नैयायिक लोग निद्रा में श्वास-प्रश्वास चलाने के लिये जीवनपूर्वक प्रयत्न को मानते हैं। वह प्रत्यक्ष होने योग्य है तथा आत्मा का विशेषगुण है, परन्तु मानसप्रत्यक्ष से गृहीत नहीं होता। उसको लेकर द्वितीय हेतु में व्यभिचार दोष उपस्थित होता है। अतः ज्ञान को मानसप्रत्यक्षग्राह्य मानना उचित नहीं।

(वरदविष्णुमिश्र के कथन का तात्पर्य वर्णन)

'यत्तु' इत्यादि। वरदविष्णुमिश्र ने "सुख और दुःख ज्ञान स्वरूप हैं" ऐसा कह कर अनन्तर यह जो कहा है कि इच्छा, द्वेष और प्रयत्न मानसप्रत्यक्ष का ग्राह्य है, इसका तात्पर्य यह मानना चाहिये कि वे यह मानकर कि ज्ञान से व्यतिरिक्त इच्छा इत्यादि गुण होते हैं—उन्हें मानसप्रत्यक्षग्राह्य कहते हैं, अथवा नैयायिक इत्यादि दूसरों के मत के अनुसार वैसा कहते हैं। वास्तव में हमारे मत में सुख और दुःख के समान इच्छा, द्वेष और प्रयत्न भी अवस्थान्तरापन्न ज्ञान ही हैं। सुख और दुःख वरदविष्णु के मतानुसार यदि ज्ञानरूप हैं, तब इच्छादि में क्या विशेषता है, जिससे वे ज्ञानरूप न हों। वैसी कोई विशेषता नहीं है; अतः वे भी ज्ञान ही हैं।

'मिथः संश्रय' इत्यादि। सुख और दुःख भाव पदार्थ हैं। कई विद्वान् यह मानते हैं कि दुःखाभाव ही सुख है, तथा सुखाभाव ही दुःख है। उनका यह मत समीचीन नहीं, क्योंकि अभावज्ञान के लिये प्रतियोगी ज्ञान आवश्यक होता है, सुख यदि दुःखाभाव रूप है, तब दुःखरूप प्रतियोगी को जाने बिना दुःखाभावरूप सुख जाना नहीं जा सकता।

(ज्ञानसङ्कोचविकासयोर्निरूपणम्)

इयं च प्रतिपुरुषनियता सर्वगोचरस्वभावापि संसारावस्थायां कर्मणा सङ्कुचिता तत्तत्कर्मानुगुणतारतम्यवती इन्द्रियाधीनप्रसरणा । तत एव तत्तत्प्रतिनियतविषया प्रसरणभेदाधीनप्रलयोदयभेदव्यपदेशवती च । तथा चोक्तं भाष्ये—"तमिममिन्द्रियद्वारा ज्ञानप्रसरमपेक्ष्योदयास्तमयव्यपदेशः प्रवर्तते" इति । एतेन नित्यत्वेन कथमिन्द्रियाद्यपेक्षेति चोद्यं दत्तोत्तरम् ।

इस प्रकार सुखज्ञान के लिये दुःखज्ञान आवश्यक होता है, तथा दुःख सुखाभावरूप हो तो दुःख को समझने के लिये सुख को समझना होगा। तथा च, सुख को समझने के लिये दुःखज्ञान आवश्यक है, तथा दुःखज्ञान के लिये सुखज्ञान आवश्यक है; इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होता है। किञ्च, सुख और दुःख भावपदार्थ के रूप में प्रतीत होते हैं। इनको अभावरूप मानना इस भावप्रतीति से बाधित है। किञ्च, सुख न हो तथा दुःख भी न हो, ऐसी मध्यमावस्था सुषुप्ति इत्यादि अनुभव में आती है। यदि सुख और दुःख परस्पर के अभाव होते तो यह मध्यमावस्था न हो सकेगी, क्योंकि उसमें सुख न होने से सुखाभावरूप दुःख होना चाहिये, तथा दुःख के न होने से दुःखाभावरूप सुख होना चाहिये। इस प्रकार दोष आता है। इससे सिद्ध होता है कि सुख-दुःख परस्पराभावरूप नहीं है, किन्तु परस्पर विरोधी भावपदार्थ हैं।

(ज्ञान के संकोच और विकास का निरूपण)

'इयं च' इत्यादि। यह बुद्धि अर्थात् धर्मभूतज्ञान प्रत्येक पुरुषों में रहता है, तथा प्रति पुरुष भिन्न भिन्न है, प्रत्येक पुरुष के धर्मभूतज्ञान का यह स्वभाव है कि वह सभी पदार्थों का ग्रहण करे। इस प्रकार स्वभाव होने पर भी बुद्धि संसारावस्था में कर्म से संकुचित हो जाती है, अत एव सब पदार्थों का ग्रहण नहीं कर पाती। उन उन कर्मों के अनुसार बुद्धि किसी पुरुष में अधिक मात्रा में रहती है, तथा किसी पुरुष में अल्प मात्रा में रहती है। इस प्रकार विभिन्न पुरुषों में तारतम्य से रहती है, तथा इसका प्रसरण अर्थात् विकास इन्द्रियों के अधीन है। इन्द्रियों के अधीन होकर फैलने के कारण ही बुद्धि तत्तत् इन्द्रियग्राह्य व्यवस्थित विषयों का ग्रहण करती है। भिन्न भिन्न प्रसरणों के अनुसार बुद्धि भी भिन्न भिन्न कहलाती है, प्रसरण उत्पन्न होने पर बुद्धि उत्पन्न कही जाती है, प्रसरण नष्ट होने पर तथा संकोच होने पर "बुद्धि नष्ट हो गयी" ऐसा कहा जाता है। सार यह है कि प्रसरणभेद के कारण ही बुद्धि उत्पन्न, नष्ट तथा भिन्न कही जाती है। अत एव श्रीभाष्य में "तमिममिन्द्रियद्वारा" इस पंक्ति के द्वारा यह कहा गया है कि इन्द्रिय द्वारा होने वाले इस ज्ञान प्रसरण को लेकर ज्ञान में उत्पत्ति एवं विनाश का व्यवहार होता है। धर्मभूतज्ञान के स्वरूपतः नित्य होने पर भी उसके प्रसरण के लिये इन्द्रिय की अपेक्षा होती है। इससे "नित्य धर्मभूतज्ञान इन्द्रियों की अपेक्षा क्यों रखता है" इस प्रश्न का भी उत्तर प्राप्त हो जाता है।

(धारावाहिकज्ञानविषये मतभेदनिरूपणम्)

अत्र धारावाहिकविज्ञानं नीरन्ध्रनिर्यातद्युमणिमयूखवदेकरूपं वा स्नेहदशादिसमवायसन्तन्यमानदीपवत् सन्ततिरूपं वेति चिन्तनीयम् । तत्र वरदनारायणभट्टारकैः प्रथमपक्ष उक्तः । तथाहि प्रज्ञापरित्राणे स्मृत्यप्रामाण्यप्रसङ्गेनोक्तम्—

धारावाहिकधीपङ्क्तिः स्वकालीनार्थभासिका ।
मेधातिरेकसद्भावाद् नैरपेक्ष्यादपि प्रमा ॥
स्तम्भः स्तम्भः स्तम्भ इति धीर्धारावाहिका मता ।
धारावाहिकविज्ञानमेकं ज्ञानं मतं हि नः ॥

(धारावाहिक ज्ञान के विषय में मतभेद का निरूपण)

'अत्र धारावाहिक' इत्यादि । एक पदार्थ के विषय में धारारूप से जो ज्ञान होता रहता है, वह धारावाहिक ज्ञान कहलाता है । उदाहरण—स्तम्भ के विषय में स्तम्भ स्तम्भ और स्तम्भ इस प्रकार धारारूप से लगातार होने वाला ज्ञान धारावाहिक ज्ञान है । इसके विषय में यह विचार करना है कि विना छिद्र के लगातार फैलने वाला दीर्घ एक सूर्यकिरण की तरह एक ही ज्ञान धारारूप से लगातार बना रहता है ? अथवा तेल और बत्ती इत्यादि कारण के प्रतिक्षण प्राप्त होते रहने से प्रतिक्षण उत्पन्न एवं नष्ट होने वाले दीपसन्तान की तरह प्रतिक्षण उत्पन्न एवं नष्ट होने वाला ज्ञानसन्तान ही धारावाहिक विज्ञान है । इस प्रकार धारावाहिक विज्ञान के विषय में दो पक्ष हो सकते हैं । इनमें वरदनारायणभट्टारक ने प्रथम पक्ष का प्रतिपादन किया है । उन्होंने प्रज्ञापरित्राण ग्रन्थ में स्मृति के अप्रामाण्य के निरूपणप्रसङ्ग में "धारावाहिकधीपंक्तिः" इत्यादि श्लोकों से यह कहा है कि कतिपय वादी यह मानते हैं कि धारारूप से होने वाले ज्ञानों में प्रथम ज्ञान को छोड़कर आगे होने वाले सभी ज्ञान प्रथम ज्ञान से गृहीत अर्थ का ही ग्राहक होने से स्मरणरूप हैं । उनका यह मत भी समीचीन नहीं है, क्योंकि धारावाहिक ज्ञानपंक्ति में अन्तर्गत प्रत्येक ज्ञान अनुभूति है, प्रमा है; वह स्मरण नहीं है, क्योंकि प्रत्येक ज्ञान "यह घट है, यह घट है" इस प्रकार एक पदार्थ का ग्रहण करता है । 'यह' शब्द का अर्थ 'इस काल एवं इस देश में होने वाला' होता है । इसमें 'इस काल' शब्द से वह क्षण बोधित होता है जिसमें ज्ञान उत्पन्न होता है । प्रत्येक धारावाहिक ज्ञान स्वोत्पत्तिक्षण में विद्यमान रूप में अर्थ का ग्रहण करता है । प्रत्येक ज्ञान का उत्पत्तिक्षण उसी उसी ज्ञान से ही गृहीत होता है, पूर्व ज्ञानों से नहीं । प्रत्येक ज्ञान पूर्व पूर्व ज्ञानों द्वारा अगृहीत अपने अपने उत्पत्तिक्षण को विशेषरूप में लेकर ही "इस क्षण में घट है" इत्यादि रूप से घटादि अर्थ का ग्राहक होने से अज्ञातार्थ का ग्राहक होता है । अत एव प्रमा है, स्मरण नहीं । किञ्च, स्मृति जिस प्रकार दूसरे मूल अनुभव की अपेक्षा रखती है, उसी प्रकार उत्तरोत्तर ज्ञान पूर्व ज्ञान की अपेक्षा नहीं रखते हैं । इससे भी सिद्ध होता है कि धारावाहिक ज्ञानों

प्रतिबन्धांशमोक्षाद्यैर्नित्यं ज्ञानं हि जायते ।
चिरमप्रतिबन्धेन चिरं तिष्ठति भासकम् ॥
चिरस्थितार्थधीरेव न धारावाहिका तु सा ।
नहीश्वरादिविज्ञानमागमादिकमिष्यते ॥
नित्यं हि तदतो नित्यं सर्वेषां ज्ञानमागमात् ॥ इत्यादि ।

उक्तं हि सन्मात्रग्राह्यप्रत्यक्षभङ्गे भट्टपराशरपादैः—"सङ्कोचेऽपि करणसंप्रयोगावधिकस्थैर्याभ्युपगमात्" इति । अस्मिन्नपि पक्षे यदा त्विन्द्रिय-

में द्वितीयादि ज्ञान स्मरण नहीं है। परवादी गण एक वस्तु के विषय में धारारूप से निरन्तर होने वाले ज्ञानों के सन्तान को धारावाहिक ज्ञान कहते हैं। उदाहरण—'यह स्तम्भ है, यह स्तम्भ है' इस प्रकार धारारूप से होने वाले ज्ञानों का सन्तान धारावाहिक ज्ञान है। परन्तु हमारा मत यह है कि धारावाहिक ज्ञान एक ज्ञानव्यक्ति है। वह धारा रूप से होने वाले अनेक ज्ञानों का सन्तान नहीं है, किन्तु एक ही ज्ञानव्यक्ति उतने समय तक बना रहता है। सिद्धान्त में यह माना जाता है कि आत्मा का ज्ञान नित्य है। वह कर्म से जब संकुचित होता है, तब विषय का ग्रहण नहीं करता है। इन्द्रिय इत्यादि से जब वह प्रतिबन्ध दूर हो जाता है, तब विकसित होकर विषयों का ग्रहण करता है। ज्ञानविकास के प्रतिबन्ध को दूर करने में ही इन्द्रियों का उपयोग है, ज्ञान को उत्पन्न करने में इन्द्रियों का उपयोग नहीं है। ऐसी स्थिति में विषयेन्द्रियसंयोग से ज्ञानविकास का प्रतिबन्ध दूर होने पर विकास को प्राप्त होकर विषयों के समीप पहुँचा हुआ ज्ञान तब तक स्थिर होकर विषयों का ग्रहण करता रहता है, जब तक विषयेन्द्रियसंयोग बना रहता है। प्रतिक्षण ज्ञान उत्पन्न होता हो, ऐसी बात नहीं है। जो ज्ञान विकसित होकर चिरकाल तक विद्यमान रहकर विषयों का ग्रहण करता रहता है, वही धारावाहिक ज्ञान कहलाता है, वास्तव में धारारूप से प्रतिक्षण उत्पन्न होने वाले अनेक ज्ञानों का सन्तान वहाँ नहीं होता। ईश्वर का ज्ञान नित्य है, क्योंकि आगम अर्थात् शब्द इत्यादि प्रमाणों से उत्पन्न नहीं होता। 'आगमातिगम्' इस पाठ का यह अर्थ है कि आगम अर्थात् वेद से ईश्वर का ज्ञान नित्य सिद्ध होता है। ईश्वर का ज्ञान अनित्य है, यह पक्ष-शास्त्रविरुद्ध है; अत एव मान्य नहीं हो सकता। ईश्वर का ज्ञान जिस प्रकार वेदप्रमाण से नित्य सिद्ध होता है उसी प्रकार जीव का ज्ञान भी आगमप्रमाण से नित्य सिद्ध होता है। यह नित्यज्ञान कर्म द्वारा प्रतिबन्ध होने से विकसित नहीं होता, अत एव विषयों का ग्रहण नहीं करता। इन्द्रिय इत्यादि से प्रतिबन्ध के दूर होने पर विकसित होकर तब तक स्थिर रहकर विषय का ग्रहण करता है, जब तक विषयेन्द्रियसंयोग विद्यमान है। एक स्थिर ज्ञान ही धारावाहिक ज्ञान कहलाता है।

'उक्तं हि' इत्यादि। भट्टपराशरपाद ने अद्वैतिसम्मत सन्मात्रग्राही प्रत्यक्षवाद का खण्डन करते समय यह कहा है कि संसारावस्था में ज्ञान का संकोच

संयोगाः क्षणिकाः, तदा ज्ञानस्यापि क्षणिकत्वमेष्टव्यमेव । अन्ये तु ज्ञानस्य क्षणिकत्वे ध्यानस्य सन्ततिरूपत्वे च स्मृतिभाष्यादिदर्शनाद् द्वितीयः पक्ष इति।

(बुद्धेः प्रत्यक्षादिविभागस्यौपाधिकत्वनिरूपणम्)

अस्याः स्वतः प्रत्यक्षस्वभावाया एव प्रत्यक्षानुमित्यादिदृष्टिश्रुतिमत्यादिविभागोऽपि करणभेदोपाधिकः । सर्वप्रसरणेष्वपि स्वात्मनि प्रत्यक्षप्रकाशात्मिकैव । निरतिशयवेगित्वान्निरतिशयसूक्ष्मत्वाच्च सहसैव विप्रतिकृष्टसम्बन्धोऽप्रतिघातश्च । संयोगलक्षणश्चास्याः सम्बन्धः । तथोक्तं भाष्यादिषु—"सम्बन्धश्च संयोगलक्षणः, ज्ञानं च द्रव्यमेव" इत्यादिकण्ठोक्त्या ।

होने पर भी यह माना जाता है कि जब तक विषयों के साथ इन्द्रियसम्बन्ध है, तब तक ज्ञान स्थिर रहता है। इस पक्ष में भी इन्द्रियसंयोग यदि क्षणिक माने जायँ तो ज्ञान को भी क्षणिक मानना होगा। दूसरे वादी यह मानते हैं कि धारावाहिक ज्ञानस्थल में क्षणिक ज्ञानों की परम्परा होती है, यह द्वितीय पक्ष ही समीचीन है, क्योंकि "तद्रूपप्रत्यये चैका सन्ततिश्चान्यनिःस्पृहा" (भगवत्स्वरूपविषय में होने वाले ज्ञान की सन्ततिध्यान कहलाती है, जो फलान्तर और विषयान्तर के सम्बन्ध से शून्य है) इस विष्णुपुराण रूपी स्मृति तथा "क्षणभङ्गिन्याः संविदः" (ज्ञान क्षणिक है) इस श्रीभाष्यग्रन्थ से भी यह स्पष्ट होता है कि ज्ञान क्षणिक है, तथा स्मरणों का सन्तान ही ध्यान है ।

(बुद्धि का प्रत्यक्ष इत्यादि विभाग औपाधिक है)

'अस्याः स्वतः' इत्यादि । प्रत्यक्ष होकर रहना यही बुद्धि का स्वभाव है, क्योंकि सब तरह की उपाधि से निवृत्त होने पर मुक्तों का ज्ञान सदा के लिये प्रत्यक्ष बनकर रहता है। स्वतः प्रत्यक्ष होकर रहना ही जिस बुद्धि का स्वभाव है, वह बुद्धि संसारावस्था में कर्म से संकुचित होकर जब इन्द्रिय और व्याप्तिज्ञान इत्यादि कारणों से फैलती है, तब बुद्धि में प्रत्यक्ष अनुमिति देखना और सुनना इत्यादि विभाग होता है। यह विभाग औपाधिक है, क्योंकि करणभेद इसमें प्रयोजक है। सब तरह के प्रसरणों में भी अर्थात् विकासों में भी ज्ञान अपने विषय में प्रत्यक्ष प्रकाशरूप में ही बना रहता है। अत एव ज्ञान होते समय किसी को यह संशय नहीं है कि इस समय हमको ज्ञान होता है, या नहीं। भले ही ज्ञान विषय के विषय में कभी प्रत्यक्षरूप को धारण करे और कभी परोक्षरूप को धारण करे, परन्तु अपने विषय में ज्ञान सदा प्रत्यक्षरूप को ही धारण करता है। यह ज्ञान अत्यन्त वेग वाला होने से दूरस्थ पदार्थों के साथ अनन्तर क्षण में ही सम्बन्ध स्थापित कर लेता है, तथा अत्यन्त सूक्ष्म होने से किसी से भी प्रतिहत नहीं होता है। द्रव्य के साथ ज्ञान का सम्बन्ध संयोग है। यह अर्थ भाष्यादि में उल्लिखित "सम्बन्धश्च संयोगलक्षणः, ज्ञानं च द्रव्यमेव" इत्यादि स्पष्टार्थक वाक्यों से सिद्ध होता है। इस वाक्य का यह अर्थ है कि ज्ञान का द्रव्य के साथ संयोग है, ज्ञान द्रव्य है, द्रव्य का द्रव्य के साथ सम्बन्ध संयोग होता है।

(बुद्धिविषये द्वादशप्रश्नीतत्समाधानानां निरूपणम्)

ननु बुद्धेर्नित्यत्वे किं प्रमाणम्? तथात्वे कथं जागरसुषुप्त्यादिभेदसिद्धिः? किञ्च प्रमाणं प्रसरणे? कथं चात्मगुणभूताया बुद्धेर्द्रव्यत्वम्? किञ्च द्रव्यत्वे प्रमाणम्? कथं चात्मधर्मभूतायास्तस्याः स्वाश्रयादन्यत्र गमनम्? कथं चोपचयविरलभावाभावे परिमाणान्तरयोगः? कथं चातीतानागतैः सम्बन्धः संयोगः? कथं च गुणादिभिः? कथं वा मध्यस्थितानां सम्बद्धानामप्रकाशत्वम्? कथं च मुक्तबुद्धेर्युगपत् क्रमेण वाऽनन्तदेशसंयोगः? कथं च व्याप्तायां स्वबुद्धिचन्द्रिकायां प्लवमानस्य स्वलालातन्तुविताने लगन्त्या लूतिकाया इव सञ्चाराधीनतत्तद्बुद्धिप्रदेशसंयोगस्य स्वबुद्ध्या सह बुद्ध्यन्तरव्यावृत्तः स्वाभाविकः सम्बन्धः? इति।

(बुद्धि के विषय में बारह प्रश्न एवं उनके उत्तरों का निरूपण)

'ननु बुद्धेः' इत्यादि। यहाँ बुद्धि के विषय में ये बारह प्रश्न उठते हैं—(१) बुद्धि नित्य है, इसमें क्या प्रमाण? (२) यदि बुद्धि नित्य है तो जागरण और सुषुप्ति इत्यादि विभिन्न अवस्थायें कैसे उपपन्न होंगी? (३) बुद्धि फैलती है, इसमें क्या प्रमाण है? (४) आत्मा का गुण बनने वाली बुद्धि कैसे द्रव्य हो सकती है? (५) बुद्धि द्रव्य है, इसमें क्या प्रमाण है? (६) आत्मा का धर्म बनी हुई बुद्धि स्वाश्रय आत्मा को छोड़कर अन्यत्र कैसे फैल सकती है, जहाँ आत्मा की पहुँच नहीं है? (७) संकोचावस्था में अल्प परिमाण वाली बुद्धि विकासावस्था में महापरिमाण वाली बन जाती है, इस प्रकार बुद्धि में जो विभिन्न परिमाण माने जाते हैं ये कैसे संगत होंगे? बुद्धि में नये अवयवों के मिलने से वह पुष्ट होती हो, मोटी होती हो, तथा बुद्धि के अवयव विरल होते हों, यह अर्थ तो सिद्धान्त में मान्य नहीं है। ऐसी स्थिति में बुद्धि में उपचय और विरलभाव के न होने पर परिमाणान्तर कैसे हो सकते हैं? (८) अतीत और भावी पदार्थों के साथ बुद्धि का संयोगसम्बन्ध कैसे हो सकता है? क्योंकि विभिन्न कालिक पदार्थों में संयोग नहीं हो सकता। (९) गुण इत्यादि के साथ बुद्धि का संयोग सम्बन्ध कैसे हो सकता है? (१०) इन्द्रिय और विषय के मध्य में रहने वाले उन पदार्थों का—जो बुद्धि से सम्बद्ध हैं—प्रकाश क्यों नहीं होता? (११) मुक्त पुरुष की बुद्धि का—चाहे एकदम से हो, अथवा क्रम से हो—अनन्त देशों के साथ संयोग कैसे होगा? (१२) जिस प्रकार चन्द्रमा अपने चन्द्रिकाप्रदेश में चलता रहता है, तथा स्वयं चलकर अपनी चन्द्रिका के विभिन्न प्रदेशों से सम्बद्ध होता है, तथा जिस प्रकार मकड़ी अपने लार से उत्पन्न तन्तुओं के जाल में लगी रहती है, तथा अपने संचार के द्वारा जाल के विभिन्न प्रदेशों से सम्बन्ध पाती है, उसी प्रकार अणुपरिमाणसम्पन्न मुक्त जीवात्मा चारों तरफ व्याप्त अपनी बुद्धिरूपी चन्द्रिका में संचार करता हुआ उस संचार के कारण अपनी बुद्धि के विभिन्न प्रदेशों से सम्बन्ध स्थापित करता है। यह नहीं कि संचार करते समय मुक्त जीवात्मा अपनी बुद्धिरूपी

तत्र पूर्वस्मिन्नागम उत्तरम् । यथा—"न विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यते, नहि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते; अविनाशित्वात्" इत्यादि । व्याख्यातं चैतदात्मसिद्धौ—"ज्ञातुरविनाशित्वादेव ज्ञानस्याप्यविनाशित्वमुपपादयन्ती श्रुतिरियं ज्ञातृस्वरूपप्रयुक्तं ज्ञानमिति दर्शयति" इति । अत्र स्मृतिरपि—

यथा न क्रियते ज्योत्स्ना मलप्रक्षालनान्मणेः ।
दोषप्रहाणान्न ज्ञानमात्मनः क्रियते तथा ॥
यदोदपानकरणात् क्रियते न जलाम्बरम् ।
सदेव नीयते व्यक्तिमसतः सम्भवः कुतः ॥

चन्द्रिका को भी अपने साथ खींचकर चलता हो, क्योंकि मुक्तात्मा की बुद्धि विभु बन जाती है, खींची नहीं जा सकती । सभी मुक्तात्माओं की बुद्धि भी इसी प्रकार विभु है । ऐसी स्थिति में यह कैसे समझा जा सकता है कि अमुक जीवात्मा का अमुक बुद्धि के साथ ही स्वाभाविक सम्बन्ध है, इतर बुद्धियों के साथ नहीं । यदि जीवात्मा अपनी बुद्धि को खींच कर चलता तो यह समझा जा सकता कि जो जीवात्मा जिस बुद्धि को साथ लेकर चलता है, उस जीवात्मा का उस बुद्धि के साथ स्वाभाविक संबन्ध है । परन्तु जीवात्मा अपनी बुद्धि को खींच कर चलता नहीं । ऐसी स्थिति में यह कैसे समझा जा सकता है कि अमुक जीवात्मा का अमुक बुद्धि के साथ ही स्वाभाविक संबन्ध है ।

'तत्र' इत्यादि । इन बारह प्रश्नों का क्रम से उत्तर दिया जाता है । जीवात्मा की बुद्धि नित्य है, इसमें क्या प्रमाण है ? इस प्रथम प्रश्न का उत्तर श्रुति से मिलता है । "न विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यते" इत्यादि श्रुतिवचन यह बतलाता है कि ज्ञाता के ज्ञान का नाश नहीं होता, द्रष्टा की दृष्टि का नाश नहीं होता, क्योंकि ज्ञाता और द्रष्टा की आत्मा अविनाशी है । आत्मसिद्धि में इस वचन की व्याख्या इस प्रकार की गई है कि ज्ञाता के अविनाशी होने से ज्ञान भी अविनाशी होता है । इस प्रकार उपपादन करने वाली श्रुति यह स्पष्ट सिद्ध करती है कि ज्ञान ज्ञातृस्वरूपप्रयुक्त है, ज्ञाता नित्य होने से सदा रहता है, ज्ञातृस्वरूपप्रयुक्त ज्ञान भी सदा रहता है । तथा "यथा न क्रियते" इत्यादि स्मृतिवचन भी ज्ञान के नित्यत्व में प्रमाण हैं । इन वचनों का यह अर्थ है कि जिस प्रकार मणि के मल का प्रक्षालन करने से मणि में नूतन प्रकाश उत्पन्न नहीं किया जाता, उसी प्रकार आत्मा के दोषों को नष्ट करने पर नूतन ज्ञान आत्मा में उत्पन्न नहीं किया जाता, किन्तु पूर्व सिद्ध ज्ञान ही प्रकाश में उसी प्रकार लाया जाता है, जिस प्रकार रत्न में पूर्व सिद्ध प्रकाश मल के प्रक्षालन द्वारा बाहर लाया जाता है । जिस प्रकार कूप के निर्माण से नूतन जल और आकाश उत्पन्न नहीं किये जाते, किन्तु पहले से विद्यमान

तथा हेयगुणध्वंसादवबोधादयो गुणाः।
प्रकाश्यन्ते न जन्यन्ते नित्या एवात्मनो हि ते ॥ इत्यादि।

सूत्रं च "ज्ञोऽत एव" इति, "यावदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्दर्शनात्" इति च।

द्वितीये तु प्रतिबन्धकं तमः। यथा दाहकस्य वह्नेर्मण्यादिसन्निधावदाहकत्वम्, तदपगमे च हेत्वन्तरनिरपेक्षदाहकत्वम्, तद्वत् तमोविशेषसन्निधानासन्निधानाभ्यां स्वापादिसिद्धिः। उक्तं च—"पुंस्त्वादिवत्त्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात्" इति। अतो जागरादिदशानियतप्रसरणा विषयप्रकाशवेलायामेव बुद्धिः प्रकाशते, नान्यदेति

जल और आकाश ही प्रकाश में लाये जाते हैं, क्योंकि असत् पदार्थ की उत्पत्ति कैसे हो सकती है, उसी प्रकार जीवों के दुर्गुणों को नष्ट करने पर ज्ञान इत्यादि सद्गुण प्रकाश में लाये जाते हैं। वे उत्पन्न नहीं किये जाते, क्योंकि वे आत्मा के नित्य सिद्ध गुण हैं। इसमें "ज्ञोऽत एव, यावदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्दर्शनात्"—ये दोनों ब्रह्मसूत्र भी प्रमाण हैं। इनसे आत्मा का ज्ञान नित्य सिद्ध होता है। अर्थ—इस श्रुति प्रमाण से ही आत्मा ज्ञान वाला सिद्ध होता है। ज्ञान आत्मा का यावदात्मभावी धर्म है, अर्थात् जब तक आत्मा बना रहता है, तब तक ज्ञान भी उसमें बने रहने वाले हैं। आत्मा नित्य है, उसका ज्ञान भी नित्य है। इस प्रकार ज्ञान यावदात्मभावी धर्म होने से ही उसी प्रकार आत्मा ज्ञान कहलाता है, जिस प्रकार गौ का गोत्व यावदात्मभावी धर्म होने से गोत्ववाचक गवादि शब्द से गौ अभिहित होती है।

'द्वितीये तु' इत्यादि। दूसरा प्रश्न यह है कि यदि जीवात्मा का ज्ञान नित्य है तो जागरण और निद्रा इत्यादि विभिन्न अवस्थाओं की सिद्धि कैसे हो? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि ज्ञानविकास का कारण सत्त्वगुण है, तथा उसका प्रतिबन्धक तमोगुण है। सत्त्वगुण के बढ़ने पर ज्ञान का विकास होता है, यही जागरणावस्था है, तमोगुण के बढ़ने पर निद्रा होती है, तब ज्ञान का विकास एकदम प्रतिबद्ध हो जाता है। जिस प्रकार दाहक स्वभाव वाले अग्नि का दाहकत्व मणि इत्यादि प्रतिबन्धक के उपस्थित होने पर प्रतिबद्ध हो जाता है, अग्नि अदाहक हो जाता है और मणि इत्यादि प्रतिबन्धक के हटते ही किसी दूसरे कारण की अपेक्षा किये विना ही अग्नि दाहक बन जाता है, उसी प्रकार प्रकृत में तमोगुण विशेषरूपी प्रतिबन्धक के उपस्थित होने पर ज्ञान का विकास प्रतिबद्ध होता है, यही निद्रादशा है। तमोगुणरूपी प्रतिबन्धक के हटने पर ज्ञान स्वभावतः विकसित होकर पदार्थों का ग्रहण करता है। यही जागरण दशा है। इस प्रकार ये दशायें सिद्ध होती हैं। यह अर्थ "पुंस्त्वादिवत्त्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात्" इस ब्रह्मसूत्र में प्रतिपादित है। अर्थ—सुषुप्ति दशा में विद्यमान अनभिव्यक्त ज्ञान की जागरादि दशा में अभिव्यक्ति हो सकती है। जिस प्रकार बाल्यावस्था में अनभिव्यक्त पुंस्त्व की यौवनदशा में अभिव्यक्ति होती है। इस विवेचन

सुस्थम् । यत्तु षडर्थसंक्षेपे श्रीराममिश्रैरुक्तम्—"सत्यं स्वतः सिद्धिः । सा सुषुप्तावपि नास्फूर्तिः । स्वाश्रयायैव हि सा भाति । स एव विशेष इति स्वावसरे वक्ष्यामः । अव्यवहारनियमस्तु करणोपरतिनियमात्" इति । एवंप्रकारमेव विवरणेऽप्युक्तम् । तदेतद्वैभववाद इति मन्तव्यम्, अन्यथा "पुंस्त्वादिवत्त्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात्" इति सूत्रेण तद्भाष्येण च विरोधात् । सर्वविषयप्रकाशनशीलायाः संविदो यथा समस्तबाह्य-विषयवैमुख्यं तथाऽऽन्तरविषयविमुखत्वमपि भवतीति किमत्र चित्रम् ? यत्तु भाष्ये—"एवं हि सुप्तोत्थितस्य परामर्शः सुखमहमस्वाप्समिति । अनेन

से यह सिद्ध होता है कि बुद्धि जागरण आदि दशा में ही प्रसृत होकर विषयों को प्रकाशित कराती हुई आत्मा के लिये स्वयं प्रकाशती है, इतर सुषुप्ति आदि दशा में न फैलती, न विषय का ग्रहण करती, न प्रकाशती । षडर्थसंक्षेप में श्रीराममिश्र ने यह जो कहा है कि ज्ञान स्वयं प्रकाशने वाला पदार्थ है, अत एव वह सुषुप्ति अवस्था में भी विना प्रकाश के नहीं रहता है, किन्तु प्रकाशता ही रहता है । सुषुप्ति में वह ज्ञान स्वाश्रय आत्मा के लिये प्रकाशता रहता है, उस समय वह आत्माश्रित होकर ही प्रकाशता है । सुषुप्ति में ज्ञाननिर्विशेष होकर नहीं भासता है, किन्तु आत्मसम्बन्ध रूप विशेष से युक्त होकर ही प्रकाशता है । इस अर्थ को हम उचित अवसर पर कहेंगे । जो ज्ञान सुषुप्ति में प्रकाशता है, वह जागरण दशा में क्यों व्यवहृत नहीं होता है ? उस ज्ञान का जागरण में व्यवहार सर्वथा नहीं होता है, इसका कारण यही है कि इन्द्रियाँ सुषुप्ति में नियम से उपरत हो जाती हैं, अत एव उस ज्ञान का जागरण में नियम से अव्यवहार ही होता है । यह षडर्थसंक्षेप में श्रीराममिश्र का कथन है । इसी प्रकार विवरणग्रन्थ में भी कहा गया है, परन्तु इन दोनों कथनों को वैभववाद अर्थात प्रौढिवाद ही समझना चाहिये । अन्यथा सुषुप्ति में ज्ञान की अनभिव्यक्ति तथा जागरण में ज्ञान की अभिव्यक्ति का प्रतिपादक "पुंस्त्वादिवत्त्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात्" इस ब्रह्मसूत्र तथा उसके भाष्य से विरोध उपस्थित होगा । सुषुप्ति में ज्ञान स्वाश्रय आत्मा को नहीं प्रकाशित करता है, न आत्मसम्बन्ध को लेकर प्रकाशित होता है, किन्तु बिना प्रकाश के ही पड़ा रहता है, यही मानना चाहिये, क्योंकि जिस प्रकार जागरण दशा में सभी विषयों को प्रकाशित करने में सामर्थ्य रखने वाला ज्ञान सुषुप्ति दशा में सभी बाह्य विषयों से विमुख होकर रहता है, उसी प्रकार आत्मा इत्यादि आन्तर विषयों से भी विमुख होकर रहे, इसमें क्या आश्चर्य है । श्रीभाष्य में यह जो कहा गया है कि सोकर उठने वाले मनुष्य को यह ज्ञान होता है कि मैं अब तक सुख से सोया । इस परामर्श से यह अवगत होता है कि सुषुप्ति समय में अहमर्थ आत्मा सुखी एवं ज्ञाता होकर रहा । इस भाष्य का यही तात्पर्य है कि सुषुप्ति समय में केवल अहमर्थ आत्मा अनुकूल रूप में स्वयं प्रकाशता है, स्वरूपगत आनुकूल्य को लेकर आत्मा का प्रकाश होने से आत्मा को सुषुप्ति में सुखी कहा गया

प्रत्यवमर्शेन तदानीमेवाहमर्थस्यैवात्मनः सुखित्वं ज्ञातृत्वं च ज्ञायते" इत्युक्तम्, तत्तु स्वरूपानुकूल्यविवक्षया प्रत्यक्त्वविवक्षया चेति न विरोधः।

तृतीये तु भगवद्यामुनमुनिभिरेवमेवोक्तम्, यथा—"अत इन्द्रियेण सह चैतन्यमपि निःसृत्य तेन तेनार्थेन सन्निकृष्यते हस्तादिनेव त्वगिन्द्रियम्" इत्याद्यभिधाय "व्योमवदमूर्तस्य न क्रियावत्त्वमिति चेत्" इत्याशङ्क्य "केयं मूर्तिर्नाम? यद्विरहिणः क्रियायोगः" इत्यादिना परिहृत्य व्यवहितविप्रकृष्टसम्बन्धप्रकारं च प्रसाध्य यथाह भगवान्—"तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि" इति। मनुश्च—

इन्द्रियाणां हि चरतां यद्येकं क्षरतीन्द्रियम्।
तेनास्य क्षरति प्रज्ञा दृतेः पादादिवोदकम्॥ इति।

है, उस समय धर्मभूतज्ञान के अवस्थाविशेषरूप सुख नहीं होता। उसको लेकर आत्मा को सुखी नहीं कहा गया है। तथा सुषुप्ति में आत्मा प्रत्यक्त्व अर्थात् अहंत्व को लेकर प्रकाशता है, यह प्रत्यक्त्व ही ज्ञातृत्व है। इस भाष्य से सुषुप्ति में धर्मभूतज्ञान का प्रकाश सिद्ध नहीं होता, अतः कोई विरोध नहीं है।

'तृतीये तु' इत्यादि। तीसरा यह जो प्रश्न है कि ज्ञान बाहर फैलता है, इसमें क्या प्रमाण है? इस प्रश्न का यह उत्तर है कि भगवान् यामुनमुनि ने ही इसके सम्बन्ध में इस प्रकार कहा है कि इन्द्रिय के साथ ज्ञान भी बाहर निकल कर उन उन विषयों से उसी प्रकार सम्बन्ध स्थापित करता है, जिस प्रकार हाथ के साथ फैलकर त्वगिन्द्रिय विषयों से सम्बन्ध स्थापित करती है। इस प्रकार आगे उन्होंने यह शंका उठाकर—कि आकाश के समान अमूर्त बना हुआ ज्ञान कैसे क्रिया वाला हो सकता है—यह मूर्ति क्या पदार्थ है? जिसके न होने से ज्ञान में क्रिया की अयुक्तता कही जाती है—इत्यादि कह कर उस शंका का परिहार करके यह सिद्ध किया है कि ज्ञान का व्यवहित एवं दूरस्थ पदार्थों के साथ कैसा सम्बन्ध होता है। इस प्रकार ज्ञान का पदार्थों के साथ सम्बन्ध को सिद्ध करके आगे उन्होंने यह कहा है कि श्रीभगवान् ने गीता में ज्ञान के प्रसरण का 'तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि" इस श्लोकार्ध से प्रतिपादन किया है। अर्थ—इन्द्रियों के साथ चलने वाला मन उसी प्रकार ज्ञान को हर ले जाता है जिस प्रकार जल में नौका को वायु हर ले जाता है। मनु ने भी "इन्द्रियाणां हि" इस श्लोक से यही कहा है कि विषयों में संचार करने वाली इन्द्रियों में यदि एक भी इन्द्रिय बाहर निकल जाती तो उसके द्वारा ज्ञान इस तरह निकल जाता है, जिस प्रकार चमड़े के छिद्र से जल निकल जाता है। इस विषय में "प्रज्ञा च तस्मात् प्रसृता पुराणी" यह श्रुतिवचन भी प्रमाण है। अर्थ—पहले ही जीव में विद्यमान अनादि ज्ञान उस परमात्मा से बाहर प्रसृत होता है। इन प्रमाणों से ज्ञान का बाहर प्रसरण सिद्ध होता है। अर्थ—परमात्मा जीव के ज्ञान को उत्पन्न करता है, इन्द्रियों को न जीतने वाले जीवों

अस्ति चात्र श्रुतिः—"प्रज्ञा च तस्मात् प्रसृता पुराणी" इति। अन्यपरत्वं श्रुतिस्मृत्योरिति चेत्, स्वरसप्रतीतेर्बाधकाभावात्। बाधितांशे हि तत्।

चतुर्थे निदर्शनं प्रभादि। यथोक्तं भाष्ये—"प्रभाद्रव्यस्य दीपगुणभूतस्येव ज्ञानस्याप्यात्मगुणभूतस्य द्रव्यत्वमविरुद्धम्" इति। प्रभायां च वक्तव्यं प्रागेवोक्तम्, प्रपञ्चितं चैव भाष्ये। क्वचिदाश्रितस्यैव द्रव्यस्यान्याश्रयित्वमवयविवादिनां त्ववर्जनीयम्। किञ्च, न तावदस्माकमद्रव्यमेव गुण इति वैशेषिकादिवन्निर्बन्धो विशेषणादिवत्। यो यदाश्रितस्वभावः स तस्य गुण इति हि गुणलक्षणम्, न तु पारिभाषिकम्; सर्वव्यवहारविरोधात्। एवं च गुणेषु कश्चिद्विशेषो द्रव्यात्मकगुणाः केवलगुणाश्चेति।

का ज्ञान नष्ट हो जाता है। ऐसे अर्थों में ही इन श्रुति, स्मृति वचनों का तात्पर्य क्यों न माना जाय? ज्ञान प्रसरण में ही तात्पर्य क्यों मानना चाहिये? उत्तर—इन वचनों का अर्थान्तर में तात्पर्य मानना उचित नहीं, क्योंकि ये वचन स्वरसतः ज्ञान के प्रसरण का ही प्रतिपादन करते हैं, इस अर्थ में कोई बाधक प्रमाण नहीं है। एक अर्थ के बाधित होने पर ही तो अर्थान्तर में तात्पर्य माना जा सकता है।

'चतुर्थे' इत्यादि। यह जो चतुर्थ प्रश्न है कि आत्मा का गुण बनी हुई बुद्धि द्रव्य कैसे हो सकती है? इस प्रश्न का यह उत्तर है कि जिस प्रकार दीप आदि का धर्म बनी हुई प्रभा द्रव्य मानी जाती है, उसी प्रकार आत्मा का धर्म बनी हुई बुद्धि भी द्रव्य मानी जा सकती है। श्रीभाष्य में यह कहा गया है कि जिस प्रकार दीप का गुण बनी हुई प्रभा द्रव्य है, उसी प्रकार आत्मा का गुण बना हुआ ज्ञान भी द्रव्य बन सकता है, इसमें कोई विरोध नहीं है। प्रभा के विषय में जो कुछ वक्तव्य है, वह पहले ही जडद्रव्यपरिच्छेद में कहा गया है। भाष्य में भी विस्तार से कहा गया है। प्रश्न—गृह का आश्रय लेकर रहने वाली प्रभा कैसे दीपाश्रित हो सकती है? ज्ञानद्रव्य का आश्रय लेने वाला घटज्ञान इत्यादि कैसे आत्माश्रित हो सकता है? उत्तर—एक का आश्रय लेने वाला द्रव्य दूसरे का भी आश्रय ले सकता है। यह अर्थ अवयविवादियों को अवश्य मानना पड़ेगा, क्योंकि वे यह मानते हैं कि भूतल का आश्रय लेकर रहने वाला घटरूपी अवयवी द्रव्य अवयवों का भी आश्रय लेकर रहता है। उसी प्रकार गृहाश्रित प्रभा द्रव्य दीप का आश्रित हो सकता है, तथा ज्ञान द्रव्याश्रित हो सकते हैं। इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है। किञ्च, जिस प्रकार वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक इस निर्बन्ध को मानते हैं कि अद्रव्य ही गुण होता है, द्रव्य गुण नहीं होता, वैसा निर्बन्ध हमें मान्य नहीं। हम यह मानते हैं कि जिस प्रकार द्रव्य और अद्रव्य दूसरे के प्रति विशेषण बनते हैं, उसी प्रकार द्रव्य और अद्रव्य दोनों ही दूसरे के आश्रित होने पर गुण बनते हैं। हमारे मत में गुण का लक्षण यही है कि जो स्वभावतः जिसका आश्रय लेकर रहे, वह उसका गुण है। वैशेषिकों का यह जो पारिभाषिक लक्षण है कि जो पदार्थ सामान्य वाला हो, कर्म से भिन्न हो, साथ ही गुण से

पूर्वे ज्ञानादयः, उत्तरे सत्त्वरजस्तमःप्रभृतयो वक्ष्यन्ते। तत्र गुणैकरूपत्वमात्रादेव सत्त्वादिषु गुणशब्दस्य मुख्यत्वम्, ज्ञानादिषु गौणत्वम्। "अस्याश्च" इति भाष्यस्य विवरणेऽप्युक्तम्—"नित्यपारतन्त्र्याद्गौणो गुणव्यपदेशः" इति। अस्मिंस्तु पक्षे गुणत्वानभ्युपगमान्न चोद्यावकाशः। अन्ये तु तस्यैव प्रवृत्तिनिमित्तत्वेन मुख्यत्वोपपत्तेर्गौणत्वकल्पनं नानुमन्यन्ते। "अस्याश्च" इत्यादिभाष्यं तु साधारणम्। "प्रभाद्रव्यस्य" इत्यादि भाष्यम्, "यद्यपि प्रभा प्रभावद्द्रव्यगुणभूता; तथापि शौक्ल्यादिवन्न गुणः" इत्यादि भाष्यं च मुख्यपक्षस्वरसम्। यत्तु सत्त्वादीनां द्रव्यत्वप्रतिक्षेपेण "गुणा इत्येव च सत्त्वादीनां प्रसिद्धिः" इति भाष्यम्, तदप्य-

शून्य हो, वह गुण है। यह लक्षण समीचीन नहीं, क्योंकि सब के व्यवहार से यह लक्षण विरोध रखता है, सब लोग जिन जिन में गुण व्यवहार करते हैं, उन सब का संग्रह इस लक्षण में नहीं होता है। लोग दातृत्व इत्यादि को भी गुण मानते हैं, उनमें यह लक्षण समन्वय नहीं पाता है। अतः यह पारिभाषिक लक्षण ठीक नहीं। गुण का यही लक्षण समीचीन है जो स्वभावतः जिसका आश्रय लेकर रहता है, वह उसका गुण है। गुणों में दो भेद हैं—(१) कई गुण द्रव्यात्मक हैं, (२) और कई गुण केवल गुण ही हैं, द्रव्य नहीं हैं। प्रथम कोटि में ज्ञान इत्यादि आते हैं, जो द्रव्य होते हुए आत्मा इत्यादि के गुण होते हैं। दूसरे कोटि में सत्त्व, रज और तम इत्यादि आते हैं, जो केवल गुण ही हैं, द्रव्य नहीं। उनके विषय में कुछ विद्वान् यह मानते हैं कि केवल गुण बनने के कारण सत्त्वादि में होने वाला गुणव्यवहार मुख्य है। ज्ञान इत्यादि द्रव्यों के विषय में होने वाला गुणव्यवहार गौण है, क्योंकि ज्ञानादि केवल गुण नहीं हैं। "अस्याश्च गुणत्वव्यहारो नित्यतदाश्रयत्वतच्छेषत्वनिबन्धनः" (प्रभा सदा दीप का आश्रय लेकर रहती है, तथा दीप का शेष है, इसलिये प्रभा में गुणत्व व्यवहार होता है) इस भाष्य के विवरण में यह कहा गया है कि प्रभा दीप का नित्य परतन्त्र है, अतः प्रभा में गुणत्व का व्यवहार गौण है। इस पक्ष के अनुसार ज्ञान और प्रभा इत्यादि में वास्तव में गुणत्व है ही नहीं। अतः इस प्रश्न का—कि आत्मा का गुण बनी हुई बुद्धि द्रव्य कैसे हो—अवकाश नहीं है। दूसरे विद्वान् यह मानते हैं कि जब तक बने रहे तब तक जो पदार्थ दूसरे का आश्रय लेकर रहता है वह गुण है, इस लक्षण के अनुसार नित्याश्रितत्व ही गुण शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त है, यह प्रवृत्तिनिमित्त जिन जिन में हो उन उन में गुणव्यवहार मुख्य है, यही मानना उचित है। ऐसी स्थिति में सदा आत्मा का आश्रय लेकर रहने वाली बुद्धि तथा सदा दीप का आश्रय लेकर रहने वाली प्रभा इत्यादि में गुणत्वव्यवहार को गौण मानना उचित नहीं है। यह दूसरे विद्वानों का मत है। "अस्याश्च" इत्यादि पूर्व उद्धृत भाष्य, प्रभा के गुणत्वव्यवहार के विषय में गौणत्व पक्ष और मुख्यत्व पक्ष इन दोनों पक्षों का साधारण है, यह भाष्य दोनों पक्षों

वधारणस्वारस्याद् द्रव्यत्वाप्रसिद्धेः । एवं वरदनारायणभट्टारकपक्षेऽपि न चोद्यावकाशः; ज्ञाने द्रव्यशब्दस्यौपचारिकत्वात् । अयमेव गुणः केषाञ्चिद्विवक्षान्तरेण जातिगुणक्रियाद्रव्यरूपेणापि हि विकल्प्यते । यथा— अनेकेषां धर्मिणामन्तरङ्गो धर्मविशेषो जातिः । यन्निरूपिते वस्तुनि प्रायशो विशेषाकाङ्क्षाशान्तिः सोऽन्तरङ्गः । तदनुप्राणितस्य तस्य विशेषकः सिद्धो गुणः । तथाविधं साध्यं क्रिया । एतैर्विशिष्टं द्रव्यमिति । एवमेव हि जातिगुणक्रियाद्रव्यवाचित्वं शब्दानाम् । अवान्तरगुणशब्दः कथासामान्यविशेषयोर्वादशब्दवत् । अत्र चैकमेव वस्तु द्विधा त्रिधा चतुर्धा वा

में उपपन्न है। "नाभाव उपलब्धेः" इस सूत्र में यह भाष्य है कि "प्रभाद्रव्यस्य प्रदीपगुणभूतस्येव ज्ञानस्याप्यात्मगुणभूतस्य द्रव्यत्वमविरुद्धमित्युक्तम्" । अर्थ—जिस प्रकार प्रदीप का गुण बनी हुई प्रभा द्रव्य है, उसी प्रकार आत्मा का गुण बना हुआ ज्ञान भी द्रव्य है, इसमें कोई विरोध नहीं। "अस्याश्च" इत्यादि पूर्वोदाहृत भाष्य के पूर्व यह भाष्य वाक्य है कि "यद्यपि प्रभा प्रभावद्द्रव्यगुणभूता, तथापि शौक्ल्यादिवन्न गुणः" । अर्थ—यद्यपि प्रभा प्रभावाले द्रव्य दीपादि का गुण है, तथापि शौक्ल्य इत्यादि की तरह गुण नहीं है। ये दोनों भाष्य इस मुख्य पक्ष में कि प्रभा और ज्ञान में गुणत्व व्यवहार मुख्य ही है, गौण नहीं—स्वारस्य रखते हैं। मुख्यत्व पक्ष इन भाष्यों से समर्थित होता है। "रचनानुपपत्तेश्च" इस सूत्र में सत्त्व आदि गुणों में द्रव्यत्व का प्रतिक्षेप करने वाला यह भाष्य है कि "गुणा इत्येव च सत्त्वादीनां प्रसिद्धिः" । अर्थ—सत्त्वादि गुण ही हैं, द्रव्य नहीं। ऐसी ही सत्त्वादि के विषय में प्रसिद्धि है। इस भाष्य का द्रव्यत्व और गुणत्व के विरोध में तात्पर्य नहीं है, किन्तु यही तात्पर्य है कि सत्त्वादि में द्रव्यत्व के प्रसिद्धि न होने से सत्त्वादि द्रव्य नहीं हैं। अत एव उस भाष्य में "गुणा इत्येव च सत्त्वादीनां प्रसिद्धिः" (गुण ऐसी ही सत्त्वादि के विषय में प्रसिद्धि है) इस प्रकार अवधारण का स्वारस्य उपपन्न होता है। इस प्रकार ज्ञान को केवल गुण मानने वाले श्रीवरदनारायणभट्टारक के पक्ष में भी इस चतुर्थ प्रश्न का अवकाश नहीं है, क्योंकि उनके मत में ज्ञान में द्रव्य शब्द औपचारिक माना जाता है। जो जिसका आश्रय लेकर रहे, वह उसका गुण है। इस लक्षण से लक्षित गुण उन उन वक्ताओं की विवक्षा के अनुसार जाति, गुण, क्रिया और द्रव्य ऐसा समझा जाता है। विवरण—अनेक धर्मियों में जो अन्तरङ्ग धर्मविशेष रहता है, वही जाति है। अनेक धर्मी अर्थात् अनेक गोव्यक्तियों में अन्तरङ्ग धर्मविशेष गोत्व है, वह जाति कहलाता है। जिस धर्म को लेकर धर्मी को समझ लेने पर बहुत करके विशेषाकांक्षा शान्त हो, वह धर्म उस धर्मी का अन्तरङ्ग धर्म है। 'यह पदार्थ कौन है" इस प्रकार पदार्थ के विषय में उठने वाली विशेषाकांक्षा "यह पदार्थ गौ है" इस प्रकार विशेष धर्म को लेकर समझ लेने पर शान्त होती है। अतः गोत्व अन्तरङ्ग धर्म माना जाता है। यही जाति है। अन्तरङ्ग धर्म को लेकर प्रतीत होने वाले धर्मी में इतर भेद को

विकल्पयितुं शक्यम् । यथा ज्ञानमेव च संयोगादिमत्तया द्रव्यम् । तदेवात्मनः प्रत्यक्तया निरूपितस्वरूपस्य विशेषकतया गुणः । जानात्यादिनिर्देशे क्रिया । एवमन्यत्रापि चिन्त्यम् । सत्त्वं द्रव्यम्, असत्त्वमद्रव्यमिति वदतां तु सर्वेषां गुणानां द्रव्यत्वं विवक्षितमित्यलं प्रसक्तानुप्रसक्त्या ।

पञ्चमे तु ब्रूमः—बुद्धिर्द्रव्यम्; प्रसरणादिमत्त्वात् सम्प्रतिपन्नवत् । अत्रैव साध्ये ज्ञानत्वादात्मवदित्यादि । वरदविष्णुमिश्रैस्त्वेवमुक्तम्—"ज्ञानं द्रव्यं संयोगादृष्टान्यत्वे सति भावनाकारणत्वादात्मवत्" इति ।

सिद्ध करने वाला जो सिद्ध धर्म है, वह गुण है। उसी प्रकार का जो साध्य धर्म है, वह क्रिया है। पहले से ही विद्यमान धर्म सिद्ध धर्म है। उत्तरकाल में प्रयत्नसाध्य होने वाला धर्म साध्यधर्म है। अन्तरङ्ग सिद्ध और साध्य इन धर्मों से युक्त धर्म द्रव्य है। उपर्युक्त लक्षण सम्पन्न अर्थों का वाचक होने से ही शब्द जातिशब्द, गुणशब्द, क्रियाशब्द कहे जाते हैं। वह शब्द उस अर्थ का वाचक होता है। आश्रित स्वभाव वाले गुणशब्दाभिधेय पदार्थ इस प्रकार से चार प्रकार के हैं। इनमें एकतर में गुण आता है। गुणशब्द दो अर्थों का वाचक होता है। सामान्यतः उन निमितत्वरूप प्रवृत्तिनिमित्त को लेकर चारों का वाचक होता है, तथा विशेषक सिद्ध निमितत्वरूप प्रवृत्तिनिमित्त को लेकर चार वर्गों में अन्तर्गत गुणवर्गरूप विशेष का बाह्यकर्मक होता है, एक ही गुणशब्द सामान्यवाचक एवं विशेषवाचक बनता है। यह दृष्टान्तवाद शब्द है। वह कथा सामान्य अर्थात् विद्वानों में होने वाले सब तरह के शास्त्रार्थ विचारों का—चाहे वे जय में इच्छा न रखकर केवल तत्त्वनिर्णय की इच्छा से प्रेरित होकर किये जायँ, अथवा जयेच्छा से प्रेरित होकर किये जायँ—वाचक होता है, तथा उस कथाविशेष अर्थात् शास्त्रार्थ विचारविशेष का—जो जय में इच्छा न रखकर केवल तत्त्वनिर्णयेच्छा से प्रेरित होकर ही किया जाता है—भी वाचक होता है। उसी प्रकार प्रकृत में गुणशब्द सामान्य एवं विशेष का वाचक होता है। यहाँ पर एक ही पदार्थ दो रूप, तीन रूप और चार रूपों को लेकर समझा जा सकता है। उदाहरण—ज्ञान नामक एक पदार्थ संयोगादि गुणों से युक्त होने से द्रव्य बनता है, तथा गुण भी बनता है, क्योंकि जो आत्मा प्रथमतः प्रत्यक्त्वरूपेण ज्ञात है, उस आत्मा में इतरव्यावृत्ति साधक धर्मज्ञान है। 'जानता है' इत्यादि धातु से बोध्य होने से ज्ञान क्रिया भी बनता है। इसी प्रकार इतर पदार्थों में इन रूपों को समझना चाहिये। जो वैयाकरण यह मानते हैं कि सत्त्व लिङ्ग, संख्या और कारक से सम्बन्ध रखने वाला पदार्थ द्रव्य है, असत्त्व अर्थात् लिङ्ग, संख्या और कारक से सम्बन्ध न रखने वाला पदार्थ अद्रव्य है। उनके मत में सभी गुणों का द्रव्यत्व विवक्षित है—ऐसा समझना चाहिये। इस प्रकार गुणप्रसङ्ग को लेकर जो प्रसक्तानुप्रसक्ति से अधिक विचार किया गया, उसे यहीं समाप्त किया जाता है।

'पञ्चमे तु' इत्यादि। यह जो पञ्चम प्रश्न है कि बुद्धि के द्रव्यत्व में क्या प्रमाण है? उसका उत्तर यह कहते हैं कि बुद्धि के द्रव्यत्व में अनुमान प्रमाण हैं। वे अनुमान ये

षष्ठस्य तु चतुर्थ एव दत्तमुत्तरम्। यदि तु स्वाश्रयत्यागोऽभिमतः, स नेष्यते। उक्तं ह्यत्रैव चोद्ये भगवद्यामुनमुनिभिः—"आत्मप्रहाणानभ्युपगमादविहायैवात्मानमितस्ततश्चेतना इन्द्रियद्वारा निस्सरति, विच्छिन्नायाश्च तस्याः सन्धानाभावः शास्त्र एवोक्तः" इति।

सप्तमस्याहिकुण्डलदृष्टान्तेन निरासः। न च तावता बहलविरलत्वादिप्रसङ्गः, भिदुरभागवत्स्वेव तथा व्याप्तेः। अस्तु वा बहलत्वादि, तथापि न तथा द्रष्टुं स्प्रष्टुं वा शक्यम्; अतीन्द्रियत्वात् स्पर्शादिरहित-

हैं कि (१) बुद्धि द्रव्य है, क्योंकि वह प्रसरण इत्यादि क्रियाओं से सम्पन्न है। जिस प्रकार चलनादि क्रिया वाले अन्यान्य पदार्थ द्रव्य हैं, उसी प्रकार प्रसरणादि क्रिया सम्पन्न होने से बुद्धि भी द्रव्य है। (२) बुद्धि द्रव्य है, क्योंकि वह ज्ञान है। जिस प्रकार ज्ञान माना जाने वाला आत्मा द्रव्य है, उसी प्रकार बुद्धि भी ज्ञान होने से द्रव्य है। श्रीवरदविष्णुमिश्र ने यह अनुमान कहा है कि ज्ञान अर्थात् बुद्धि द्रव्य है, क्योंकि वह संयोग एवं अदृष्ट से भिन्न है, साथ ही भावनाख्य संस्कार का कारण है। जिस प्रकार संयोग एवं अदृष्ट से भिन्न एवं भावनासंस्कार का कारण बनने वाला आत्मा द्रव्य है, उसी प्रकार बुद्धि भी भावनाख्यसंस्कार का कारण बनने वाले संयोग एवं अदृष्ट से भिन्न है, साथ ही भावनासंस्कार का कारण है, अतः द्रव्य है।

'षष्ठस्य तु' इत्यादि। यह जो छठवाँ प्रश्न है कि अण्ड जीवात्मा का धर्म बनी हुई बुद्धि अपना आश्रय आत्मा को छोड़कर अन्यत्र कैसे पहुँच सकती है। इस प्रश्न का उत्तर चतुर्थ प्रश्न के उत्तर में ही दिया गया है। उस उत्तर के अनुसार यह सिद्ध हो गया है कि बुद्धि बाहर फैल सकती है। यदि यह पूछा जाता है कि स्वाश्रय आत्मा को छोड़कर बुद्धि कैसे जा सकती है? इसका उत्तर यह है कि अनुभूति के द्वारा आत्मा का त्याग हमारे मत में माना नहीं जाता, आत्मा को न छोड़ती हुई बुद्धि बाहर फैलती है। यही अर्थ हमारे मत में मान्य है। इस प्रश्न के उत्तर में भागवान् श्रीयामुनमुनि ने यही कहा है कि बुद्धि आत्मा को छोड़कर बाहर फैलती है, यह अर्थ सिद्धान्त में मान्य नहीं है; आत्मा को न छोड़ करके ही बुद्धि इधर-उधर इन्द्रिय आदि के द्वारा निकलती है। यदि बुद्धि आत्मा से विच्छिन्न हो जाय तो पुनः उसका आत्मा के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता। यह अर्थ न्यायतत्त्व शास्त्र में ही कहा गया है।

'सप्तमस्य' इत्यादि। यह जो सातवाँ प्रश्न है कि बुद्धि में उपचय—अर्थात् नूतन अवयवों के मिल जाने के कारण होने वाली पुष्टता तथा विरल भाव अर्थात् अवयवों का शिथिल संयोग न होने पर दूसरा परिमाण कैसे हो सकता है? इस प्रश्न का समाधान अहि-कुण्डल दृष्टान्त से मिल जाता है। जिस प्रकार सर्प में उपचय और विरल भाव के न रहने पर भी विभिन्न परिमाण होते हैं, क्योंकि सर्प चलते समय दीर्घाकार हो जाता है, घर में पहुँचने पर कुण्डलाकार बन जाता है, उसी प्रकार ज्ञान में भी परिमाणान्तर

त्वाच्च। न च विरलत्वे सरन्ध्रत्वनियमः; सर्वदेशनिरन्तरसंयोगयोग्यस्वरूपत्वात्। कथं तदल्पदेशे पूर्णम्? इति चेत्; स्पर्शशून्यत्वेनाप्रतिघातात्। उक्तं हि निरतिशयसूक्ष्मत्वं न्यायतत्त्वे। एतेन एकस्य द्रव्यस्य कालभेदेऽपि नानापरिमाणत्वं नास्तीति वदन्तः प्रत्युक्ताः; कालभेदस्यैव विरोधशामकत्वादवयव्यभावाच्च। एवं तर्ह्यात्मनस्तत्तद्देहानुरूपविविध-

सम्बन्ध संगत होता है। प्रश्न—जिस प्रकार तूलपिण्ड में सब अवयव घनीभूत हैं, अत एव उसका परिमाण अल्प होता है, तूलपिण्ड के अवयवों का विश्लेषण करने पर तूलपिण्ड फूल जाता है, अत एव उसमें स्थूल परिमाण होता है, साथ ही अवयव विरल बन जाते हैं। उसी प्रकार धर्मभूतज्ञान हृदय में जब रहता है, बाहर फैलता नहीं, तब उसके अवयव घनीभूत होकर रहते हैं। अत एव उस समय उसमें अल्प परिमाण रहता है, बाहर फैलते समय धर्मभूत ज्ञान के अवयव विरल बन जाते हैं, तब उसमें महत् परिमाण होता है। इस प्रकार यदि माना जाय तो धर्मभूतज्ञान में बहलत्व और विरलत्व इत्यादि प्राप्त होंगे, क्या ये मान्य हैं? उत्तर—जिन पदार्थों के अवयव शिथिल बनाये जा सकते हैं, उन्हीं पदार्थों में बहलत्व और विरलत्व इत्यादि हुआ करते हैं। ऐसी व्याप्ति है। धर्मभूतज्ञान के अवयव शिथिल नहीं किये जा सकते। अत एव धर्मभूतज्ञान में बहलत्व और विरलत्व इत्यादि नहीं होते हैं। अथवा धर्मभूतज्ञान में बहलत्व और विरलत्व इत्यादि भले हों, तथापि वह प्रत्यक्ष से जाने नहीं जा सकते; क्योंकि देखने व छूने से उनका पता नहीं चल सकता है, क्योंकि धर्मभूतज्ञान का अवयव चक्षुरादि इन्द्रियों का विषय नहीं हो सकते, क्योंकि वे अतीन्द्रिय हैं, तथा स्पर्शादि से शून्य हैं। प्रश्न—धर्मभूतज्ञान के बाहर फैलते समय यदि उसके अवयव विरल होते हैं तो उनमें छिद्र होना चाहिये। ऐसा क्यों नहीं होता? उत्तर—ऐसा नियम नहीं है, क्योंकि धर्मभूतज्ञान के अवयवों का यह स्वभाव है कि वे फैलते समय एक दूसरे से निरन्तर संयोग रखते ही वहाँ तक फैलते हैं, जहाँ तक इनको फैलना होता है। प्रश्न—धर्मभूतज्ञान के वे सभी अवयव अल्प मशक शरीर में बिना पारस्परिक प्रतिघात के कैसे भर जाते हैं? उत्तर—धर्मभूतज्ञान का अवयव स्पर्शशून्य है, अत एव आपस में प्रतिहत न होकर अतिक्षुद्र शरीर में भी पूर्ण रूपसे भरे रह सकते हैं। न्यायतत्त्व में यह कहा गया है कि धर्मभूतज्ञान और उसका अवयव अत्यन्त सूक्ष्म हैं, अत एव उनमें प्रतिघात नहीं होता है। इस प्रकार मानने पर परवादियों का यह मत भी—कि एक ही द्रव्य कालभेद से भी अनेक परिमाण वाला नहीं होता—खण्डित हो जाता है, क्योंकि एक द्रव्य में विभिन्न कालों में विभिन्न परिमाण हो सकते हैं, इसमें कोई विरोध नहीं है, क्योंकि कालभेद से ही विरोध की शान्ति हो जाती है। किञ्च, सिद्धान्त में अवयवी नामक नूतन द्रव्य माना नहीं जाता है। अतः अवयव द्रव्यों में ही अलग अलग रहते समय अल्प परिमाण तथा मिलकर रहते समय महापरिमाण मानना न्याय प्राप्त है। इससे सिद्ध होता है कि एक ही द्रव्य में कालभेद से विभिन्न परिमाण हो सकते हैं। इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं। प्रश्न—ऐसी स्थिति में आत्मा में

परिमाणवादिनो दिगम्बरान् प्रति "अन्त्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः" इति सौत्रं चोद्यमत्रापि स्यादिति चेन्न; तत्र केवलयुक्त्यादिमूलार्थ-प्रतिक्षेपे तात्पर्यात् ।

अष्टमस्योत्तरमात्मसिद्धौ । तथाहि—"कथमतीतानागतयोरसतोश्चैतन्येन सम्प्रयोगः" इत्याशङ्क्य विषयविषयिभावप्रकाशमानत्वसंख्यादि-योगदवीयोदेशवर्तिज्ञानशीघ्रसंयोगप्रतिबन्दीभिः परिहृतम् । तथा "अतीता-

विविध देहों के अनुरूप विविध परिमाण मानने वाले जैनों के प्रति "अन्त्यावस्थितेश्चोभय-नित्यत्वादविशेषः" इस ब्रह्मसूत्र से जो दोष कहा गया है, वह दोष धर्मभूतज्ञान में कालभेद से विविध परिमाण मानने वाले विशिष्टाद्वैतियों के विषय में भी संगत होगा। उस सूत्र से जैनों के प्रति यह दोष दिया गया है कि जैनों के मत में मुक्तिकाल में आत्मा में जो परिमाण माना जाता है, वही स्वाभाविक होगा। स्वाभाविक होने से वह परिमाण सदा रहेगा, यहाँ तक कि संसार दशा में भी रहेगा। देहभेद से आत्मा में परिमाण भेद नहीं हो सकता। यह दोष विशिष्टाद्वैती मत में भी धर्मभूतज्ञान के विषय में अवश्य प्रवृत्त होगा। उत्तर—उस सूत्र से उसी अर्थ का खण्डन किया गया है जो केवल युक्ति इत्यादि से सिद्ध किया जाता है। जैन केवल युक्ति से ही देह के समान परिमाण आत्मा में सिद्ध करते हैं, उसका खण्डन उस सूत्र में किया गया है। हम शास्त्र के आधार पर धर्मभूतज्ञान में कालभेद से विभिन्न परिमाण मानते हैं। शास्त्रसिद्ध अर्थ का खण्डन करने में उस सूत्र का तात्पर्य नहीं है, किन्तु युक्तिसिद्ध अर्थ के खण्डन में ही उस सूत्र का तात्पर्य है।

'अष्टमस्य' इत्यादि। यह जो अष्टम प्रश्न है कि अतीत और भावी पदार्थों के साथ ज्ञान का संयोगसम्बन्ध कैसे हो सकता है? इस प्रश्न का उत्तर आत्मसिद्धि में दिया गया है। तथाहि—अतीत और भावी पदार्थ ज्ञान के समय अविद्यमान हैं, उनके साथ ज्ञान का संयोग कैसे हो सकता है? इस प्रकार आशङ्का करके आत्मसिद्धि में यह समाधान वर्णित है कि जिस प्रकार नैयायिक आदि के मत के अनुसार अतीतानागत पदार्थों में ज्ञाननिरूपितविषयता रहती है, जिस प्रकार भाट्टमीमांसकों के मत में अतीतानागत पदार्थों में ज्ञानजन्य प्राकट्य अर्थात् प्रकाश उत्पन्न होता है, जिस प्रकार अतीतानागत पदार्थों में भी अपेक्षा बुद्धि से संख्या की उत्पत्ति मानी जाती है, जिस प्रकार सिद्धान्त में यह माना जाता है कि अधिक दूर देशस्थ होने पर भी एक ब्रह्माण्ड में विद्यमान पदार्थ का दूसरे ब्रह्माण्ड में विद्यमान पुरुष के ज्ञान से शीघ्र संयोग होता है, उसी प्रकार काल-विप्रकर्ष होने पर भी अतीतानागत पदार्थों के साथ ज्ञान का संयोग हो सकता है। किञ्च, अतीत एवं अनागत पदार्थ अतीतरूप एवं भाविरूप में ज्ञान में प्रकाशता है, उस रूप से वे पदार्थ ज्ञानकाल में विद्यमान हैं। भले ही वे ज्ञानकाल में वर्तमान रूप से विद्यमान न हों, परन्तु अतीत और भावी रूप में उनको ज्ञानकाल में बने रहने में कोई दोष नहीं है।

नागततया तावप्यद्यापि विद्येते इति तेन रूपेण बोधसन्निकर्षे नानुपपत्तिः।" इति च तद्द्रव्यसत्तया संयोगोपपत्तिरुपपादिता। तत्रैवमाशयः- यथा कैश्चिदसतोरेव भूतभविष्यतोः सामान्यात्मना अद्यापि वृत्तेः प्राकट्याश्रयत्वमुपपादितम्, तथा तद्द्रव्यात्मनापि वृत्तेः संयोगोऽप्युपपन्न एव। विशिष्टेनासंयोगश्चेत्, विशेषाकारेण न प्राकट्यमिति तुल्यमिति।

नवमस्य त्वनभ्युपगम एवोत्तरम्। नहि गुणादिभिरपि सम्बन्धः संयोग एव, किन्तु संयोगिनिष्ठता। यथा परेषां संयुक्तसमवायादि।

उस रूप में उनका ज्ञान के साथ संयोगसम्बन्ध होने में कोई अनुपपत्ति नहीं है। सिद्धान्त में यह माना जाता है कि द्रव्य नित्य है, उसमें अवस्थायें उत्पन्न एवं नष्ट होती रहती हैं। भले ही ज्ञानकाल में अतीत एवं भावी अवस्थायें न हों, परन्तु वह द्रव्य तो बना रहता है, जो तत्तत्काल में उन उन अवस्थाओं का आश्रय होता है। अतः उस द्रव्य के साथ ज्ञान का संयोग हो सकता है। इस प्रकार आत्मसिद्धि में अतीतानागतों के साथ ज्ञान के संयोग का उपपादन किया गया है। वहाँ पर ऐसा अभिप्राय है कि जिस प्रकार मीमांसकों ने यह माना है कि भले ही ज्ञानकाल में अतीतानागत पदार्थ तत्तद् व्यक्ति के रूप में विद्यमान न हों, परन्तु जाति के रूप में तो विद्यमान हैं ही। अतः जाति के रूप में विद्यमान अतीतानागत पदार्थ प्राकट्य का आश्रय हो सकते हैं, उसी प्रकार सिद्धान्त में यह माना जा सकता है कि भले ही ज्ञानकाल में अतीतानागत पदार्थ अतीतीनागतावस्थाविशिष्ट रूप में न हों, परन्तु द्रव्यरूप में तो विद्यमान रहते ही हैं। अतः द्रव्यरूप में विद्यमान उन अतीतानागत पदार्थों के साथ ज्ञान का संयोग हो सकता है। प्रश्न—ज्ञानकाल में अतीतानागतावस्थाविशिष्ट के साथ ज्ञान का संयोग नहीं होता है, यदि ज्ञानकाल में अतीतानागत पदार्थ अतीतानागतावस्थाविशिष्ट होकर रहें, तभी उनके साथ ज्ञान का संयोग हो सकता है। यदि इस प्रकार मीमांसक प्रश्न करें तो उनसे यह भी पूछा जा सकता है कि ज्ञानकाल में भले ही अतीतानागत व्यक्ति जाति रूप में रहें, व्यक्ति रूप में तो नहीं रहते; ऐसी स्थिति में उनमें प्राकट्य कैसे उत्पन्न होगा? इस प्रश्न का वे जैसा उत्तर देंगे, उसी प्रकार का उत्तर पूर्व प्रश्न के विषय में भी दिया जा सकता है।

'नवमस्य' इत्यादि। यह जो नवम प्रश्न है कि गुण इत्यादि के साथ ज्ञान का संयोगसम्बन्ध कैसे हो सकता है? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि विशिष्टाद्वैती विद्वान् ज्ञान का गुणादि के साथ संयोग सम्बन्ध नहीं मानते, वे द्रव्य के साथ ही ज्ञान का संयोग मानते हैं। गुणादि के साथ ज्ञान का सम्बन्ध संयोगिनिष्ठता है। ज्ञान से संयुक्त द्रव्य में वे गुणादि रहते हैं। अतः उनके साथ संयोगिनिष्ठता सम्बन्ध संगत होता है। जिस प्रकार नैयायिक इत्यादि वादिगण गुणादि के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष संयुक्तसमवाय मानते हैं, तथा गुणादि में विद्यमान जाति के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष संयुक्तसमवेतसमवाय मानते हैं, उसी प्रकार हम ज्ञान का गुणादि के साथ संयोगिनिष्ठता सम्बन्ध मानते हैं। इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है। श्रीभाष्य में "नाभाव उपलब्धेः" इस सूत्र की व्याख्या में

"सम्बन्धश्च संयोगलक्षणः" इत्यादिवचनानां संयोगावश्यम्भावे तात्पर्यम् । उक्तं च षडर्थसंग्रहे श्रीराममिश्रैः—"संयोगस्तदर्हेषु विषयत्वाकारः, अनर्हेषु ततस्तदन्वयिषु" इति । अस्यार्थः—संयोगार्हवस्तुनि वर्तमानत्वादिविशिष्ट-द्रव्यप्रकाशनं संयोगः । संयोगानर्हाणां तु रूपादीनां प्रकाशनं तदन्वयि-ष्वाश्रयेषु कारणेषु कार्येषु च यथासम्भवं संयोग इति । यत्तु "नैरन्त-र्यापरपर्यायमत्यन्तसामीप्यमात्रं च संयोगः । स एव परतन्त्राश्रितः समवायपदपरिभाषाभूमिर्वैशेषिकाणामपीति नार्थान्तरत्वमुररीकृत्य विकल्पः सम्भवति" इत्यात्मसिद्धावुक्तम्, तदपि पराभ्युपगतसमवायानभ्युपगमात् स्वमते समवायस्य स्वरूपविशेषानतिरेकाददतिरिक्तसम्बन्धाभावपरम्, न तु

यह जो कहा गया है कि "सम्बन्धश्च संयोगलक्षणः" अर्थात् ज्ञान का विषय के साथ सम्बन्ध संयोग है। इस वचन का संयोगिनिष्ठता सम्बन्ध के निराकरण में तात्पर्य नहीं है, किन्तु संयोग अवश्य किसी न किसी प्रकार से हो, इसी अर्थ में तात्पर्य है। द्रव्य के साथ ज्ञान का संयोग होने पर ही द्रव्याश्रित गुणादि के साथ ज्ञान का संयोगिनिष्ठता सम्बन्ध हो सकता है। साक्षात् अथवा रूपान्तर से संयोग की आवश्यकता सर्वत्र है—यह बतलाने में ही उस वचन का तात्पर्य है। षडर्थसंग्रह में श्रीराममिश्र ने यह कहा है कि ज्ञान के साथ संयोगसम्बन्ध रखने योग्य वस्तु में जो ज्ञाननिरूपितविषयता होती है और ज्ञान से संयोग पाने योग्य वर्तमानत्वादिविशिष्ट द्रव्य का जो प्रकाश होता है, वह संयोग है जो ज्ञान एवं द्रव्य में हुआ करता है, जो रूप इत्यादि ज्ञान का संयोग पाने के अयोग्य हैं, उनका जो ज्ञान से प्रकाश होता है, वह संयोग है, जो रूपादि के आश्रय कारण और कार्यों के साथ ज्ञान का किसी न किसी प्रकार से होता है। प्रश्न—आत्मसिद्धि में यह कहा गया है कि पदार्थों का जो अत्यन्त सामीप्य है, वही संयोग है। जो पदार्थ निरन्तर रहते हैं, अर्थात् जिन पदार्थों के मध्य में अन्तराल नहीं है, उन पदार्थों में नैरन्तर्य है। यह नैरन्तर्य ही अत्यन्त सामीप्य है, वही संयोग है। यह अत्यन्त सामीप्यरूप संयोग जब दो स्वतन्त्र पदार्थों में होता है, तब सभी लोग उसे संयोग कहते हैं। जब यही अत्यन्त सामीप्यरूप संयोग स्वतन्त्र और परतन्त्र वस्तु में होता है, तब वैशेषिक उसे समवाय नाम से पुकारते हैं। है तो वह अत्यन्त सामीप्य एक ही पदार्थ, परन्तु स्वतन्त्र वस्तुओं में होने पर उसे संयोग तथा स्वतन्त्र-परतन्त्र वस्तुओं में होने पर उसे समवाय कहा जाता है। ऐसी स्थिति में संयोग और समवाय को भिन्न पदार्थ मानकर यह विकल्प—कि ज्ञान और विषय का सम्बन्ध क्या संयोग है? अथवा समवाय है? तथा यह खण्डन—कि यदि ज्ञान और विषय का सम्बन्ध संयोग होता तो गुणों में ज्ञान का सम्बन्ध नहीं हो सकता, क्योंकि गुणों के साथ ज्ञान का संयोग नहीं हो सकता; कारण द्रव्यों में ही संयोग होता है। यदि ज्ञान और विषय का सम्बन्ध समवाय होता तो द्रव्यों के साथ ज्ञान का सम्बन्ध न हो सकेगा, क्योंकि ज्ञान का द्रव्य

गुणगुणिनोः संयोगलक्षणसम्बन्धपरम् । गुणगुणिनौ संयुक्ताविति यदि केचित् प्रयुञ्जीरन्, तदानीमौपचारिकोऽयं व्यवहार इति ज्ञापयितुं "नैरन्तर्यापरपर्यायम्" इत्युक्तम् । निरन्तरत्वमात्रात् संयुक्तत्वव्यवहारः । तावति वैशेषिका युक्त्याभासैरर्थान्तरत्वं पर्यभाषन्तेत्युक्तं भवति । अन्यथा गुणस्य संयोगवत्त्वे तस्यापि द्रव्यत्वं स्यात्, द्रव्यलक्षणत्वात्तस्य । अवस्थायोगित्वं द्रव्यलक्षणमस्त्विति वचनेऽपि गुणानां ज्ञानसंयोगलक्षणावस्थायोगित्वाद् द्रव्यत्वं दुष्परिहरम् । न च द्रव्याद्रव्यविभागो मा भूदिति वाच्यम्, भाष्यकारैरेव सत्त्वरजस्तमसामद्रव्यत्वसमर्थनात् । अतो यथोक्त एवार्थः । यद्वा नैरन्तर्यमात्रमङ्गीकृत्य संयोगमपि केचिन्नेच्छन्ति, तन्मतेनोक्तमिति मन्तव्यम् ।

के साथ समवायसम्बन्ध नहीं हो सकता, कारण दोनों स्वतन्त्र हैं—उठ नहीं सकता, क्योंकि संयोग और समवाय एक ही पदार्थ है। आत्मसिद्धि की इन पंक्तियों से यही सिद्ध होता है कि गुण और गुणी में अत्यन्त सामीप्यरूपी संयोग सम्बन्ध है, क्योंकि यहाँ पर यह स्पष्ट कहा गया है कि अत्यन्त सामीप्य ही संयोग है, गुण और गुणी में अत्यन्त सामीप्य को छोड़कर दूसरा कोई सम्बन्ध नहीं है। यह अर्थ सिद्धान्त में मान्य है? उत्तर—इस ग्रन्थ से यह स्पष्ट होता है कि ग्रन्थकार वैशेषिकों द्वारा स्वीकृत समवायसम्बन्ध को नहीं मानते, इनके मत में तथा सिद्धान्त में स्वरूपसम्बन्ध विशेष ही समवाय पदवाच्य माना गया है, स्वरूपसम्बन्धातिरिक्त समवाय सम्बन्ध भले ही वैशेषिक को मान्य हो, परन्तु आत्मसिद्धिकार के मत तथा सिद्धान्त में स्वरूपसम्बन्धातिरिक्त समवाय सम्बन्ध नहीं माना जाता है। इस प्रकार स्वरूपसम्बन्धातिरिक्त समवाय सम्बन्ध के अभाव में ही इस ग्रन्थ का तात्पर्य है। इस ग्रन्थ का यह तात्पर्य नहीं है कि गुण और गुणी में संयोग सम्बन्ध होता है, क्योंकि द्रव्यों में ही संयोग सम्बन्ध हो सकता है, गुण और गुणी में स्वरूप सम्बन्ध ही होता है। ऐसी स्थिति में यदि कोई यह प्रयोग करे कि गुण और गुणी संयुक्त हैं, उस प्रयोग को औपचारिक मानना चाहिये, क्योंकि गुण और गुणी निरन्तर अर्थात् विना अन्तराल के रहने वाले पदार्थ हैं। इस प्रकार उनमें नैरन्तर्य होने से ही वैसा प्रयोग होता है। इस अर्थ का ज्ञान कराने के लिये ही आत्मसिद्धि में "नैरन्तर्यापरपर्यायम्" ऐसा कहा गया है। "गुणगुणिनौ संयुक्तौ" ऐसा गुण और गुणियों में संयुक्तत्व व्यवहार केवल निरन्तरत्व के कारण होता है। इस प्रकार निरन्तर होकर रहना गुण और गुणी का स्वरूप है। इतने में वैशेषिक दार्शनिक युक्त्याभासों से स्वरूपसम्बन्धातिरिक्त सम्बन्धविशेष की कल्पना करके उसका नाम समवाय रख दिया है। इस अर्थ के प्रतिपादन में ही उपर्युक्त ग्रन्थ का तात्पर्य है। यदि इस ग्रन्थ का तात्पर्य इस प्रकार न मानकर यही माना जाय कि अत्यन्त सामीप्य ही संयोग है, वह संयोग गुण और गुणी में भी होता है, तब तो संयोग वाला होने से गुण द्रव्य हो जायगा। क्योंकि संयोग

दशमस्य नायनं तेजो निदर्शनम् । योग्यताऽत्र नियामिकेति चेन्न; अत्रापि तुल्यत्वात् । ज्ञानसंयोगे सति काऽपरायोग्यतेति चेत्, इन्द्रियसंयोगे सति काऽपरा ? इत्यपि सुवचत्वात् । ज्ञानायोग्यत्वे तस्य वस्तुनः केनचिदपि ज्ञानेनाप्रकाश्यत्वं स्यादिति चेन्न; ज्ञापकायोग्यत्वेऽपि तुल्यत्वात् । स्वभावादेव किञ्चिद् ज्ञापकं क्वचिदेव शक्तमिति चेत्, तर्हि तथैव ज्ञानमिति । अस्तु तर्हि सामग्रीस्वभावादेव ज्ञानस्य प्रतिविषयं प्रतिनियमः,

वाला होना ही द्रव्य का लक्षण है। यदि कहें कि अवस्था वाला होना ही द्रव्य का लक्षण है, तो इस पक्ष में भी गुणों को द्रव्य मानना पड़ेगा, क्योंकि गुणों में ज्ञानसंयोगरूपी अवस्था होती है, अतः गुणों में संयोग मानने पर गुणों में द्रव्यत्व प्राप्त होगा ही, उसका परिहार अशक्य है। यदि कहें कि तब तो द्रव्य और अद्रव्य ऐसा विभाग ही मत हो तो यह भी समीचीन नहीं, क्योंकि भाष्यकार ने ही सत्त्व, रज और तमोगुण में अद्रव्यत्व का समर्थन किया है, उससे विरोध उपस्थित होगा। अतः उपर्युक्त आत्मसिद्धि के वचन का उपर्युक्त अर्थ ही समीचीन है। अथवा इस आत्मसिद्धिवचन की प्रवृत्ति उन परवादियों के मतानुसार है, जो यह मानते हैं कि पदार्थों में नैरन्तर्य ही होता है, इससे व्यतिरिक्त संयोगसम्बन्ध भी नहीं है। इस प्रकार परवादियों के मतानुसार यह ग्रन्थ प्रवृत्त है। अतः उपर्युक्त सिद्धान्त में कोई बाधा नहीं है।

'दशमस्य' इत्यादि। यह जो दशम प्रश्न है कि मध्यस्थित सम्बद्ध कतिपय पदार्थों का ज्ञान से प्रकाश क्यों नहीं होता ? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि जिस प्रकार सूर्यमण्डल तक नेत्रकिरणें पहुँच कर सूर्यमण्डल आदि को जब प्रकाशित करती हैं, तब मध्यस्थित परमाणु इत्यादि से सम्बद्ध होने पर भी उनको प्रकाशित नहीं करती हैं, उसी प्रकार ज्ञान बहुत दूर तक पहुँच कर वहाँ के पदार्थों का प्रकाशक होने पर भी मध्यस्थित सम्बद्ध पदार्थों को यदि प्रकाशित न करे, तो यह उचित है। इस विषय में नेत्रतेज को ज्ञान का दृष्टान्त समझना चाहिये। प्रश्न—नेत्ररश्मि से सम्बद्ध मध्यवर्ती पदार्थों का प्रकाश इसलिये नहीं होता है कि उनमें प्रकाशित होने की योग्यता नहीं है। प्रकाशित होने के लिये योग्यता भी आवश्यक है, योग्यता न होने से उन आन्तरालिक पदार्थों का प्रकाश नहीं होता है। उत्तर—यह बात ज्ञान के विषय में भी कही जा सकती है। मध्यवर्ती पदार्थों का ज्ञान से संयोग होने पर भी उनमें योग्यता नहीं होने से उनका प्रकाश नहीं होता है। प्रश्न—मध्यवर्ती पदार्थों से ज्ञान का सम्बन्ध है तो उनका प्रकाश होना चाहिये, ज्ञानसंयोग से अतिरिक्त ऐसी कौन सी दूसरी योग्यता है, जिसके अभाव से मध्यवर्ती पदार्थों का प्रकाशाभाव होता है ? उत्तर—मध्यवर्ती पदार्थों से जब इन्द्रियों का सम्बन्ध है, तब उनका प्रकाश भी होना चाहिये। इन्द्रियसंयोग से अतिरिक्त ऐसी कौन सी योग्यता है, जिसका अभाव होने से इन्द्रियसम्बन्ध होने पर भी मध्यवर्ती पदार्थों का अप्रकाश माना जाता है। प्रश्न—यदि मध्यवर्ती पदार्थों में ज्ञान का संयोग होने पर भी उनमें योग्यता न होने से उनका प्रकाश नहीं होता है, तो उस वस्तु को किसी भी ज्ञान के द्वारा प्रकाशित न होना चाहिये। उत्तर—मध्यवर्ती पदार्थों का ज्ञापक

किं सम्बन्धेनाधिकेनेति चेन्न, ईश्वरज्ञानस्य नित्यस्य तदभावात्, निर्विषयत्वेनाज्ञानत्वप्रसङ्गादीश्वराभावप्रसङ्गात्। अनित्येषु ज्ञानेष्वयं नियम इति चेत्, सत्यम्; तथापि संयुक्तसमवायाद्यविशेषेऽपि रसादिपरिहारेण रूपादौ वर्तमानस्य चक्षुरादेः स्वभावनियमे सत्यपि संयुक्तसमवायादि-

चक्षु से संयोग होने पर भी उनमें योग्यता न होने से यदि उनका प्रकाश नहीं होता तो किसी भी ज्ञापक प्रमाण के द्वारा उसका प्रकाश नहीं होना चाहिये, किन्तु ऐसा होता नहीं। यह क्यों? प्रश्न—ज्ञापक इन्द्रिय आदि का यह स्वभाव है कि कोई ज्ञापक किसी अर्थ के विषय में ही ज्ञान को उत्पन्न कर सकता है। उत्तर—तब ज्ञान के विषय में भी यह माना जा सकता है कि ज्ञान का स्वभाव है कि पदार्थ ज्ञान से संयुक्त होने पर भी ज्ञान किसी किसी योग्य संयुक्त पदार्थ को ही प्रकाशित कर सकता है, सबको नहीं। ज्ञान अनेक पदार्थों से संयुक्त होने पर भी योग्य पदार्थ के विषय में उसका विषयविषयिभाव सम्बन्ध होता है। संयोग और विषयविषयिभाव भिन्न भिन्न होता है, क्योंकि सिद्धान्त में ऐसा माना जाता है कि ज्ञान संयुक्त होकर पदार्थों का विषयीकरण करता है। प्रश्न—तब तो ज्ञान का पदार्थों के साथ संयोग मानने की कोई आवश्यकता नहीं, क्योंकि इस प्रकार व्यवस्था बन सकती है कि जिस पदार्थ से सन्निकर्ष रखने वाली इन्द्रिय से जो ज्ञान उत्पन्न होगा, वह ज्ञान उस पदार्थ से संयोग रखे बिना भी उसी पदार्थ का ग्रहण करता है। इस प्रकार विषयव्यवस्था बन जाती है। इस प्रकार प्रत्येक ज्ञान का प्रत्येक विषय के साथ व्यवस्था जब सम्पन्न हो जाती है, तब इससे व्यतिरिक्त सम्बन्ध अर्थात् ज्ञान का अर्थ के साथ संयोगसम्बन्ध मानने की क्या आवश्यकता है? ज्ञान को बाहर निकाल कर विषय के साथ संयोग रखने की क्या आवश्यकता है? उत्तर—ईश्वर का ज्ञान नित्य है, वह सामग्री से जन्य नहीं है, वह उपर्युक्त व्यवस्था के अनुसार निर्विषय हो जायगा, निर्विषय होने पर वह ज्ञान कहने योग्य नहीं रहेगा। तथा च ईश्वर का अभाव सिद्ध होगा, क्योंकि सर्वज्ञ ईश्वर ही होता है। ईश्वर जब सर्वज्ञ नहीं होगा तो वह ईश्वर कैसे माना जायगा? प्रश्न—ईश्वर का ज्ञान नित्य है, सर्वविषयक है, उसके लिये विषयनियम नहीं है, अतः विषयनियमार्थ सामग्रीस्वभाव की आवश्यकता नहीं, परन्तु जीवों का ज्ञान अनित्य है, उसमें ही इस नियम की आवश्यकता होती है कि सामग्रीस्वभाव के अनुसार ही विषयव्यवस्था है। अतः अनित्य ज्ञानों में विषयों के साथ संयोगसम्बन्ध की क्या आवश्यकता है? उत्तर—नैयायिक यह मानते हैं कि चक्षुरादि इन्द्रियाँ संयुक्तसमवायसन्निकर्ष से रूपादि का ग्रहण करती हैं, वहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि जिस प्रकार चक्षुरिन्द्रिय का रूप के साथ संयुक्तसमवाय सन्निकर्ष है, उसी प्रकार रसादि के साथ भी संयुक्तसमवाय सन्निकर्ष है। ऐसी स्थिति में रूप के समान वह रसादि को भी क्यों ग्रहण नहीं करती है? इस प्रश्न का वे यही उत्तर देते हैं कि चक्षुरिन्द्रिय का स्वभाव यही है कि वह रूप का ग्रहण कर सकती है, रसादि का नहीं। ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उठता है कि चक्षुरिन्द्रिय स्वभाव के अनुसार ही यदि रूप मात्र का ग्रहण करती है, तो संयुक्तसमवाय सन्निकर्ष की आव-

परिग्रहवत् क्षन्तव्यम् । उक्तं च न्यायकुलिशे— "संयोगस्तु प्रसरणवैभवादिप्रतिपादकशास्त्रबलादाश्रितः" इति । योग्यतामात्रेण रूपान्तरादीनामपि ग्रहणसप्रङ्गात्, तत्परिहाराय सम्बन्धविशेषाङ्गीकार इति चेत्, तर्ह्यत्रापि योग्यतामात्रेण सर्वदा प्रकाशः स्यादिति तत्परिहाराय सम्बन्धपरिग्रहः । सामग्र्येवात्रातिप्रसङ्गं निवारयेदिति चेन्न; तत्रापि तुल्यत्वात् । सम्बन्धोऽपि तत्र सामग्रीनिविष्ट इति चेत्, अत्रापि तस्य निवेशः किं न स्यात् ?

श्यकता है ? परन्तु नैयायिक चक्षुरादि इन्द्रियों के तत्तत्स्वभाव को मानते हुए संयुक्त-समवाय सन्निकर्ष इत्यादि सन्निकर्षों को भी मानते हैं। उसी प्रकार अनित्य ज्ञान में सामग्रीस्वभाव के अनुसार विषयनियम होने पर भी विषयों के साथ ज्ञान का संयोग सम्बन्ध भी माना जा सकता है । अत एव न्यायकुलिश में यह कहा गया है कि ज्ञान का प्रसरण होता है, ज्ञान विभु होता है। इन अर्थों के प्रतिपादक शास्त्रों के बल से यह मानना पड़ता है कि ज्ञान का विषय के साथ संयोग होता है। प्रश्न—चक्षुरादि इन्द्रियों का संयुक्तसमवाय इत्यादि सन्निकर्ष मानने का यह कारण है कि यदि इन सन्निकर्षों को ज्ञान का कारण न मानकर केवल योग्यता होने के कारण ही चक्षु-रादि से रूपादि का ग्रहण माना जाय तो कुड्यादि से व्यवहित रूपादि भी योग्यता होने से चक्षुरादि इन्द्रियों से उनका ग्रहण होना चाहिये, परन्तु उनसे व्यवहित रूपादि के विषय में ज्ञान नहीं होता है, अतः संयुक्तसमवाय सन्निकर्ष को भी कारण मानना चाहिये। उत्तर—यदि यहाँ पर यह माना जाय कि विषय योग्य होने से ही ज्ञान के द्वारा प्रकाशित होता है तो सदा क्यों प्रकशित नहीं होता ? अतः यह मानना चाहिये कि ज्ञान का विषय के साथ संयोग होने पर ही ज्ञान से विषय प्रकाशित होगा, अन्यथा नहीं। अतः विषय प्रकाश में ज्ञानसंयोग को भी कारण मानना चाहिये। प्रश्न—योग्यतामात्र से प्रसक्त सर्वदा प्रकाश का परिहार करने के लिये ज्ञानसंयोग को प्रकाश का कारण मानने की आवश्यकता नहीं, सामग्री से ही अतिप्रसङ्ग का वारण हो जायेगा। जिस वस्तु को प्रकाशित करने की सामग्री जब होगी, तब उस वस्तु का प्रकाश होगा। इस प्रकार व्यवस्था मानने से सर्वदा प्रकाश का अतिप्रसंग वारित हो जाता है। ज्ञानसंयोग को प्रकाश का कारण मानने की क्या आवश्यकता है ? उत्तर—व्यवहित वस्तु के विषय में प्रकाश के अतिप्रसङ्ग का परिहार करने के लिये संयुक्तसमवाय सन्निकर्ष मानने की आव-श्यकता नहीं, क्योंकि वहाँ पर यह समाधान दिया जा सकता है कि ग्राहक सामग्री के न होने से ही व्यवहित वस्तु का प्रकाश नहीं होता है । ऐसी स्थिति में संयुक्तसमवाय इत्यादि को सन्निकर्ष मानने की क्या आवश्यकता है ? प्रश्न – उस ग्राहक सामग्री में संयुक्त समवाय इत्यादि सन्निकर्ष कारणकोटि में अन्तर्भूत हैं, अतः उन्हें कारण मानना चाहिये।

तत्सम्बन्धसामग्र्यैव तन्नियमस्याप्युपपत्तेः । तत्रैव सम्बन्ध इत्यपि हि सामग्रीस्वभावादेव ।

एकादशे वेगातिशयः, शक्तिविशेषः, ईश्वरसङ्कल्पो वा प्रतिवक्तारः। इष्टं च विचित्रवेगित्वं नायनतापनादिमहसाम् । तच्च काष्ठाप्राप्तं युगपत् त्रिचतुरक्षणेन वा विश्वमास्कन्दत इति विश्वसिहि ।

द्वादशे तु स्वाभाविकं तदीयत्वं तदाश्रितत्वं चेति संचारेऽपि न दोषः। यथा व्यापकात्मवादिनः शरीरेन्द्रियादीनाम्, यथैवेश्वरमनुमन्यमानस्य तदीशितव्यानाम्, यथा वा लोके दासभृत्यादिद्वन्द्वानाम्, यथा च प्रभा-

उत्तर—उसी प्रकार ज्ञानसंयोग भी प्रकाश सामग्री में अन्तर्भूत है, अतः ज्ञानसंयोग को प्रकाश का कारण मानना चाहिये। किञ्च, यह भी कहा जा सकता है कि संयुक्त-समवाय की जो समाग्री है, उसी से व्यवहित पदार्थ का प्रकाश न होना इत्यादि नियम—जो संयुक्तसमवाय का साध्य माना जाता है—सध जाता है, ऐसी स्थिति में "तद्धेतोरेव हेतुत्वे किं तेन" (उसका हेतु ही प्रकृत कार्य का हेतु हो, उसे हेतु मानने की क्या आवश्यकता है)—इस न्याय से संयुक्तसमवाय को हेतु मानने की क्या आवश्यकता है। उस सामग्री को अवश्य मानना होगा, क्योंकि उस सामग्रीस्वभाव के अनुसार ही तो विषयविशेष के साथ संयुक्तसमवाय सन्निकर्ष माना जाता है। ऐसी स्थिति में उस सामग्री से उपर्युक्त नियम के सम्पन्न होने पर यदि संयुक्त समवाय सन्निकर्ष को भी कारण माना जाता है, तब ज्ञानसंयोग भी प्रकाश का कारण माना जा सकता है।

'एकादेशे' इत्यादि। यह जो एकादश प्रश्न है कि मुक्त पुरुष की बुद्धि चाहे एक साथ हो अथवा क्रम से हो—अनन्त देशों से कैसे संयुक्त होती है? इसका उत्तर अतिशयित वेग, शक्तिविशेष और ईश्वरसङ्कल्प से मिल जाता है। भाव यह है कि मुक्त पुरुष के ज्ञान में ऐसी शक्ति है। ऐसे अतिशयित वेग हैं, जिससे वह थोड़े ही समय में अनन्त पदार्थों से संयुक्त हो जाती है। ईश्वर का सङ्कल्प भी ऐसा ही है। सूर्य की किरण और नेत्र का तेज विचित्र वेग से युक्त है, अत एव वे बहुत दूर तक पहुँच जाते हैं—यह अर्थ सब को मान्य है। इसी प्रकार यह भी मानना चाहिये कि विकासकाष्ठा में पहुँचा हुआ मुक्त पुरुष का ज्ञान भी एक साथ अथवा तीन चार क्षणों में सम्पूर्ण विश्व में फैल जाता है। इस प्रकार इस अर्थ पर विश्वास रखना चाहिये।

'द्वादशे तु' इत्यादि। यह जो बारहवाँ प्रश्न है कि जिस प्रकार अपने लार से से उत्पन्न तन्तुओं से निर्मित जाल में लगी हुई मकड़ी संचरण कर जाल के प्रदेश-विशेष में पहुँच जाती है, उसी प्रकार सभी अणु परिमाण वाले मुक्त जीव विश्व में सर्वत्र फैली हुई अपनी बुद्धिरूपी चन्द्रिका में चलते हुए संचार के द्वारा बुद्धि के प्रदेशविशेष से सम्बन्ध रखते हैं। सब मुक्तों की सभी बुद्धिचन्द्रिकायें सर्वत्र फैली हैं। सभी मुक्त सबकी बुद्धि से सम्बन्ध रखते हैं। ऐसी स्थिति में यह कैसे समझा जाय कि अमुक बुद्धि

प्रभावदादेः, यथा च वैशेषिकादीनां चलाचलत्वेऽप्ययुतसिद्धयोरवयवावयविनोः; यथा चास्मत्पक्षे शरीरिणः पुरीतदादिसंचारेऽपि शरीराणामिति व्यपगतघनदुर्दिनो बोधभानुरौपनिषदानाम् ।

अमुक जीव की है और अमुक बुद्धि अमुक जीव की नहीं है—इत्यादि । इस प्रश्न का उत्तर यह है कि बुद्धि का स्वभाव ही यह है कि कोई कोई बुद्धि किसी किसी जीव की होती है, तथा किसी किसी जीव का आश्रय लेकर रहती है, तथा जीवों का यह स्वभाव है कि कोई कोई जीव किसी किसी बुद्धि का ही आश्रय होता है । जो जीव जिस बुद्धि का आश्रय होता है वह बुद्धि उसी जीव की मानी जाती है । सर्वज्ञ होने से मुक्त जीव उन बुद्धियों में यह पहचान लेते हैं कि उनकी बुद्धि कौन सी है। प्रत्येक मुक्त का प्रत्येक बुद्धि के साथ व्यवस्थित स्वाभाविक शेषशेषिभाव सम्बन्ध एवं आश्रयाश्रयिभाव सम्बन्ध होता है । मुक्त जीव अपनी बुद्धि को साथ खींचकर न चलने पर भी इस स्वाभाविक शेषशेषिभाव सम्बन्ध एवं आश्रयाश्रयिभाव सम्बन्ध के अनुसार अपनी अपनी बुद्धि को पहचान लेता है। उस उस मुक्त पुरुष का उस उस बुद्धि के साथ व्यवस्थित सम्बन्ध रहता है। इसमें कोई दोष नहीं। विभिन्न-वादियों को विभिन्न विषयों में इस प्रकार का सम्बन्ध मानना पड़ता है। उदाहरण—आत्मा को व्यापक मानने वाले नैयायिक इत्यादि वादियों के मत में सभी आत्माओं का सभी देह और इन्द्रिय इत्यादि के साथ संयोगसम्बन्ध रहने पर भी शरीरेन्द्रियादि के गमन के साथ आत्मा का गमन न होने पर भी स्वाभाविक तदीयत्व एवं तदाश्रितत्व के आधार पर ही यह व्यवस्था मानी जाती है कि अमुक देहेन्द्रियादि अमुक आत्मा का है, दूसरे आत्मा का नहीं । ईश्वर को मानने वालों के मत में स्वाभाविक तदीयत्व और तदाश्रितत्व के आधार पर ही ईश्वर के साथ ईशितव्यों का शास्य-शासकभाव, धार्य-धारकभाव इत्यादि सम्बन्ध माना जाता है। लोक में स्वाभाविक तदीयत्व और तदाश्रितत्व के आधार पर ही दास दासी जनों का स्वामी के संचार के अधीन जिनका संचार नहीं होता है - स्वामी के साथ स्वस्वामिभाव इत्यादि सम्बन्ध होता है। स्वाभाविक तदीयत्व और तदाश्रितत्व के आधार पर ही प्रभा और प्रभा वाले में सम्बन्ध माना जाता है। वैशेषिक आदि वादियों के मत में स्वाभाविक तदीयत्व और तदाश्रितत्व के आधार पर ही चलने वाली शाखारूपी अवयव न चलने वाले वृक्षरूपी अवयवी में—जिनमें अवयवी अवयवों का आश्रय लेकर ही रहता है। अत एव जो अयुतसिद्ध माने जाते हैं—समवाय-सम्बन्ध माना जाता है। जिस प्रकार विशिष्टाद्वैती वेदान्तियों के मत में जीवात्मा का पुरीतत् इत्यादि नाडियों में संचार करते समय उसके साथ संचार न करने वाले शरीर इत्यादि का आत्मा के साथ सम्बन्ध स्वाभाविक तदीयत्व एवं तदाश्रितत्व के आधार पर माना जाता है, उसी प्रकार प्रकृत में भी मुक्तों की व्यापक बुद्धि का मुक्तों के साथ संचार न होने पर भी स्वाभाविक तदीयत्व एवं तदाश्रितत्व के आधार पर तत्तन्मुक्तात्माओं का तत्तद्बुद्धि के साथ सम्बन्ध सिद्ध होता है। इस प्रकार दसों प्रश्नों का समुचित उत्तर मिल जाने से यह सिद्ध होता है कि वेदान्तियों का ज्ञानरूपी सूर्य कुतर्करूपी मेघों के आच्छादन से छूट गया है ।

(सुखादीनां बुद्धिविशेषत्वनिरूपणम्)

बुद्धिरेवोपाधिभेदात् सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नरूपा, सुखादिजनकतयाऽभ्युपगतज्ञानातिरेके प्रमाणाभावात्, इच्छामि द्वेष्मीत्यादिव्यवहारस्य स्मरामीत्यादिवद् ज्ञानविशेषेणैवोपपत्तेः। वैषयिकसुखदुःखरूपत्वं ज्ञानस्य विषयाधीनमित्यनुकूलत्वप्रतिकूलत्वाविशेषाद्विषयस्यापि सुखदुःखशब्दवाच्यत्वमस्त्येव। प्रपञ्चितमिदं भूमाधिकरणे। तथा वेदार्थसंग्रहे—"विषयायत्तत्वाद् ज्ञानस्य सुखरूपतया ब्रह्मैव सुखम्" इत्युक्तम्। सुषुप्त्याद्यवस्थासु प्रयत्नो नास्त्येव; अनुपलम्भात्। अदृष्टादिवशाच्च निश्वसितादिसिद्धिः।

(सुख इत्यादि ज्ञानविशेष हैं—इस अर्थ का निरूपण)

'बुद्धिरेव' इत्यादि। बुद्धि ही कर्मरूपी उपाधियों के भेद से सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष और प्रयत्न इत्यादि रूपों को धारण करती है। नैयायिक इत्यादि परवादियों के मत में जो अनुकूलविषयक ज्ञान सुख का तथा प्रतिकूलविषयक ज्ञान दुःख का कारण माना जाता है, वे ज्ञान ही सुख एवं दुःख हैं, उन ज्ञानों से व्यतिरिक्त सुख एवं दुःख को मानने में कोई प्रमाण नहीं है। जिस प्रकार 'स्मरण करता हूँ' यह व्यवहार ज्ञानविशेष को लेकर संगत होता है, उसी प्रकार 'इच्छा करता हूँ, द्वेष करता हूँ' यह व्यवहार भी ज्ञानविशेष को लेकर संगत होता है। सुख, दुःख, इच्छा और द्वेष को ज्ञानविशेष से अतिरिक्त मानने की आवश्यकता नहीं; अनुकूल एवं प्रतिकूल विषयों का ग्रहण करने के कारण ही ज्ञान वैषयिक सुखरूप एवं वैषयिक दुःखरूप को प्राप्त होता है। आत्मा के प्रति विषयों का अनुकूल रूप में ग्रहण करने वाला वह ज्ञान वैसा ग्रहण करने से ही आत्मा के प्रति अनुकूलतया भासित होता हुआ सुख कहलाता है, तथा आत्मा के प्रति विषयों का प्रतिकूल रूप में ग्रहण करने वाला ज्ञान वैसा ग्रहण करने से ही आत्मा के प्रति प्रतिकूल रूप में भासित होता हुआ दुःख कहलाता है। इससे यह सिद्ध होता है कि ज्ञान में जो वैषयिक सुखरूपत्व एवं वैषयिक दुःखरूपत्व है, वह उन विषयों के अधीन है, जो अनुकूल एवं प्रतिकूल रूप में गृहीत होते हैं। जिस प्रकार ज्ञान में अनुकूलत्व एवं प्रतिकूलत्व है, जिससे ज्ञान सुख एवं दुःख कहलाता है, उसी प्रकार विषयों में भी अनुकूलत्व एवं प्रतिकूलत्व है, अतः विषय भी सुखशब्दवाच्य एवं दुःखशब्दवाच्य होते हैं। यह अर्थ भूमाधिकरण में विस्तार से कहा गया है, तथा वेदार्थसंग्रह में यह कहा गया है कि ब्रह्मविषयक ज्ञान की सुखरूपता विषयाधीन होने से मानना चाहिये कि ब्रह्म सुखरूप है। यदि प्रयत्न ज्ञान है, तो ज्ञानोपरतिरूप सुषुप्ति में जीवनयोनि प्रयत्न कैसे होगा ? उत्तर है—"सुषुप्त्याद्यवस्थासु" इति। सुषुप्ति इत्यादि अवस्थाओं में आत्मा में प्रयत्न होता ही नहीं, क्योंकि वैसे प्रयत्न का अनुभव किसी को भी नहीं होता। सुषुप्ति इत्यादि अवस्थाओं में श्वास इत्यादि अदृष्ट इत्यादि से ही सम्पन्न होंगे, तदर्थ प्रयत्न की आवश्यकता नहीं। सुषुप्ति इत्यादि में श्वास आदि के कारण रूप में जो नैयायिक इत्यादि वादिगण प्रयत्न

परैरपि तत्रैव प्रयत्नकारणतयाऽदृष्टादिकमभ्युपगतम् । तन्निश्वासाद्यर्थमेव भवतु। अतो मध्ये प्रयत्नकल्पकप्रमाणं स्पन्दत्वादिहेतुरन्यथासिद्धः। उक्तं च 'अन्तराभूतग्रामवत्' इत्याद्यधिकरणे भाष्ये—"प्रत्यगात्मनः सुषुप्तौ प्राणनं प्रति कर्तृत्वाभावात्" इत्यादि, "तस्य सुषुप्तिमूर्च्छादौ प्राणनादेरकर्तृत्वात्" इत्यादि च । कर्तृत्वाभावेऽपि कृतिविजातीयकल्पनं प्रयत्नकृतिशब्दपर्यायत्वप्रसिद्धिगौरवाभ्यां प्रतिहतम् ।

नन्वात्मगुणाः सुखादयो मा भूवन्, मनोवृत्तिभेदास्तु भविष्यन्ति । तथा चात्मसिद्धावुक्तम्—"यत्तु सुखादिनिदर्शनेनात्मविशेषगुणतया चितेरागन्तुकत्वमुपपादितम्, तदपि गुणवृत्तापरिज्ञानेन" इत्युपक्रम्य "सुखदुःखे च नात्मधर्मौ‌ इन्द्रियसौष्ठवनाशयोरेव तद्भावोपपादनात् । व्याकरिष्यते

को मानते हैं, वे भी अदृष्ट को प्रयत्न का कारण मानते ही हैं। ऐसी स्थिति में यह मानने में ही लाघव है कि अदृष्ट से ही श्वासादि हों, तदर्थ प्रयत्न की आवश्यकता नहीं। अतः अदृष्ट एवं श्वास के मध्य में प्रयत्न की कल्पना करना व्यर्थ है। जिस स्पन्दनत्व इत्यादि हेतु से प्राणस्पन्दन में प्रयत्नजन्यत्व सिद्ध किया जाता है, वह स्पन्दनत्व इत्यादि हेतु अन्यथासिद्ध हैं, क्योंकि बिना प्रयत्न के ही अदृष्ट से प्राणस्पन्द उत्पन्न हो सकता है। "अन्तराभूतग्रामवत्" इस अधिकरण में भाष्य में यह कहा गया है कि सुषुप्ति में होने वाले श्वासप्रश्वासरूपी जीवन के प्रति जीवात्मा कर्ता नहीं है। सुषुप्ति और मूर्च्छा इत्यादि अवस्थाओं में होने वाले प्राणसंचार इत्यादि के प्रति जीवात्मा कर्ता नहीं है। परवादी यह कल्पना करते हैं कि भले ही जीवात्मा सुषुप्ति आदि में प्राणक्रिया का कर्ता न हो, तथापि कृति से विजातीय प्रयत्न जीव में रहता है, जिससे प्राणक्रिया सम्पन्न होती है। उनकी कल्पना समीचीन नहीं, क्योंकि कृति एवं प्रयत्न ये दोनों शब्द पर्याय हैं, ऐसी ही प्रसिद्धि है। कृति से विजातीय प्रयत्न की कल्पना करने में गौरव दोष भी होगा। इन दोनों कारणों से कृति विजातीय प्रयत्न की कल्पना खण्डित हो जाती है।

'नन्वात्मगुणाः' इत्यादि। प्रश्न—भले ही सुख इत्यादि आत्मा के गुण न हों, मन के वृत्तिविशेष हो सकते हैं। आत्मसिद्धि में यही कहा गया है। वहाँ आरम्भ में यह कहा गया है कि यह जो उपपादन किया गया है कि ज्ञान आत्मा का आगन्तुक धर्म है, क्योंकि ज्ञान आत्मा का विशेष गुण है। जिस प्रकार आत्मा का विशेष गुण सुख इत्यादि आत्मा के आगन्तुक अर्थात् कालविशेष में उत्पन्न एवं नष्ट होने वाले धर्म हैं, उसी प्रकार ज्ञान भी आत्मविशेष गुण होने से आगन्तुक है, अर्थात् कालविशेष में उत्पन्न एवं नष्ट होने वाला धर्म है—यह उपपादन समीचीन नहीं है, क्योंकि गुणों के स्वभाव और स्वरूप को जाने बिना ही यह उपपादन किया गया है। "यह इसका गुण होता है" इस प्रकार गुण तथा स्वभाव को बिना जाने ही वैसा कहा गया है। इस प्रकार प्रारम्भ करके आगे आत्मसिद्धि में यह कहा गया है कि सुख और दुःख आत्मा के धर्म नहीं है, किन्तु

चैतदन्तिमपादार्थसमर्थनावसर इति साधनविकलता च निदर्शनस्य। रागद्वेषादयोऽपि मनोऽवस्थाविशेषाः, न साक्षादात्मगुणाः। विज्ञायते हि "कामः सङ्कल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृतिर्ह्रीर्धीर्भीरित्येतत् सर्वं मन एव" इति। गीयते च—"इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं सङ्घातश्चेतनाधृतिः" इति क्षेत्रलक्षणम्। "एतत् क्षेत्रं समासेन" इति गीतां चोदाहृत्य तदर्थं शरीर-लक्षणं चोपपाद्य, पुनः "किमिदं धीः" इति धीशब्दसहपाठमाशङ्क्य, उत्प्रेक्षाऽभिप्रायं तत्, न ज्ञप्तिविषयम्; तस्याः स्वाभाविकत्वस्य तस्यामेव श्रुतौ श्रूयमाणत्वात्। श्रूयते हि "न विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यते इति", इत्याद्युक्तम्। तथा "पञ्चवृत्तिर्मनोवद् व्यपदिश्यते" इति सूत्रे "यथा न कामादिकं मनसस्तत्त्वान्तरम्, कामः सङ्कल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृतिर्ह्रीर्धीर्भीरित्येतत् सर्वं मन एव" इति वचनात्। एवम् "प्राणोऽपानो

इन्द्रिय अर्थात् अन्तःकरणसौष्ठव अर्थात् प्रसन्नता ही सुख है, तथा अन्तःकरण का नाश अर्थात् अवसाद कमजोरी ही दुःख है। यह अर्थ "आत्माभिन्नः स्वतः सुखी" इस चतुर्थ पाद की व्याख्या में स्पष्ट कहा जायगा। तथा च आत्मविशेष गुणत्व हेतु सुख-दुःखरूपी दृष्टान्त में नहीं है। तथा च दृष्टान्त साधनविकल हो जाता है। राग और द्वेष इत्यादि मन के अवस्थाविशेष ही हैं, वे भी साक्षात् गुण नहीं हैं। यह अर्थ "कामः सङ्कल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृतिर्ह्रीर्धीर्भीरेतत् सर्वं मन एव" इस उपनिषद्वचन से विदित होता है। अर्थ—काम, सङ्कल्प, संशय, श्रद्धा, अश्रद्धा, धृति, अधृति, लज्जा, भय और धी अर्थात् उत्प्रेक्षा ये सब मन ही हैं। गीता में यह अर्थ कहा गया है, इस प्रकार कह कर "इच्छा द्वेषः सुखं दुखं सङ्घातश्चेतनाधृतिः। एतत् क्षेत्रं समासेन" इस गीता के श्लोक का उद्धरण देकर उसका अर्थ एवं शरीर के लक्षण का उपपादन करके आगे इस उपनिषद्वचन में 'धीः' इस शब्द से कौन सा अर्थ कहा जाता है? उसका अर्थ ज्ञान हो नहीं सकता, क्योंकि सिद्धान्त में ज्ञान आत्मा का गुण माना जाता है, अन्तःकरण का वृत्तिविशेष नहीं है, इस प्रकार आशंका करके समाधान में यह कहा गया है कि 'धी' शब्द उत्प्रेक्षा का वाचक है, उत्प्रेक्षारूप अर्थ को बताने में उसका तात्पर्य है, ज्ञान को बतलाने में उसका तात्पर्य नहीं है, क्योंकि ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक धर्म है। यह अर्थ श्रुति में वर्णित है। "न विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यते" यह श्रुतिवचन यह बतलाता है कि ज्ञाता के ज्ञान का नाश नहीं होता है। इससे ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक धर्म सिद्ध होता है। ये सब अर्थ आत्मसिद्धि में वर्णित हैं। "पञ्चवृत्तिर्मनोवद् व्यपदिश्यते" इस सूत्र के भाष्य में यह कहा गया है कि काम इत्यादि मन से भिन्न तत्त्व नहीं हैं, यह अर्थ "कामः सङ्कल्पः" इत्यादि श्रुतिवचन से सिद्ध होता है। इसी प्रकार "प्राणोऽपानो व्यान उदानः समान इत्येतत् सर्वं प्राण एव" इस श्रुतिवचन से यह भी सिद्ध होता है कि

व्यान उदानः समान इत्येतत् सर्वं प्राण एव" इति वचनादपानादयोऽपि प्राणस्यैव वृत्तिविशेषाः, न तत्त्वान्तरमित्यवगम्यते" इति भाष्यम्। तत् कथं सुखादीनामात्मगुणत्वम् ?

अत्रोच्यते—अश्रुतसिद्धान्तस्य पुस्तकनिरीक्षणादयं दोषः। तथा ह्यात्मसिद्धौ तावत् "यत्तु सुखादिनिदर्शनेन" इत्यस्यानन्तरम्—

स्वरूपोपाधयो धर्मा यावदाश्रयभाविनः।
नैवं सुखादिबोधस्तु स्वरूपोपाधिरात्मनः॥

यथा च बोधोपाधिरात्मभावस्तथोपपादितम् इति स्वाभाविकत्वास्वाभाविकत्वाभ्यां बोधमात्रस्य सुखादेश्च भेदमभिधाय "सुखदुःखे च नात्मधर्मौ" इत्यादि तु वैभववादेन मतान्तरेण वाऽभिहितम्। अन्यथा

अपान इत्यादि प्राण के ही अवस्थाविशेष हैं, वे अलग तत्त्व नहीं हैं। इस प्रकार भाष्य में वर्णित है। ऐसी स्थिति में सुखादि आत्मा का गुण कैसे हो सकते हैं? इस प्रकार का प्रश्न यहाँ पर उपस्थित होता है। इसका उत्तर आगे कहा जायेगा।

'अत्रोच्यते' इत्यादि। जिसने गुरु से सिद्धान्त का अध्ययन न कर स्वतः पुस्तक देखकर सिद्धान्त को समझने की चेष्टा की हो, ऐसे ही व्यक्ति का यह प्रश्न है। पुस्तक के द्वारा सिद्धान्त को समझने में जो दोष होता है, वह दोष इस प्रश्न में भी प्रतिफलित है। तथाहि—आत्मसिद्धि में "यत्तु सुखादिनिदर्शनेन" इत्यादि वाक्य के अनन्तर "स्वरूपोपाधयो धर्माः" इत्यादि ग्रन्थ से यह कहा गया है कि जो धर्म वस्तुस्वरूप प्रयुक्त होते हैं, वे धर्म तब तक रहते हैं जब तक वह आश्रय वस्तु रहती है। सुख इत्यादि आत्मा के स्वरूपप्रयुक्त धर्म नहीं हैं, क्योंकि जब तक आत्मा रहता है, तब तक सुखादि भी रहते हों, ऐसी बात नहीं है, सुखादि नष्ट होते रहते हैं। किन्तु आत्मा सदा एक रस रहता है। ज्ञान आत्मा का स्वरूप प्रयुक्त धर्म है, ज्ञान आत्मत्व में प्रयोजक है, जो ज्ञान वाला हो वही आत्मा होता है। प्रयोज्य आत्मत्व जब तक रहेगा, तब तक प्रयोजक ज्ञान को भी रहना ही चाहिये। इस अर्थ का पहले ही उपपादन किया गया है। इस प्रकार आत्मसिद्धि ग्रन्थ में उपर्युक्त वाक्यों से यह सिद्ध किया गया है कि ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक धर्म है, सुखादि स्वाभाविक धर्म नहीं हैं। अत एव ज्ञान और सुखादि में महान् अन्तर है। ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक धर्म होने के कारण आत्मा का नित्य धर्म है, किन्तु सुख-दुःखादि आत्मा का अस्वाभाविक धर्म होने से अनित्य धर्म हैं। इस कथन से यही स्पष्ट होता है कि सुख-दुःखादि भी आत्मा के धर्म ही हैं, परन्तु अनित्य हैं। ऐसी स्थिति में "सुखदुःखे च नात्मधर्मौ" इत्यादि ग्रन्थ से यह जो कहा गया है कि सुखदुःखादि आत्मा के धर्म नहीं हैं, किन्तु अन्तःकरण के धर्म हैं। अन्तःकरण की प्रसन्नता ही सुख है, तथा अन्तःकरण की अवसन्नता ही दुःख इत्यादि है। यह कथन वैभववाद अर्थात् प्रौढिवाद के अनुसार प्रवृत्त है,

कथमेवमुपसंहारारम्भे ब्रूयात् "तदेवमात्मस्वभावभूतस्य चैतन्यस्य विषयसंश्लेषविशेषगोचर एव निश्चयसंशयादिव्यवहारभेदः, तद्विशेषभाजि चैतन्ये वा" इति । आगन्तुकत्वे इन्द्रियोपाधिकत्वाद्यविशेषात् । न च तथोक्तम् , अन्यथा चोक्तम् ।

नन्वश्रुतसिद्धान्तस्येति भवत एव दोषः, न स्यात् । न्यायतत्त्वशास्त्रप्रकरणं ह्यात्मसिद्धिः । तत्र च शास्त्रे ज्ञाननिरूपणात्मकप्रथमपादषष्ठाधिकरणे सर्वं स्पष्टम् । सूत्रभाष्ययोश्चायं भावः—"तत्तदवस्थज्ञानजनकत्वा-

अथवा मतान्तर के अनुसार प्रवृत्त है—ऐसा मानना चाहिये । यदि आत्मसिद्धि ग्रन्थकार को सुखदुःखादि अन्तःकरण धर्म ही अभिमत हैं, तो उपसंहार के आरम्भ में इस प्रकार कैसे कहेंगे कि इस प्रकार जो ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक धर्म सिद्ध होता है, उस ज्ञान का विषयों के साथ नाना प्रकार का सम्बन्ध होता है । उन सम्बन्धविशेषों के विषय में निश्चय, संशय इत्यादि व्यवहार होते हैं, अथवा उन सम्बन्धविशेषों से युक्त ज्ञान संशय इत्यादि शब्दों से कहा जाता है । ज्ञान का विषय के साथ दृढ संयोग होना निश्चय कहलाता है, अथवा दृढ संयोग वाला ज्ञान निश्चय कहलाता है । ज्ञान का अनेक विरुद्ध विषयों के साथ एक ही काल में अदृढसंयोग होना संशय कहलाता है, अथवा तादृश अदृढसंयोग वाला ज्ञान संशय कहलाता है । ज्ञान का संस्कार के अनुसार विषयों के साथ सम्बन्ध स्मरण कहलाता है, अथवा तादृश सम्बन्ध वाला ज्ञान स्मरण कहलाता है । इस प्रकार उपसंहार के आरम्भ में आत्मसिद्धि ग्रन्थ में जो कहा गया है, उससे सुखदुःखों का आत्मधर्मत्व ही अभिमत प्रतीत होता है, क्योंकि जिस प्रकार निश्चय इत्यादि आगन्तुक एवं इन्द्रियजन्य हैं, उसी प्रकार सुखदुःखादि भी आगन्तुक एवं इन्द्रियजन्य हैं । जिस प्रकार निश्चय इत्यादि आत्मधर्म माने जाते हैं, उसी प्रकार सुख-दुःख इत्यादि को भी आत्मा का धर्म ही मानना चाहिये । किञ्च, इस ग्रन्थ में निश्चय इत्यादि को औपाधिक नहीं कहा गया है, किन्तु आत्मधर्म ज्ञान का रूपान्तर ही कहा गया है । 'निश्चयसंशयादिव्यवहारभेदः" इसमें आदिशब्द से सुखदुःखादि को लेकर उनको ज्ञान का रूपान्तर तथा आत्मधर्म मानना ही उचित है ।

'नन्वश्रुत' इत्यादि । प्रश्न—सुखदुःखादि को अन्तःकरण का धर्म मानने वालों के विषय में यह जो दोष दिया गया है कि वे गुरु से सिद्धान्त सुने बिना ही केवल पुस्तक देखकर कुछ का कुछ समझकर वैसा मानते हैं, यह दोष सुखदुःखादि को आत्मधर्म मानने वाले आपके ऊपर भी लगता है, क्योंकि आत्मसिद्धि में 'सुखदुःखे च नात्मधर्मौ" इस वाक्य से यह स्पष्ट कहा गया है कि सुख और दुःख आत्मा के धर्म नहीं हैं । ऐसी स्थिति में "निश्चयसंशयादिव्यवहारभेदः" इस पद में आदिशब्द से सुख-दुःख इत्यादि को लेकर उनको आत्मधर्म मानना सर्वथा अनुचित है । उत्तर—उपर्युक्त दोष सुखदुःखादि को आत्मधर्म मानने वाले के ऊपर नहीं लग सकता, क्योंकि आत्मसिद्धि

वस्थाभेदभिन्नं मनस्तैस्तैर्व्यपदिश्यते" इति। निर्व्यूढं च तुल्यन्यायमन्यत्। "सप्त गतेः" इत्यधिकरणे "अध्यवसायाभिमानचिन्तावृत्तिभेदाद् मन एव बुद्ध्यहङ्कारचित्तशब्दैर्व्यपदिश्यते" इति। उक्तं च वेदार्थसंग्रहे – "दुःखाज्ञानमला धर्माः प्रकृतेस्तेन चात्मनः" इत्यत्र प्रकृतिसंसर्गकृतकर्ममूलत्वान्नात्मस्वरूपप्रयुक्तधर्मा इत्यर्थः। प्राप्ताप्राप्तविवेकेन प्रकृतेरेव धर्मा इत्युक्तमिति। तथा तत्रैव "भक्तिशब्दश्च प्रीतिविशेषे वर्तते। प्रीतिश्च ज्ञानविशेष एव" इत्युक्त्वा "ननु च सुखं प्रीतिरिति नार्थान्तरम्। सुखं च ज्ञानविशेषसाध्यं पदार्थान्तरमिति लौकिकाः" इति चोद्यं कृत्वा "नैवम्; येन ज्ञानविशेषेण तत् साध्यमित्युच्यते, स एव ज्ञानविशेषः सुखम्। एतदुक्तं भवति— विषयज्ञानानि सुखदुःखमध्यस्थसाधारणानि। तानि च विषयाधीन-

न्यायतत्त्व शास्त्र का प्रकरण ग्रन्थ है, वह न्यायतत्त्व शास्त्र में वर्णित अर्थों का प्रतिपादन करने के लिये प्रवृत्त है। न्यायतत्त्व शास्त्र में ज्ञान का निरूपण करने के लिये प्रवृत्त प्रथम पाद के षष्ठ अधिकरण में सुखदुःखादि के आत्मधर्मत्व इत्यादि सभी अर्थ वर्णित हैं। आत्मसिद्धि में भी उन्हीं अर्थों का समर्थन न्यायप्राप्त है। "पञ्चवृत्तिर्मनोवद् व्यपदिश्यते" इस ब्रह्मसूत्र एवं उसके भाष्य का यही भाव है कि कामत्व और सङ्कल्प इत्यादि धर्मभूतज्ञान के ही अवस्थाविशेष हैं, एतादृश अवस्थाविशेषों से विशिष्ट धर्मभूतज्ञान का कारण विभिन्नावस्था विशिष्ट मन है। मन की वृत्तिविशेषरूपी अवस्थाओं के अनुसार ही धर्मभूतज्ञान में कामत्व, सङ्कल्पत्व इत्यादि अवस्थायें होती हैं। इस प्रकार कामत्व इत्यादि अवस्थाविशेषों से विशिष्ट ज्ञान का उत्पादक अवस्थाविशेषों से युक्त मन काम इत्यादि शब्दों से कहा जाता है। यह बतलाने में उस सूत्र एवं भाष्य का तात्पर्य है। इसी प्रकार "सप्त गतेः" इस अधिकरण में विद्यमान "अध्यवसायाभिमानः" इत्यादि वाक्य का भी निर्वाह करना चाहिये। उस वाक्य का यह अर्थ है कि अध्यवसाय, अभिमान एवं चिन्तारूपी वृत्तियों के भेद से एक ही मन क्रमशः बुद्धि, अहंकार एवं चित्तशब्द से अभिहित होता है। इस वाक्य का भी यही भाव है कि अध्यवसाय, अभिमान एवं चिन्ता धर्मभूतज्ञान की अवस्थाविशेष हैं, इन अवस्थाविशेषों का कारण मन की विभिन्न वृत्तियाँ हैं, तादृश वृत्तियों से विशिष्ट मन बुद्धि इत्यादि शब्दों से कहा जाता है। वेदार्थसंग्रह में "दुःखाज्ञानमला धर्माः प्रकृतेस्तेन चात्मनः" (दुःख, अज्ञान और मल ये सब प्रकृति के धर्म हैं, आत्मा के नहीं) इस वचन के विवरण में यह कहा गया है कि ये दुःख इत्यादि प्रकृति के संसर्ग से होने वाले कर्मों से उत्पन्न होते हैं, वे केवल आत्मस्वरूप से उत्पन्न नहीं होते; आत्मस्वरूप उनका साधारण कारण है, प्रकृतिसंसर्ग से प्रयुक्त कर्म असाधारण कारण है। उन कर्मों का भी असाधारण कारण प्रकृति संसर्ग ही है। इस प्रकार साधारण कारण एवं असाधारण कारणों पर ध्यान देकर यह कहा गया है कि वे प्रकृति के धर्म हैं, आत्मधर्म नहीं। इस कथन का तात्पर्य दुःखादि के साधारण कारण

विशेषाणि तथा भवन्ति, येन विषयविशेषेण विशेषितं ज्ञानं सुखस्य जनकमित्यभिमतम्। तद्विषयज्ञानमेव सुखम्। तदतिरेकि पदार्थान्तरं नोपलभ्यते। तेनैव सुखित्वव्यवहारोपपत्तेश्च" इत्याद्युक्तम्। "इच्छा द्वेषः" इत्यादिभगवद्गीतावचनं तु तत्रैव भाष्यकारैर्निर्व्यूढम् "इच्छा द्वेषः सुखं दुःखम्" इति क्षेत्रकार्याणि क्षेत्रविकारा उच्यन्ते। यद्यपीच्छाद्वेषसुखदुःखान्यात्मधर्मभूतानि, तथाप्यात्मनः क्षेत्रसम्बन्धप्रयुक्तानीति क्षेत्रकार्यतया क्षेत्रविकारा उच्यन्ते। तेषां पुरुषधर्मत्वम् "पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते" इति वक्ष्यत इति। उक्तं च श्रीराममिश्रैः षडर्थसंक्षेपे— "वेद्यभेदधीभेदः सुखम्, अन्यादृष्टेः" इत्यादि। उक्तं च श्रीवरदविष्णु-

और असाधारण कारण की विवेचना में ही है, दुःखादि के आत्मधर्मत्व के खण्डन में तात्पर्य नहीं है। भले ही दुःखादि आत्मा में होने से आत्मधर्म हों, परन्तु उनका असाधारण कारण आत्मा नहीं, किन्तु प्रकृति संसर्ग ही है। यही अर्थ वेदार्थसंग्रह के उपर्युक्त वाक्य से स्पष्ट होता है। इसी प्रकार उसी वेदार्थसंग्रह में ही अन्यत्र यह कहा गया है कि भक्तिशब्द प्रीतिविशेष का वाचक है। प्रीति भी एक ज्ञानविशेष ही है। यह कहकर आगे यह शंका उठाई गई है कि सुख और प्रीति एक ही पदार्थ हैं। अनुकूल ज्ञानविशेष से उत्पन्न होने वाला सुख एक गुण है। इस प्रकार लौकिकों का मत है। ऐसी स्थिति में सुख और ज्ञान में अभेद कैसे माना जा सकता है? इस प्रकार शंका का उल्लेख करके आगे समाधान में कहा गया है कि जिस अनुकूल ज्ञान से सुख की उत्पत्ति मानी जाती है, वह अनुकूल ज्ञान ही सुख है। भाव यह है कि विषयज्ञान सुख, दुःख और मध्यस्थ ऐसे तीन प्रकार के होते हैं। ज्ञान की ये विशेषतायें विषयाधीन हैं। विषयाधीन विशेषताओं को पाने के कारण ज्ञान सुख, दुःख और मध्यस्थ बन जाते हैं। लौकिकों ने जिस अनुकूल विषयविशेष के ग्राहक ज्ञान को सुख का कारण माना है, उस अनुकूल विषयविशेष का ग्राहक ज्ञान ही सुख है। उस ज्ञान को छोड़कर दूसरा कोई सुख नामक पदार्थ अनुभव में नहीं आता है। वैसा ज्ञान होने पर जीव को सुखी कहा जाता है। इस प्रकार सुखित्व व्यवहार भी उपपन्न हो जाता है। "इच्छा द्वेषः" इत्यादि जो भगवद्गीता के वचन हैं, जिनसे इच्छा, द्वेष और सुख-दुःख शरीर के विकार प्रतीत होते हैं, उन वचनों का श्रीभाष्यकार ने इस प्रकार निर्वाह किया है कि इच्छा, द्वेष और सुख-दुःख शरीर होने के कारण उत्पन्न होने वाले हैं, अतः वे क्षेत्र विकार कहे जाते हैं। यद्यपि इच्छा, द्वेष और सुख-दुःख आत्मा के धर्म हैं, शरीर के धर्म नहीं हैं, तथापि आत्मा का शरीरसम्बन्ध होने पर ये हुआ करते हैं। अत एव ये शरीर के कार्य होने से शरीर के विकार कहे जाते हैं। ये जीव के धर्म हैं। यह अर्थ "पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते" इस श्लोक में कहा जायगा। इस प्रकार श्रीभाष्यकार ने "इच्छा द्वेषः" इत्यादि गीता के वचन का निर्वाह किया है। श्रीराममिश्र ने षडर्थसंक्षेप में यह कहा है कि

मिश्रैरपि—"सुखदुःखे तावदनुकूलप्रतिकूलविषये ज्ञाने एवेति न गुणेष्वन्तर्भाव एव" इत्यादि । उक्तं च सङ्गतिमालायां श्रीविष्णुचित्तैः—"एवं परमात्मनः पावकप्रकाशौष्ण्यादिस्थानीयं जीवस्वरूपमपि सुषुप्तिसंहारयोः परमात्मनो भेदकसंशयनिर्णयविपर्ययायथाज्ञानप्रत्यक्षानुमानागमरागद्वेषलोभमोहमदमात्सर्यधैर्यविचिकित्साश्रद्धालज्जाभयाद्यनन्तज्ञानप्रसरणरूपविकारभेदशून्यम्" इत्यादि । तत्सिद्धं सुखादयो बुद्धिविशेषा इति ।

(ईश्वरज्ञानस्येच्छाद्याकारत्वनिरूपणम्)

तर्हि नित्यसर्वविषयस्येश्वरज्ञानस्य कथमिच्छाद्याकारत्वम् ? इति चेत्; उपाधिविशेषाद्वा, अनित्यज्ञानान्तरसद्भावाद्वा, यथातथा वा भवतु । अभ्युपगतं हीन्द्रियजन्म अनित्यमपि ज्ञानमीश्वरस्यास्तीति वरदविष्णुमिश्रादिभिः । यदुक्तम्—"ईश्वरज्ञानस्यानित्यस्य सर्वविषयनित्यज्ञानगृहीतग्राहित्वात्"

विषयविशेषाधीन ज्ञानविशेष ही सुख है। इससे अतिरिक्त सुख हो, यह अनुभव में नहीं आता । श्रीवरदविष्णु मिश्र ने भी यह कहा है कि अनुकूल प्रतिकूल ज्ञान ही सुख-दुःख है, अत एव इनका गुणों में अन्तर्भाव है। संगतिमाला में श्रीविष्णुचित्त ने यह कहा है कि परमात्मा अग्नि के समान है। अग्नि के धर्म प्रकाश एवं औष्ण्य इत्यादि के समान जीवात्मस्वरूप है, जो परमात्मा पर आधारित है। यह जीवात्मस्वरूप सृष्टि एवं जागरण दशा में परमात्मा और जीवात्मा में भेद को सिद्ध करने वाले संशय, निर्णय, विपरीतज्ञान, अन्यथाज्ञान, प्रत्यक्षज्ञान, अनुमितिज्ञान, शाब्दज्ञान, राग, द्वेष, लोभ, मद, मात्सर्य, धैर्य, विचिकित्सा, श्रद्धा, लज्जा और भय इत्यादि अनन्त विकारों से—जो धर्मभूतज्ञान का प्रसरण-विशेष हैं - युक्त रहता है, परन्तु सुषुप्ति एवं संहार दशा में उपर्युक्त इन विशेषों से शून्य हो जाता है, जो परमात्मा एवं जीवात्मा में भेद को सिद्ध करने वाले होते हैं। इन सब उद्धरण एवं विवेचनों से यही सिद्ध होता कि सुख इत्यादि ज्ञानविशेष ही हैं, अत एव वे आत्मधर्म हैं, अन्तःकरण के धर्म नहीं।

(ईश्वर का ज्ञान इच्छादिरूपों को प्राप्त होता है—इस अर्थ का निरूपण)

'तर्हि नित्य' इत्यादि। प्रश्न—ईश्वर का ज्ञान नित्य है, तथा सर्वविषयक है, वह ज्ञान इच्छा इत्यादि आकारों को कैसे प्राप्त कर सकता है ? क्योंकि इच्छादि ज्ञान के विकार हैं, ईश्वर का ज्ञान निर्विकार है। उसमें इच्छा इत्यादि विकार कैसे हो सकते हैं ? उत्तर – ईश्वर के ज्ञान में भले ही इच्छादि स्वाभाविक विकार न हों, परन्तु तत्तत्कारण सामग्रीरूप उपाधि विशेष के अनुसार ईश्वर के ज्ञान में इच्छा इत्यादि औपाधिक विकार हो सकते हैं। इसमें कोई दोष नहीं है। अथवा ईश्वर में दूसरा एक अनित्य ज्ञान भी है, उसमें इच्छादि इत्यादि विकार हो सकते हैं। दूसरा नित्य ज्ञान निर्विकार रह सकता है। वरदविष्णुमिश्र इत्यादि ने यह माना है कि इन्द्रियों से उत्पन्न होने वाला अनित्य ज्ञान भी ईश्वर में है।

इति । "अस्यापीन्द्रियजत्वात्" इति च । प्रज्ञापरित्राणे स्वयंसिद्धिप्रकरण एवमुक्तम्—

सुखदुःखे च विज्ञानविशेषाविति केचन ।
तन्न साधु शरीरस्य पादादिषु हि ते अमू ॥
तत्र तत्रात्मनस्तस्यासन्निधानादणुत्वतः ।
तद्धर्मभूतविज्ञानस्यापि नैवास्ति सन्निधिः ॥

इत्युक्त्वा, अनन्तरं जीवस्य बन्धमोक्षावस्थयोर्द्वयोरप्यणुत्वमुपपाद्य,

यावदाश्रयवर्त्येव विगीतं ज्ञानमुच्यते ॥
धर्मत्वे सति धीत्वेन ब्रह्मविज्ञानवत् ततः ।
गुणत्वमेव ज्ञानस्य न तु द्रव्यत्वसम्भवः ॥
अतीतानागता अर्था अपि भान्ति च धीबलात् ।
संयोगमनपेक्ष्यैव सर्वत्राप्यर्थकृत्यकृत् ॥

उन्होंने यह कहा है कि ईश्वर का अनित्य ज्ञान उन विषयों का ग्रहण करता है, जो ईश्वर के नित्य ज्ञान के द्वारा गृहीत होते हैं। ईश्वर का एक ज्ञान इन्द्रियजन्य भी होता है। प्रज्ञापरित्राण के स्वयंसिद्धिप्रकरण में "सुखदुखेः" इत्यादि दोनों श्लोकों से यह कहा गया है कि कतिपय विद्वान् सुख और दुःख को ज्ञानविशेष मानते हैं, परन्तु उनका मत समीचीन नहीं है, क्योंकि ज्ञान आत्मा का धर्म है और सुख दुःख शरीर के धर्म हैं। तभी तो "हमारे पाद में सुख है, शिर में वेदना है" ऐसी प्रतीति होती है। यदि कहा जाय कि आत्मा शरीर के पाद और शिर इत्यादि अंगों में सन्निहित है, तत्तदङ्गावच्छिन्न आत्मा में सुखदुःख इत्यादि उत्पन्न होते हैं। यह कथन भी समीचीन नहीं है, क्योंकि आत्मा अणु है, वह हृदय में रहता है, पाद तथा शिर इत्यादि में वह सन्निहित नहीं हो सकता। यदि कहा जाय कि आत्मा भले ही अणु हो, परन्तु वह धर्मभूतज्ञान—जो सुखदुःखादि का उपादानकारण है सम्पूर्ण शरीर में फैला हुआ है, अतः धर्मभूतज्ञान का अवस्थाविशेष सुखदुःखादि आत्मा के धर्म हो सकते हैं। यह कथन भी समीचीन नहीं है, क्योंकि धर्मभूतज्ञान आत्मा का धर्म होने के कारण आत्मा को छोड़कर पादादि अङ्गों में पहुँच नहीं सकता। इस प्रकार कह कर आगे प्रज्ञापरित्राण-कार ने बन्ध और मोक्ष में जीव के अणुत्व का उपपादन किया है। अणुत्व का उपपादन कर के आगे 'यावदाश्रयवर्त्येव" इत्यादि श्लोकों से यह कहा है कि जिस ज्ञान के विषय में यह सन्देह है कि ज्ञान अपने आश्रय आत्मा से बाहर जाता है या नहीं? उस ज्ञान के विषय में यह अनुमान प्रमाण से सिद्ध किया जाता है कि ज्ञान वहाँ नहीं पहुँच सकता है, जहाँ अपने आश्रय आत्मा की पहुँच नहीं है, क्योंकि वह धर्म बनने वाला ज्ञान है। जिस प्रकार ईश्वर का धर्म बनने वाला वहाँ नहीं पहुँचता, जहाँ ईश्वर की पहुँच नहीं है।

तस्माद्विषयविषयिभावः सम्बन्ध एव हि ।
ज्ञानार्थयोस्तु सम्बन्धः सोऽखिलैरपि संविदः ॥
स्वतः सर्वार्थसम्बन्धिन्येषा धीः सर्वगोच्यते ।
अगत्वा सर्वसम्बन्धि सर्वग्राहि प्रचक्षते ॥
स्वाश्रयायुक्तवस्तुष्वप्यस्याः कार्यकरत्वतः ।
गुणवैरूप्यसद्भावाद् द्रव्यता भाष्यभाषिता ॥
स्वाश्रयश्लिष्ट एवार्थे स्पर्शाद्याः कार्यकारिणः ।
दाहस्फोटादिकार्यं ते कुर्वते नेदृशी हि धीः ॥
गुणवैरूप्यमेवास्या द्रव्यशब्देन लक्ष्यते ।
भावान्तरं तदा प्राप्तं शक्तिवज्ज्ञानमप्यतः ॥

वास्तव में ईश्वर सर्वव्यापक होने से सर्वत्र पहुँचा हुआ है, अत एव उसका ज्ञान भी सर्वत्र पहुँचा हुआ है, परन्तु जीव अणु है, अत एव वह सर्वत्र पहुँच नहीं सकता, किन्तु हृदय में ही रहता है। अतः उसका धर्मभूतज्ञान भी उसका आश्रित होकर वहीं रह सकता है, वह बाहर नहीं फैल सकता । ज्ञान आत्मा का गुण है, वह द्रव्य नहीं हो सकता है। प्रभा द्रव्य होने से वहाँ तक फैल सकती है, जहाँ प्रभाश्रय दीप की पहुँच नहीं है, किन्तु ज्ञान गुण है, द्रव्य नहीं है, अतः वह वहाँ नहीं पहुँच सकता, जहाँ ज्ञानाश्रय आत्मा की पहुँच नहीं है। प्रश्न—यदि ज्ञान द्रव्य नहीं है तो घटादि द्रव्यों के साथ उसका संयोग नहीं होगा, तब उन विषयों का प्रकाश कैसे होगा ? उत्तर—जिस प्रकार अतीत एवं अनागत पदार्थ ज्ञान से संयोग न होने पर भी ज्ञान के बल से प्रकाशित होते हैं, उसी प्रकार वर्तमान घटादि भी ज्ञान के साथ संयोग न होने पर भी ज्ञान से प्रकाशित हो सकते हैं, क्योंकि ज्ञान संयोग की अपेक्षा न रखकर ही विषयों को प्रकाशित करने वाला होता है। ज्ञान का विषय के साथ सम्बन्ध विषयविषयिभाव ही है, वह वर्तमान अतीतानागत एवं गुणादि के साथ ज्ञान का होता है। अत एव वे ज्ञान से प्रकाशित होते हैं। यदि ज्ञान का विषय के साथ संयोग होता तो अतीतानागत और गुणादि का प्रकाश न हो सकेगा। प्रश्न—यदि ज्ञान द्रव्य न हो तो शास्त्रों में "वेष्टितानृपसर्वगा" इत्यादि वचनों से यह कैसे कहा गया है कि ज्ञान स्वभावतः सर्वव्यापक होने की क्षमता रखता है, परन्तु कर्म से आवृत्त होने के कारण बन्धकाल में सर्वत्र पहुँच नहीं पाता । उत्तर—ज्ञान स्वभावतः सब पदार्थों के साथ विषयविषयिभाव सम्बन्ध रखने की क्षमता रखता है, अत एव वह सर्वगत कहा गया है। आत्मा से निकले बिना ही ज्ञान सब के साथ विषयविषयिभाव सम्बन्ध रखने तथा सबको प्रकाशित करने की क्षमता रखता है। अत एव शास्त्रज्ञ ज्ञान को सर्वग्राहक कहते हैं। प्रश्न—तब श्रीभाष्य में ज्ञान को द्रव्य कैसे कहा गया है ? उत्तर—ज्ञान गुण होने पर भी इतर गुणों से वैलक्षण्य रखता है। इतर उष्णता इत्यादि गुण स्वाश्रय अग्नि आदि से संयुक्त दूसरे पदार्थ में ही दाहादि कार्य को उत्पन्न करते हैं, परन्तु

द्रव्यत्वपक्षे ज्ञानस्य परिणामानिरूपणात् ।
वैयर्थ्याच्च गुणो वा तद् भावान्तरमथापि वा ॥
देहदेशोत्थमप्येतत् सुखं दुःखं च देहिनः ।
आत्मनो धीमहिम्नैव भासेते ते तथा तथा ॥
अनात्मकशरीरे तददृष्टेरात्मनो गुणौ ।
इति चेन्नाशरीरस्यासम्भवान्नात्मनो गुणौ ॥
सकर्मकात्तु देहस्य गुणौ ते आत्मनो गुणात् ।
ज्ञानाद्भात इति प्राज्ञैः परिकल्प्यमिति स्थितिः ॥
कर्मिणश्चेतनस्यानुभाव्यत्वेनैव सम्भवः ।
तयोरिति प्रकाशेनाव्यभिचारोऽन्यथा वृथा ॥

कुलालादिगत ज्ञान स्वाश्रय कुलालादि आत्माओं से असंयुक्त चक्रादि में भी भ्रमणादि कार्य को उत्पन्न करता है। ज्ञान स्वभावतः गुण होने पर भी इतर गुणों से विलक्षण होने के कारण भाष्य में द्रव्य कहा गया है, वह द्रव्यत्व औपचारिक है। उससे गुणत्वाभाव सिद्ध नहीं होगा। दाह और स्फोट इत्यादि अपने कार्य करने वाले उष्णस्पर्श इत्यादि गुण अपने आश्रय अग्नि आदि से सम्बद्ध द्रव्य में ही दाह और स्फोट इत्यादि कार्यों को उत्पन्न करते हैं। बुद्धि इस प्रकार की नहीं है, क्योंकि वह स्वाश्रय आत्मा से सम्बन्ध न रखने वाले दूरस्थ पदार्थों में भी प्रकाश इत्यादि अपने कार्य को करती है। इस प्रकार बुद्धि में गुणों की अपेक्षा जो वैलक्षण्य है, वही द्रव्य शब्द से लक्षणा द्वारा कहा जाता है। भाव यह है कि भाष्य में बुद्धि को जो द्रव्य कहा गया है, उस बुद्धि को गुणविलक्षण कहने में ही तात्पर्य है। प्रश्न—तब तो बुद्धि द्रव्य एवं गुण से विलक्षण सिद्ध हुई। इसका दशविध अद्रव्यों में किसमें अन्तर्भाव होगा ? उत्तर—जिस प्रकार शक्ति एक अद्रव्य पदार्थ मानी जाती है, उसी प्रकार ज्ञान भी एक अद्रव्य भावपदार्थ माना जायेगा। यदि बुद्धि द्रव्य होती तो यह दोष आता है कि बुद्धि प्रतिक्षण उत्पन्न एवं नष्ट होने वाली है, इसे किसी द्रव्य का परिणाम मानना होगा। प्रकृति, काल, शुद्धसत्त्व, जीव और ईश्वर इन पाँच द्रव्यों में से किसी का भी परिणाम बुद्धि नहीं हो सकती। ऐसी स्थिति में वह द्रव्य नहीं मानी जा सकती। किञ्च, कई विद्वान् बुद्धि को द्रव्य सिद्ध करने के लिये यह तर्क रखते हैं कि बुद्धि विषयों से संयुक्त होकर उनको प्रकाशित करती है, अतः बुद्धि को द्रव्य मानना चाहिये, क्योंकि द्रव्य ही संयोग वाला होता है। विषय प्रकाश के लिये बुद्धि को द्रव्य मानना निरर्थक है, क्योंकि यह पहले ही सिद्ध कर दिया गया है कि संयोग न होने पर भी बुद्धि को विषयों के साथ विषयविषयिभाव सम्बन्ध होने से विषयों का प्रकाश हो सकता है। अतः बुद्धि आत्माश्रित पदार्थ होने से इतर गुणों से विलक्षण एक गुण है, अथवा द्रव्य और गुण दोनों से विलक्षण एक भाव पदार्थ है। यही मानना उचित है। सुख और दुःख आत्मा का धर्म नहीं है, किन्तु देह का धर्म है, क्योंकि देह के प्रदेशविशेषों में वे उत्पन्न होते

इच्छादयो न देहैकदेशवर्तिन इत्यतः ।
आत्मनः स्युर्गुणा ज्ञानविशेषाश्च प्रकीर्तिताः ॥
जलाधारेष्वनेकेषु भास्करस्योपलब्धिवत् ।
अणोरप्यात्मनोऽनेकदेहेष्वस्तूपलम्भनम् ॥
योगिनां शक्तिवैचित्र्यादीश्वरानुग्रहेण वा ।
बहुदेहाः प्रवर्तन्त एकदेहवदञ्जसा ॥
अन्तरालाग्रहात् तेषां स्वात्मनश्च स्वयेच्छया ।
सन्निधानोपलब्धिः स्यात् तत्र तत्राहमित्यपि ॥
प्रतिदेहं विविक्तानि मनःप्रभृतिकान्यपि ।
इन्द्रियाणीश्वरेच्छाद्यैः प्रवर्तन्ते तु योगिनः ॥

हैं। देहधर्म होने पर भी सुख और दुःख आत्मा के धर्मभूतज्ञान से सुखत्व एवं दुःखत्व को लेकर प्रकाशित होते हैं। प्रश्न—आत्मशून्य शरीर में सुख और दुःख उत्पन्न नहीं होते हैं, इसलिये उन्हें आत्मा का गुण मानना चाहिये। उत्तर—शरीर रहित आत्मा को सुखदुःख नहीं होते हैं। इसलिये वे आत्मा के गुण नहीं हैं, किन्तु शरीर के ही गुण हैं। अतः यही मानना चाहिये कि देह का गुण सुख और दुःख आत्मा का गुण उस ज्ञान से—जो विषयरूपी कर्मकारक के विषय में होता है—प्रकाशित होता है। ज्ञान सकर्मक है, सुख और दुःख अकर्मक पदार्थ हैं। अत एव सुख-दुःख ज्ञानविशेष रूप नहीं हो सकते। प्रश्न—यदि सुख-दुःख ज्ञानविशेषरूप नहीं होते तो होते समय क्यों सदा प्रकाशते रहते हैं? सुख-दुःख होते समय सदा प्रकाशते रहते हैं, इससे सिद्ध होता है कि वे स्वयं-प्रकाश ज्ञानविशेष ही हैं। उत्तर—वे ज्ञानविशेष रूप नहीं है, तथापि कर्म फल अनुभव कराने के लिये ही उनकी उत्पत्ति होती है। अतः वे जब तक होंगे, तब तक कर्मकर्ता जीव के अनुभव में उन्हें आते ही रहना चाहिये। तदर्थ ही उनकी उत्पत्ति होती है। अत एव सुख-दुःख जब जब होते रहते हैं, तब तब उनका प्रकाश होता रहता है। यदि उनका प्रकाश न हो, तो उनकी उत्पत्ति व्यर्थ हो जायगी, तथा वे भी व्यर्थ हो जायेंगे। जिस सुख-दुःख "हमारे पाद में वेदना है, हमारे शिर में सुख है" इस अनुभव के अनुसार शरीर के एकदेश में उत्पन्न होते हैं। वैसे ही इच्छा और द्वेष इत्यादि के विषय में भी ऐसा अनुभव नहीं होता है कि हमारे पाद में इच्छा है, हमारे शिर में द्वेष है इत्यादि। इसलिये मानना पड़ता है कि इच्छा, द्वेष इत्यादि शरीर के धर्म नहीं हैं, किन्तु आत्मा के धर्म हैं, अत एव वे ज्ञानविशेष हैं। प्रश्न—आपके मतानुसार आत्मा अणु है, तथा ऐसा व्यापक धर्मभूतज्ञान रूपी द्रव्य भी नहीं माना जाता, जिससे एक काल में अनेक शरीरों में अधिष्ठान हो सके, ऐसी स्थिति में योगी और मुक्त पुरुषों द्वारा परिगृहीत देहों में आत्मसद्भाव दूसरों द्वारा कैसे अनुभूत हो सकता है? किञ्च, वे देह आत्मा से अधिष्ठित नहीं हैं, ऐसी स्थिति में उनमें प्रवृत्ति इत्यादि कैसे हुआ करती है? किञ्च,

मुक्तश्चानेकदेहान् संगृह्णाति स्वेच्छयैव तु ।
सर्वज्ञ एव कामान्नी कामरूप्यनुसञ्चरेत् ॥
प्रदीपः प्रभयेवात्मा ज्ञानेनाखिलमाविशेत् ।
इत्यादिव्यवहारश्च प्रकाश्यत्वनिबन्धनः ॥
अतीतानागता नार्थाः प्रभया भान्ति जातुचित् ।
ते च ज्ञानेन भान्त्यातो न साम्यं सर्वथा मतम् ॥
स्वरूपेणाणुरात्माऽयं गुणद्वारेण सर्वगः ।
उभयव्यवहारोऽपि युज्यते प्रत्यगात्मनः ॥
परमात्मा स्वरूपेणाप्यशेषव्यापकः श्रुतेः ।
सर्वान्तर्याम्यनन्तश्च तथाऽतः सर्वगो मतः ॥

उन उन देहों में योगी एवं मुक्त पुरुषों को शरीर सम्बन्ध को लेकर होने वाली "मैं स्थूल हूँ, मैं कृश हूँ" इत्यादि प्रतीति कैसे हो सकती है ? किञ्च, आत्मशून्य उन देहों में विद्यमान इन्द्रियों में प्रवृत्ति भी नहीं हो सकेगी। किञ्च, उन देहों के विषय में "यह देह योगि-परिगृहीत है, यह देह मुक्तपरिगृहीत है" ऐसा व्यवहार कैसे संगत होगा ? क्योंकि वे शरीर योगी और मुक्त पुरुषों से साक्षात् अधिष्ठित नहीं है, धर्मभूत ज्ञान के द्वारा भी अधिष्ठित नहीं है, ऐसी स्थिति में परिग्रह शब्दार्थ ही वहाँ संगत नहीं होता है। उत्तर— जिस प्रकार अनेक जलाशयों में सूर्य की उपलब्धि होती है, उसी प्रकार अनेक देहों में आत्मा की उपलब्धि हो सकती है। इसमें कोई विरोध नहीं। योगियों के शक्ति वैचित्र्य से अथवा ईश्वर के अनुग्रह से बहु देहों में उसी प्रकार प्रवृत्ति उत्पन्न हो सकती है, जिस प्रकार एक शरीर में प्रवृत्ति होती है। उन शरीरों में आत्मा के असन्निधान का ज्ञान नहीं होता है, अत एव आत्मा के उन शरीरों में "मैं स्थूल हूँ, मैं कृश हूँ" इस प्रकार सन्निधान की प्रतीति होती है, तथा उन देहों में आत्मा के असन्निधान का ज्ञान होने पर भी स्वेच्छासे "उन उन देहों में—मैं हूँ" इस प्रकार सन्निधान की प्रतीति होती है। "यह शरीर मेरा है" इस प्रकार का इच्छाविषयत्व ही परिग्रह कहलाता है। योगी के प्रत्येक देह में अलग अलग रहने वाले मन इत्यादि इन्द्रिय ईश्वरेच्छा इत्यादि कारणों से प्रवृत्त होते हैं। इस प्रकार मुक्त पुरुष भी स्वेच्छा से अनेक शरीरों का ग्रहण करता है, तथा सर्वज्ञ एवं सर्वविध भोग्य पदार्थों का अनुभव लेता हुआ यथेच्छ रूपों का ग्रहण कर लोकों में स्वेच्छा से जहाँ तहाँ संचार करता रहता है। जिस प्रकार प्रदीप प्रभा के द्वारा बहुत दूरतक आवेश करता है, उसी प्रकार मुक्तात्मा भी ज्ञान के द्वारा सब पर आवेश करता है—इत्यादि जो उपनिषत् एवं ब्रह्मसूत्रों में कहा गया है उसका भाव यही है कि ज्ञान के द्वारा सब प्रकाशित होते हैं। उसका यह भाव नहीं है कि ज्ञान सब को प्रकाशित करने के लिये वहाँ पहुँचकर उनसे संयुक्त होता है। प्रभा

अक्षव्यापृत्यभावेन सुषुप्तौ नार्थभासनम् ।
धियो धीमात्रमात्मा च तदा स्वैरं प्रकाशते ॥
अस्वाप्सं सुखमेतावत्कालमित्युत्थितः पुमान् ।
परामृशंस्तदाऽप्यात्मभासनं विविनक्ति हि ॥
मामन्यं च न जानामीत्येवमादिनिषेधगीः ।
मानुष्यादिविशिष्टात्मपरागर्थैकगोचरा ॥
अहंशब्दानुविद्धा धीः सुषुप्तौ नास्ति तत्र तु ।
प्रत्यगर्थस्वरूपं तु भात्यर्थग्राहिधीगुणम् ॥

इत्यस्यानन्तरमहमर्थत्वमात्मनः प्रतिपाद्य, ज्ञानस्यानुमेयत्वपक्षं च

के साथ ज्ञान का सब तरह का साम्य बतलाने में उन वचनों का तात्पर्य नहीं है, क्योंकि प्रभा और ज्ञान में महान् अन्तर है; प्रभा अतीत एवं अनागत पदार्थों को प्रकाशित नहीं कर सकती, परन्तु ज्ञान अतीत एवं अनागत पदार्थों को भी प्रकाशित करता है। यह जीवात्मा अणुस्वरूप है, तथापि ज्ञान के द्वारा सब को प्रकाशित करने से इस दृष्टि से सर्वगत भी कहा जाता है। यह दोनों भी व्यवहार इस भाव से जीवात्मा में संगत होते हैं। श्रुति प्रमाण से सिद्ध होता है कि परमात्मा स्वरूप से एवं धर्मभूतज्ञान से सर्वव्यापक है, तथा सर्वान्तर्यामी एवं अनन्त है। अत एव परमात्मा सर्वगत माना जाता है। प्रश्न—यदि आत्मा का गुण बनने वाला ज्ञान नित्य एवं स्वयंप्रकाश है, तो सुषुप्ति में भी विषयों का भान होना चाहिये। यदि सुषुप्ति में विषयों का भान हो तो वह सुषुप्ति ही नहीं रहेगी। सुषुप्ति में विषयों के प्रति इन्द्रियव्यापार नहीं होता है। अतः सुषुप्ति में ज्ञान के द्वारा विषयों का भान नहीं होता है। उस समय ज्ञान से केवल ज्ञान और आत्मा स्वयं प्रकाशते रहते हैं। सोकर उठा हुआ पुरुष यह परामर्श करता है कि अब तक मैं सुख से नींद लिया। इस परामर्श से यह सिद्ध होता है कि सुषुप्ति में आत्मा ज्ञान से प्रकाशता था। सुषुप्ति में होने वाला यह आत्मभान केवल आत्मस्वरूप का भान-मात्र नहीं है, क्योंकि स्वरूपभान अपने आपको प्रकाशित कर सकता है, प्रत्यक्त्वादि विशिष्ट रूप में वह आत्मस्वरूप को प्रकाशित करने में सामर्थ्य नहीं रखता है। सुषुप्ति काल में प्रत्यक्त्वादि विशिष्ट रूप से आत्मा के विषय में होने वाला भान धर्मभूतज्ञान से ही हो सकता है। अतः धर्मभूतज्ञान का नित्यत्व सिद्ध होता है। प्रश्न—यदि सुषुप्ति में आत्मा के विषय में ज्ञान है तो 'मैं सुषुप्ति में अपने एवं दूसरे को नहीं जानता था" इस प्रकार सुषुप्ति काल में होने वाले ज्ञानाभाव का जो परामर्श जागने पर होता है, वह कैसे संगत होगा? उत्तर—उस परामर्श का भाव यही है कि मैं सुषुप्ति में मनुष्यत्वादि विशिष्ट रूप में अपने को नहीं समझता था, जिस प्रकार जागने पर समझता हूँ, तथा दूसरे बाह्य

निरस्य, पुनरपि सुखदुःखे प्रयुज्य —

प्रतिकूलानुकूले तु दुःखमन्यच्च कर्मिणः ।
भोक्तुर्भातोऽनयोस्तेन प्रकाशाव्यभिचारिता ॥
प्रकाशव्यभिचारे हि तत्सत्त्वैव वृथा भवेत् ।
भोगार्थं तु तदुत्पत्तिर्भोगो न स्यादभासने ॥
इच्छाद्वेषप्रयत्नादिशब्दैर्धीरभिधीयते ।
अर्थभेदानुविद्धास्ते धीविशेषाः प्रकीर्तिताः ॥
न च देहैकदेशेषु प्रकाशन्ते सुखादिवत् ।
किन्त्वात्मस्था न हीच्छा मे पाद इत्यस्ति धीर्नृणाम् ॥
पादे दुःखं हस्तयोर्मे सुखमित्यादिकाऽस्ति धीः ।
धीभेदास्तत इच्छाद्याः सुखदुःखे तनोर्गुणौ ॥

इत्युपसंहृतम् ।

पदार्थ को भी नहीं जानता था। इस प्रकार बाह्य पदार्थ एवं बाह्यवेष विशिष्ट स्वस्वरूप के भान का निषेध में तात्पर्य है। आत्मस्वरूप भर के विषय में होने वाले भान का निषेध में तात्पर्य नहीं है। यद्यपि सुषुप्ति में "अहमहम्" ऐसे 'अहं' शब्द को लेकर आत्म-प्रतीति नहीं होती, किन्तु विषयों का ग्रहण न करने वाले ज्ञानरूपी गुण से युक्त आत्मस्वरूप भाव प्रकाशता है। इन सब अर्थों का वर्णन कर आगे प्रज्ञापरित्राणकार ने आत्मा को अहमर्थ सिद्ध किया, ज्ञान के अनुमेयत्व पक्ष का खण्डन किया। आगे सुख दुःख का प्रस्ताव करके यह कहा है कि कर्म करने वाले जीवात्मा को कर्मफल स्वरूपप्रतिकूल दुःख एवं अनुकूल सुख अवश्य भासते हैं। अत एव वे अवश्य प्रकाश से युक्त ही रहते हैं, कभी बिना प्रकाश के नहीं होते। यदि वे कभी बिना प्रकाश के रहते हैं, तो उनका सद्भाव व्यर्थ हो जायगा, क्योंकि भोग के ही लिये सुख एवं दुःख की उत्पत्ति होती है। यदि सुख-दुःख न भासे, तो उनका भोग भी न हो सकेगा। इच्छा, द्वेष और प्रयत्न इत्यादि शब्दों से ज्ञान ही अभिहित होता है, क्योंकि विभिन्नार्थ विषयक ज्ञानविशेष ही इच्छा, द्वेष एवं प्रयत्न इत्यादि है। इच्छा, द्वेष और प्रयत्न देह के एक देश में विद्यमान रूप में प्रतीत नहीं होते हैं, जिस प्रकार सुख एवं दुःख देह के एक देश में विद्यमान वस्तु के रूप में प्रतीत होते हैं। जिस प्रकार "मेरे पाद में वेदना है, शिर में सुख है" इत्यादि रूप से सुख-दुःख देहैकदेशवर्ती प्रतीत होते हैं, अत एव वे देह के धर्म हैं, उसी प्रकार मनुष्यों का ऐसा अनुभव कभी नहीं होता कि हमारे पाद में इच्छा है, शिर में द्वेष है इत्यादि। इससे सिद्ध होता है कि इच्छा, द्वेष और प्रयत्न इत्यादि आत्मा के धर्म हैं,

पाणिपादादिदेहैकदेशवर्तितयोपलम्भेन सुखदुःखयोर्देहैकधर्मत्वम्, इच्छादेस्तु तथाऽनुपलम्भेन ज्ञानविशेषत्वोपपत्तिः, ज्ञानस्य स्वाश्रयादन्यत्रावर्तमानत्वम्, संयोगमनपेक्ष्य विषयविषयिभावेन प्रकाशकत्वम्। अद्रव्यत्वमित्याद्यर्था भाष्यादिविरुद्धाः परतन्त्रदन्तिदन्तादन्तितन्द्रालुतया परिगृहीताः। न्यायसुदर्शने तु तैरेव सुखदुःखयोरात्मधर्मत्वं चोक्तम्। तथा हि—"भाष्ये मनुष्यादिपिण्डविशिष्टस्यात्मनः सुखित्ववचनं न विशेषणभूतशरीरस्यापि, आत्ममात्रस्यैव सुखाश्रयत्वात्। किन्तु शरीरे वर्तमानस्यैवात्मनो वैषयिकसुखादिमत्त्वमिति तद्विशिष्टात्मनस्तद्वत्त्वमयमात्मा सुखीत्यनेनापि प्रतीयते" इत्यर्थः।

अत एव ज्ञानविशेष हैं। "पाद में दुःख है, हाथ में सुख है" इत्यादि रूप से मनुष्यों को अनुभव होता है। इससे सिद्ध होता है कि इच्छा इत्यादि आत्मा के धर्म हैं, तथा ज्ञान विशेष हैं। सुख-दुःख शरीर के गुण हैं, आत्मा के नहीं। यह कह कर उस ग्रन्थ से इस विचार का उपसंहार किया गया है।

'पाणिपाद' इत्यादि। इस प्रज्ञापरित्राण में ये जो पाँच अर्थ वर्णित हैं कि (१) पाणि और पाद इत्यादि देहैकदेशों में अनुभूत होने से सुख और दुःख देह के ही धर्म हैं। (२) इस प्रकार देह के एकदेश में अनुभूत न होने से इच्छा इत्यादि ज्ञानविशेष सिद्ध होते हैं। (३) ज्ञान उस देश में पहुँच कर विषय को प्रकाशित नहीं करता है, जिस देश में आत्मा पहुँचा नहीं है। (४) ज्ञान विषयों के साथ संयोग रखे बिना ही विषयविषयिभाव सम्बन्ध से पदार्थों का प्रकाशक होता है। (५) ज्ञान अद्रव्य है— ये पाँच अर्थ श्रीभाष्यादि ग्रन्थों से विरुद्ध है। श्रीभाष्यादि ग्रन्थों में ये अर्थ वर्णित हैं कि सुख-दुःख, इच्छा, द्वेष इत्यादि ज्ञानविकासविशेष हैं, ये आत्मा के धर्म हैं। जिस प्रकार प्रभा वहाँ तक पहुँचती है, जहाँ तक दीप नहीं पहुँचा है, उसी प्रकार ज्ञान भी वहाँ तक पहुँचता है, जहाँ तक आत्मा नहीं पहुँचा है। ज्ञान विषयों से संयुक्त होकर ही उनका प्रकाशक होता है, तथा ज्ञान द्रव्य है। ऐसी स्थिति में प्रज्ञापरित्राणकार श्रीभाष्यादि विरुद्ध इन अर्थों को जो स्वीकार किया है उसका कारण यही प्रतीत होता है कि परसिद्धान्ती रूपी हाथियों के दन्तादन्ति युद्ध करने में उनका आलस्य है, अत एव उन्होंने परवादियों के सिद्धान्तों को स्वीकार किया है। जो युद्ध परस्पर दाँतों से किया जाता है, वह दन्तादन्ति कहलाता है। यहाँ उस युद्ध के रूप में शास्त्रार्थ को लेना अभिमत है। अत एव उन्होंने न्यायसुदर्शन में सुख-दुःखों को आत्मा का ही धर्म सिद्ध किया है। उन्होंने यह कहा है कि श्रीभाष्य में मनुष्यादि शरीरविशिष्ट आत्मा को जो सुखी कहा गया है, उसका यह भाव नहीं है कि आत्मा के विशेषण बनने वाले सुख दुःख शरीर के धर्म हैं, क्योंकि केवल आत्मा ही सुख का आश्रय होता है। किन्तु आत्मा जब शरीर में

(अदृष्टस्येश्वरप्रीतिकोपात्मकत्वनिरूपणम्)

एवमदृष्टमपीश्वरप्रीतिकोपात्मकमेव । तद्विषयत्वप्रतिनियमादेव च क्षेत्रज्ञानां कर्मफलनियमोपपत्तिः शास्त्रगम्यत्वाच्चास्य तथात्वमवसीयते । तथा च द्रमिडाचार्यभाष्यम्—"फलसंविभक्त्सया हि कर्मभिरात्मानं पिप्रीषन्ति" इत्यादि । भाष्यमपि—"शास्त्रैकसमधिगम्ये एव" इत्यादि । सूत्रकारैरेवैतद्विशदमुपपादितम्—"फलमत उपपत्तेः" इत्यादिभिः । यत्तु शरीरादिकं भोक्तृविशेषगुणप्रेरितभूतपूर्वकं तद्भोग-

रहता है, तभी उसको वैषयिक सुखादि प्राप्त होते हैं। शरीर विशिष्ट आत्मा का सुखित्व "यह आत्मा सुखी है" इस प्रतीति से सिद्ध होता है। इससे सिद्ध होता है कि सुखादि का आत्मधर्मत्व ही उन्हें अभिमत है। यह सिद्धान्त श्रीभाष्यादि के अनुकूल है। ऐसी स्थिति में प्रज्ञापरित्राण में उन्होंने श्रीभाष्य विरुद्ध अर्थों का जो प्रतिपादन किया है, उसका कारण परवादियों से शास्त्रार्थ करके उनके मत का खण्डन कर अपने सिद्धान्त की स्थापना में आलस्य ही है। इस आलस्य के कारण ही उन्होंने परवादियों के सिद्धान्तों को स्वीकार किया है।

(अदृष्ट ईश्वर की प्रीति एवं कोप है—इस अर्थ का निरूपण)

'एवमदृष्टमपि' इत्यादि। जिस प्रकार इच्छा और प्रयत्न इत्यादि ज्ञानविशेष हैं, उसी प्रकार पुण्य-पाप कर्मों से उत्पन्न होने वाले धर्माधर्म नामक अदृष्ट भी ज्ञानविशेष ही हैं। पुण्य कर्म करने पर कर्ता जीव के प्रति जो ईश्वर प्रसन्न होते हैं, उनकी प्रीति ही कर्मजन्य धर्म नामक अदृष्ट है, तथा पाप कर्म के करने पर कर्ता के प्रति जो ईश्वर कुपित होते हैं, उनका कोप ही पापजन्य अधर्म नामक अदृष्ट है। ये धर्माधर्म प्रत्यक्षादि प्रमाणों से विदित नहीं हो सकते, एक मात्र शास्त्र से ही विदित होते हैं। अत एव इन्हें अदृष्ट कहा जाता है। इन प्रीति और कोपों के द्वारा ही कर्ता को इष्टानिष्ट फल प्राप्त होते हैं। प्रश्न-यदि अदृष्ट ईश्वर की प्रीति एवं कोप ही है, तब तो कर्मकर्ता जीव कर्मजन्य अदृष्ट का आश्रय नहीं होंगे, ऐसी स्थिति में कर्म-फल की व्यवस्था कैसे हो सकेगी? उत्तर—पुण्य कर्म करने वाले के प्रति ही ईश्वर प्रसन्न होकर अनुग्रह संकल्प से उन्हें इष्ट फल भुगाते हैं, तथा पाप कर्म करने वाले के प्रति ईश्वर रुष्ट होकर निग्रह संकल्प से उन्हें अनिष्ट फल भुगाते हैं, इस प्रकार कर्म-फल की व्यवस्था सम्पन्न होती है। अदृष्ट एक मात्र शास्त्र से ही विदित होने वाला पदार्थ है। शास्त्र से ही अदृष्ट-ईश्वर प्रीति कोपात्मक एवं कर्म-फल की व्यवस्था सिद्ध होती है। अत एव द्रमिडाचार्य ने भाष्य में यह कहा है कि जीव इष्टफल प्राप्त करने की इच्छा से सत्कर्मों के द्वारा परमात्मा को प्रसन्न करना चाहते हैं। श्रीभाष्य में भी कहा गया है कि पुण्य-पापों का स्वरूप केवल शास्त्र से ही जाना जा सकता है। सूत्रकारने "फलमत उपपत्तेः" इत्यादि सूत्रों से इस अर्थ का विशद उपपादन किया है। अर्थ—कर्मफल इस परमात्मा से ही प्राप्त होते हैं, क्योंकि ईश्वर सर्वज्ञ एवं सर्वशक्तिसम्पन्न होने से फलदाता बन

साधनत्वात् स्रगादिवदिति सिद्धे ज्ञानाद्यनुपपत्तेः परिशेषाज्जीवसमवेता-दृष्टसिद्धिरिति वैशेषिकादिभिः स्वीक्रियते, तदसत्, अस्मदुक्तादृष्टादेव नियमोपपत्तौ विपक्षे बाधकाभावात् । न चान्यत्र भोगप्रसङ्गः; नियामकस्येच्छादेरध्यक्षत्वात् । एवं च सत्यग्नीन्द्रादिदेवताप्रीत्यादेरपि श्रुतिसिद्धत्वेनादृष्टतया स्वीकारे न दोषः। तेषामपि फलदातृत्वमीश्वराधीनम् । सर्वत्र साधारणमीश्वरप्रीत्यात्मकमदृष्टम् । तथा च स्वयमेवाह—"अहं हि

सकता है। यहाँ पर नैयायिक इत्यादि वादी अदृष्ट को जीव का गुण सिद्ध करने के लिये इस अनुमान को उपस्थित करते हैं कि शरीर इत्यादि पदार्थ भोक्ता के विशेष गुण से प्रेरित पञ्चभूतों से उत्पन्न हैं, क्योंकि वे भोक्ता के भोग के साधन हैं, जिस प्रकार किसी पुरुष के अपने भोग के लिये निर्मित होने वाले माला इत्यादि पदार्थ उसके भोग के साधन होते हैं, तथा उस भोक्ता पुरुष में विद्यमान ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न इन विशेष गुणों से प्रेरित पुष्पादि भौतिक पदार्थों से उत्पन्न होते हैं, उसी प्रकार शरीर इत्यादि भोक्ता के भोग के साधन हैं, अतः ये भी उस भोक्ता के विशेष गुण से प्रेरित पंचभूतों से उत्पन्न है। इन पञ्चभूतों को प्रेरित करने वाला वह विशेष गुण कौन सा है? जो भोक्ता जीव में विद्यमान हो? वह गुण ज्ञान और इच्छादि नहीं है, क्योंकि शरीरोत्पत्ति के पूर्व भोक्ता जीव में ज्ञान और इच्छादि का अभाव है। भोक्ता जीव में विद्यमान वह गुण अदृष्ट ही है, उससे प्रेरित भूतों द्वारा शरीर आदि की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार इस अनुमान से भोक्ता जीवों में विद्यमान अदृष्ट नामक विशेष गुण सिद्ध होता है। यह वैशेषिक इत्यादि वादियों का मत है, यह मत समीचीन नहीं है, क्योंकि हमारे सिद्धान्त के अनुसार ईश्वर के प्रीति कोप रूप अदृष्ट से शरीर इत्यादि कर्म फलों की व्यवस्था सम्पन्न होती है। भोक्ता जीवों में अदृष्ट नामक विशेष गुण न हों, इसमें कोई हानि नहीं है। अतः उपर्युक्त अनुमान में वर्णित साध्य को न मानने में कोई बाधक तर्क नहीं है। अतः उस अनुमान से जीवनिष्ठ अदृष्ट सिद्ध नहीं हो सकता। प्रश्न—यदि ईश्वर रूपी दूसरे आत्मा में विद्यमान प्रीति और कोप ही अदृष्ट हो तो दूसरे जीवों को भी वैसा भोग क्यों न भोगना पड़े? उत्तर—ईश्वर उन उन कर्म करने वाले जीवों को ही उन उन फलों को भुगाने के लिये इच्छा करते हैं, दूसरों को वैसा भुगाने के लिये इच्छा नहीं करते। ईश्वरेच्छा रूप वह अदृष्ट—जो कर्मों से उत्पन्न होता है—नियामक है। वह अतिप्रसक्त नहीं होता है। अतः वह व्यवस्थापक हो सकता है, दूसरों को कर्मफल भोगने का प्रसङ्ग नहीं आयेगा। प्रश्न—यदि कर्मजन्य अदृष्ट ईश्वर प्रीति-कोप ही हैं, तो उन उन कर्मों द्वारा आराध्य इन्द्रादि देवताओं की प्रीति अदृष्ट क्यों न हो? उत्तर—अग्नि और इन्द्र इत्यादि देवताओं की प्रीति इत्यादि भी श्रुतिसिद्ध रूप में अदृष्ट रूप में मानने योग्य ही हैं। इसमें कोई दोष नहीं है। हाँ, इन्द्रादि देवताओं का जो फलदातृत्व है वह ईश्वर के अधीन है, क्योंकि श्रीभगवान् ने यह स्वयं कहा है कि "अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च

सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च'' इति। ईश्वरज्ञानस्य कोपाद्यात्मकत्वं विविधकर्मोपाधिकम्। न चैष दोषः; स्वाज्ञापरिपालनानुरूपगुणत्वात्। एवं सौशील्यवात्सल्यसौहार्दप्रभृतयोऽपि बुद्धिविशेषाः।

(रत्यादिस्थायिभावानां बुद्धिपरिणामत्वनिरूपणम्)

भरतादिपठिताश्च रत्यादयः स्थायिभावास्तत्परिणामरूपाः। संचारिभावेषु च निर्वेदादयः स्वावमाननादिरूपबुद्धिविशेषा एव। ग्लान्यादयस्तु शरीराद्यवस्थाविशेषाः। स्वप्नशब्दस्यापि स्वप्नदर्शनाभिप्रायत्वे बुद्धिविशेषविषयत्वं व्यक्तम्। सुषुप्त्यभिप्रायत्वेऽप्यमूर्च्छितस्य जीवतः समस्तज्ञानप्रसररहितावस्थाविषयत्वम्। एवं जाड्यादिष्वपि चिन्त्यम्। निद्रा तर्हि कस्यावस्था ? चिन्तालस्यक्लमादिभिः सम्मीलतो मनसो ज्ञानस्यैव वा।

प्रभुरेव च''। अर्थ – मैं ही सर्व यज्ञों का भोक्ता हूँ, अर्थात् सर्व यज्ञों से आधारित होने वाला हूँ, तथा मैं ही सर्व यज्ञों का प्रभु हूँ, अर्थात् फलदाता हूँ। ईश्वर का धर्मभूतज्ञान जो कोप इत्यादि रूपों को धारण करता है, उसमें नियामक विविध कर्म ही हैं। विविध कर्मरूप उपाधियों के अनुसार ही ईश्वर का ज्ञान कोपादि रूप को धारण करता है। कर्मानुसार कोप एवं प्रीति को प्राप्त होना ईश्वर का दोष नहीं हो सकता, क्योंकि यह प्रीति एवं कोप ईश्वर की आज्ञा के परिपालन का अनुरूप गुण है। महान् होते हुए भगवान् मन्द जीवों के साथ हिलमिल कर रहने के लिये जो अनुकूल बुद्धि रखते हैं, वही सौशील्य कहलाती है। आश्रितों के दोषों पर ध्यान न देकर उन्हें अपनाने की अनुकूल बुद्धिविशेष ही वात्सल्य है। सबके प्रति अनुकूल बुद्धि रखना ही सौहार्द है। इस प्रकार सौशील्यादि गुण भी ज्ञानविशेष ही सिद्ध होते हैं।

(रति इत्यादि स्थायिभाव बुद्धि का परिणाम हैं— इस अर्थ का निरूपण)

'भरतादि' इत्यादि। भरत नाट्यशास्त्र एवं अलङ्कार शास्त्र में रस रूप में परिणत होने वाले जो रति इत्यादि स्थायिभाव वर्णित हैं, वे भी बुद्धि के परिणाम विशेष ही हैं। संचारिभावों में निर्वेद इत्यादि भी बुद्धिविशेष ही हैं। अपना अवमान समझना निर्वेद है। ग्लानि इत्यादि शरीर इत्यादि के अवस्थाविशेष हैं। स्वप्नशब्द का दो अर्थ है—(१) प्रसिद्ध स्वप्न और (२) सुषुप्ति। यदि स्वप्नशब्द का प्रसिद्ध स्वप्नदर्शन को अर्थ मानकर प्रयोग किया जाय, तो वह स्वप्नदर्शन ज्ञानविशेषरूप होने से स्वप्नशब्द ज्ञानविशेष का वाचक होता है। यदि सुषुप्ति के अभिप्राय से स्वप्नशब्द का प्रयोग हो तो उस शब्द का यह अर्थ होता है कि मूर्च्छा में न पड़कर जीवित रहने वाले जीव को जो सम्पूर्ण ज्ञानप्रसरण शून्य अवस्था होती है, उस अवस्था का वाचक है स्वप्नशब्द। इसी प्रकार जाड्यादि के स्वरूप को भी समझना चाहिये। प्रश्न—निद्रा किस की अवस्था है ?

सैव च सुषुप्त्यादिकारणम् । कथं तर्हि "अभावप्रत्ययालम्बना वृत्तिर्निद्रा" इति पारमर्षं सूत्रम् ? इत्थम्, समाधिमधिगच्छतो वृत्त्यन्तरवन्निरोद्धव्यत्वाभिप्रायम्, निरोधपरत्वात् प्रकरणस्येत्ययमर्थ आत्मसिद्धावुक्तः । बुद्धेश्च निर्विषयत्वनिराश्रयत्वनिर्धर्मकत्वादिगोचरा दुरूहाः शून्यवादवदुपलम्भविरोधादिभिर्दूषणीयाः । असत्ख्यात्यात्मख्यात्यनिर्वचनीयख्यात्यादयश्च न्यायपरिशुद्धावस्माभिर्दूषिताः । तथा प्रमाणप्रमेयादिकं व्यवहारौपयिकमखिलमपि तत्रैव प्रपञ्चितमिति नेह प्रस्तूयते । वैशेषिकशैलीमनुसृत्य यथावस्थितपदार्थस्वरूपं ह्यत्र विशोध्यत इति ।

उत्तर—चिन्ता, आलस्य और परिश्रम इत्यादि के कारण निर्व्यापार होने वाले मन का अवस्थाविशेष निद्रा है, अथवा धर्मभूतज्ञान की अत्यन्त संकुचित अवस्था ही निद्रा है । वही निद्रा सुषुप्ति इत्यादि का कारण है । प्रश्न— ऐसी स्थिति में निद्रा वृत्तिविशेष सिद्ध नहीं होती है, तब "अभावप्रत्ययालम्बना वृत्तिर्निद्रा" यह परमर्षि श्रीपतञ्जलि का सूत्र कैसे संगत होगा ? क्योंकि इससे तो निद्रा वृत्ति सिद्ध होती है ? उत्तर—यद्यपि निद्रा वृत्ति नहीं है, तथापि समाधि पाने वाले साधक को अन्यान्य वृत्तियों के समान निद्रा का भी निरोध करना चाहिये । इस निरोध के प्रतिपादन में ही उस प्रकरण का तात्पर्य है, निद्रा को वृत्ति सिद्ध करने में उस प्रकरण का तात्पर्य नहीं है । निद्रा का निरोध करना चाहिये—इस अर्थ का प्रतिपादन करने के लिये निद्रा को वृत्ति का रूप दिया गया है । यह अर्थ आत्मसिद्धि में वर्णित है । बुद्धि को निर्विषय, निराश्रय एवं निर्धर्मक सिद्ध करने के लिये परवादियों द्वारा जो अनुमानाभास एवं तर्काभास प्रस्तुत किये जाते हैं, जिस प्रकार अनुभव विरोध इत्यादि दोषों से शून्यवाद का खण्डन किया जाता है, उसी प्रकार इन अनुमानाभास और तर्काभासों का भी अनुभवविरोध इत्यादि दोष देकर खण्डन करना चाहिये । भ्रम के विषय में विभिन्न वादियों द्वारा विभिन्न ख्याति कही जाती हैं, माध्यमिक बौद्ध असत्ख्याति अर्थात् सर्वथा अविद्यमान पदार्थ का भान भ्रम में मानते हैं; योगाचार बौद्ध आत्मख्याति अर्थात् भ्रम में ज्ञान का ही बाह्यविषयरूप से भान मानते हैं; अद्वैती विद्वान् अनिर्वचनीयख्याति अर्थात् सदसद्विलक्षणपदार्थ का भ्रम में भान मानते हैं । इस प्रकार अन्यान्य वादी अन्यान्य ख्यातियों को मानते हैं । इन ख्यातिवादों का खण्डन हमने न्यायपरिशुद्धि में किया है, जो वहीं द्रष्टव्य है, तथा व्यवहारोपयोगी प्रमाण और प्रमेय इत्यादि सबको हमने उसी न्यायपरिशुद्धि में ही विस्तार से कहा है । अतः उनका यहाँ प्रस्ताव नहीं किया जाता है । यहाँ तो वैशेषिक दार्शनिकों की शैली का अनुसरण करके यथावस्थित पदार्थस्वरूप का अच्छी तरह से निरूपण किया जाता है । यही इस ग्रन्थ में उद्दिष्ट है ।

माहाभाग्यवशंवदीकृतयतिक्षोणीशवाणीशता
भूयाद्भोगसमेधकश्रुतिशिरःप्रासादमासेदुषी ।
नित्यानन्दविभूतिसन्निधिसदासामोददामोदर-
स्वैरालिङ्गनदौर्ललित्यललितोन्मेषा मनीषा मम ॥

इति कवितार्किकसिंहस्य सर्वतन्त्रस्वतन्त्रस्य श्रीमद्वेङ्कटनाथस्य
वेदान्ताचार्यस्य कृतिषु न्यायसिद्धाञ्जने
बुद्धिपरिच्छेदः पञ्चमः
सम्पूर्णः ॥



'माहाभाग्य' इत्यादि । मेरी बुद्धि ने भाग्यविशेष से यतिराज के वाणीशत को वश में कर लिया है, तथा मेरी बुद्धि भगवदनुभवरूपी भोग को बढ़ाने वाले वेदान्तरूपी प्रासाद में पहुँच गई है । यह मेरी बुद्धि नित्यानन्दयुक्त त्रिपादविभूति में विराजमान नित्यानन्दमय श्रीभगवान् के दिव्य विग्रह के स्वेच्छालिङ्गन के औत्सुक्य से नव नव उत्पन्न होने वाले ललित स्फुरणों से सम्पन्न हो । यहाँ समासोक्ति अलङ्कार के अनुसार पति को अपने अधीन रखने वाली राजमहिषी का वृत्तान्त इस प्रकार सूचित होता है कि कोई राजमहिषी महाभाग्य से राजा एवं वाणीशत अर्थात् वाङ्मय को वश में कर रखी है, तथा दिव्य भोगवर्धक प्रासाद में पहुँची हुई है, नित्यैश्वर्य से सदा सानन्द रहती है, तथा महाराज का दृढ़ आलिङ्गन करने के लिये उत्सुक रहती है ।

इस प्रकार कवितार्किकसिंह सर्वतन्त्रस्वतन्त्र श्रीमद्वेङ्कटनाथ
वेदान्ताचार्य की कृति न्यायसिद्धाञ्जन का
बुद्धिपरिच्छेद सम्पूर्ण हुआ ॥



अद्रव्यपरिच्छेद

(अद्रव्यलक्षणविभागनिरूपणम्)

अथाद्रव्यम् । संयोगरहितमद्रव्यम् । तत्र च त्रिगुणे सदृशविसदृशरूपोऽवस्थासन्तानः, कालेऽपि क्षणलवनिमेषत्वादिपरार्धपर्यन्तः, बुद्धौ प्रत्यक्षानुमितित्वश्रौतत्वादिरूपः, शुद्धसत्त्वेऽपि केचित् त्रिगुणसमा इत्यनन्तप्रकारो यथाप्रमाणमनुसन्धेयः । एतदपेक्षया च वरदविष्णुमिश्रैरुक्तम् — "गुणाश्चानन्ताः" इति । तेषां चानन्तवैषम्यस्य विविच्य निर्देष्टुमशक्यत्वाच्छक्यांशस्य च द्रव्यनिरूपणेनैव निरूपितप्रायत्वात् तथाऽतिरिक्तनिरूपणस्य च लोकव्यवहारादृष्टाद्युपयोगाभावादन्यानि स्फुटपरिगणनीयान्यद्रव्याणि निरूप्यन्ते । तानि सत्त्वरजस्तमांसि, शब्दादयः, पञ्चसंयोगः, शक्तिरिति दशैव । एवंविधेष्वेवाद्रव्येषु गुरुत्वद्रवत्वस्नेहसंस्कारसंख्यापरिमाणपृथक्त्वविभागपरत्वापरत्वकर्मसामान्यसादृश्यविशेषसम-

(अद्रव्यों का लक्षण एवं विभाग का निरूपण)

'अथाद्रव्यम्' इत्यादि। अब आगे अद्रव्य का निरूपण किया जाता है। जो पदार्थ संयोग से रहित हो, अर्थात् जिसमें किसी दूसरे का संयोग नहीं होता, तथा जो दूसरे में संयुक्त नहीं होता, वह अद्रव्य है। यह अद्रव्य का लक्षण है। इस प्रकार के अद्रव्य अनन्त हैं। प्रकृति में प्रलयकाल में प्रतिक्षण सदृश अवस्थाओं की सन्तति होती रहती है, तथा सृष्टिकाल में विसदृश अवस्थाओं का सन्तान होता रहता है; काल में क्षणत्व, लवत्व और निमेषत्व से लेकर परार्धपर्यन्त अवस्थायें होती हैं। बुद्धि में प्रत्यक्षत्व, अनुमितित्व और शाब्दत्व इत्यादि अवस्थायें होती रहती हैं, तथा शुद्धसत्त्व में भी प्रकृति के समान अवस्थायें होती रहती हैं। ये सभी अवस्थायें अद्रव्य हैं। इस प्रकार अद्रव्य अनन्त प्रकार का होता है। किस किस में कौन कौन अवस्थारूपी अद्रव्य होता है, यह अर्थ उन उन प्रमाणों के अनुसार जानने योग्य है। इन अवस्थारूपी अद्रव्यों की अनन्तता में ध्यान रखकर ही श्रीवरदविष्णुमिश्र ने यह कहा है कि "गुण अनन्त होते हैं"। ये अवस्थारूप अद्रव्य अनन्त हैं, उनमें परस्पर में भेद भी अनन्त है, उनका अलग अलग स्पष्ट निर्देश करना अशक्य है। जिन भेदों का निर्देश हो सकता है, द्रव्यनिरूपण के प्रसङ्ग में ही उनका निरूपण प्रायः हो चुका है। उससे अधिक निरूपण लोकव्यवहार एवं अदृष्ट इत्यादि में अनुपयुक्त है। अतः उनका निरूपण न करके स्फुट परिगणन करने योग्य प्रसिद्ध अद्रव्यों का ही निरूपण किया जाता है। वे अद्रव्य सत्त्व,

वायाभाववैशिष्ट्यादीनां यथासम्भवमन्तर्भावः। एष्वपि केषाञ्चिदनन्तर्भावः सयूथ्यसम्मतस्तत्र तत्र वक्ष्यते। सयूथ्याङ्गीकृतैः कैश्चित् सहैकत्वादयस्तत्त्वमुक्ताकलापेऽद्रव्यभेदा अस्माभिरुक्ताः।

(सत्त्वरजस्तमसामद्रव्यत्वनिरूपणम्)

तत्र प्रकाशसुखलाघवादिनिदानमतीन्द्रियं शक्त्यतिरिक्तमद्रव्यं सत्त्वम्। तद् द्विधा—शुद्धमशुद्धं चेति। रजस्तमःशून्यद्रव्यवृत्ति सत्त्वं शुद्धसत्त्वम्। तन्नित्यविभूतौ। रजस्तमस्सहवृत्ति सत्त्वमशुद्धसत्त्वम्। तत् त्रिगुणे। सत्त्वलक्षण एव लोभप्रवृत्त्यादिनिदानं प्रमादमोहादिनिदानमिति विशेषणविनिमयेन रजस्तमसोर्लक्षणे। त्रीण्यप्येतानि यावत्प्रकृतिव्याप्तान्यनित्यानि नित्यसन्तानानि। तानि प्रलयदशायामत्यन्तसमानि, सृष्ट्यादौ

रज, तम, शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध, संयोग और शक्ति ऐसे दस ही हैं। इन अद्रव्यों में ही गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, संस्कार, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, विभाग, परत्व, अपरत्व, कर्म, सामान्य, सादृश्य, विशेष, समवाय, वैशिष्ट्य और अभाव का यथासम्भव अन्तर्भाव हो जाता है। हमारे सम्प्रदाय के दूसरे विद्वान् इनमें कतिपय का पूर्वोक्तों में जो अन्तर्भाव नहीं मानते हैं, किन्तु बहिर्भाव ही मानते हैं, यह अर्थ उन उन प्रसङ्गों पर कहा जायगा। हमारे सम्प्रदाय के अन्य विद्वानों द्वारा अङ्गीकृत कई द्रव्यों के साथ एकत्व इत्यादि अद्रव्यविशेषों का प्रतिपादन हमने 'तत्त्वमुक्ताकलाप' में किया है।

(सत्त्व, रज और तम के अद्रव्यत्व एवं लक्षण का निरूपण)

'तत्र प्रकाश' इत्यादि। उनमें सत्त्व का यह लक्षण है कि प्रकाश, सुख और लाघव इत्यादि का कारण हो, अतीन्द्रिय हो, शक्ति से अतिरिक्त हो एवंविध अद्रव्य सत्त्व है। इनमें प्रथम विशेषण रज और तम में अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये कहा गया है। अतीन्द्रियत्व विशेषण शब्दादि को व्यावृत्त करने के लिये दिया गया है। शक्त्यतिरिक्तत्व विशेषण शक्ति एवं अतीन्द्रिय संयोग में अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये दिया गया है। यह सत्त्व दो प्रकार का है—(१) शुद्ध सत्त्व और (२) अशुद्ध सत्त्व। रज एवं तमोगुण से रहित द्रव्य में विद्यमान सत्त्व शुद्ध सत्त्व है। यह शुद्ध सत्त्व नित्यविभूति में विद्यमान है। जो सत्त्वगुण रज और तमोगुण के साथ रहता है, वह अशुद्ध सत्त्व है। वह प्रकृति में रहता है। सत्त्व गुण के लक्षण में प्रकाश, सुख और लाघवादि कारण होना, ऐसा जो कहा गया है, उसके स्थान में लोभ और प्रवृत्ति इत्यादि का कारण होना ऐसा विशेषण देने पर रजोगुण का लक्षण बन जाता है, तथा प्रमाद और मोह इत्यादि का कारण होना, ऐसा विशेषण देने पर तमोगुण का लक्षण बन जाता है। सत्त्वगुण के लक्षण में वर्णित इतर विशेषणों को इन लक्षणों में अन्तर्भूत करना चाहिये, तभी अतिव्याप्ति दूर होंगी। ये तीनों सम्पूर्ण प्रकृति में व्याप्त हैं, अनित्य हैं, परन्तु इनका

विषमाणि, क्रमात् सृष्टिस्थितिसंहारोपयुक्तानि । ईश्वरसङ्कल्पादिसहकारिभेदात् परस्पराभिभवोद्भवसहकारित्वादिमन्त्येतानि । तत्तददृष्टोपलब्धपुरुषभेदादुद्भवसमत्वादिभावात् । यथोक्तं भगवता पराशरेण—"वस्त्वेकमेव" इत्यादि, "तदेव प्रीतये भूत्वा" इत्यादि च । भगवद्गीतायां तद्भाष्ये चैतद्विशदमनुसन्धेयम् । सात्त्विकराजसतामसकार्यगतिकर्माहारदानादिविभागोऽपि तत्रैव प्रपञ्चेन द्रष्टव्यः ।

सन्तान प्रवाह की तरह सदा बने रहते हैं। ये तीनों गुण प्रलयकाल में अन्यन्त साम्यावस्था में पहुँच जाते हैं, सृष्टि और स्थितिकाल में वैषम्यावस्था में आ जाते हैं। इनमें रजोगुण सृष्टि में सत्त्वगुण स्थिति में और तमोगुण प्रलय में उपयुक्त होता है। ये गुण ईश्वर सङ्कल्प इत्यादि सहकारिकारणों के अनुसार परस्पर में एक दूसरे को दबाने वाले, वर्धक एवं सहायक होते हैं, क्योंकि विभिन्न अदृष्टों से सम्पन्न विभिन्न पुरुषों में किसी में किसी गुण का आविर्भाव तथा साम्यावस्था में अवस्था नहीं देखने में आती है। लोक में देखा जाता है कि एक ही स्त्री भर्ता के प्रति सुख का कारण, सपत्नी जनों के प्रति दुःख हेतु तथा दूसरे कामुक के प्रति मोह का कारण बन जाती है। वहाँ भर्ता में सत्त्वगुण का आविर्भाव और इतर गुणों का अभिभव, सपत्नी जनों में रजोगुण का आविर्भाव तथा इतर गुणों का अभिभव एवं दूसरे कामुक में तमोगुण का आविर्भाव और इतर गुणों का अभिभव सिद्ध होता है। भगवान् पराशर ने—

वस्त्वेकमेव दुःखाय सुखायेर्ष्यागमाय च ।
कोपाय च यतस्तस्माद्वस्तु वस्त्वात्मकं कुतः ॥

इस श्लोक से यह कहा है कि एक ही पदार्थ विभिन्न पुरुषों में दुःख, सुख, ईर्ष्या, प्राप्ति एवं कोप का कारण होता है। ऐसी स्थिति में वह पदार्थ एक स्वभाव वाला कैसे हो सकता है ? तथा—

तदेव प्रीतये भूत्वा पुनर्दुःखाय जायते !
तदेव कोपाय यतः प्रसादाय च जायते ।
तस्माद् दुःखात्मकं नास्ति न च किञ्चित् सुखात्मकम् ॥

इस श्लोक से यह कहा है कि एक ही पदार्थ एक पुरुष के विषय में किसी काल में सुख का कारण होकर पुनः दुःख का कारण बन जाता है। वही आगे कोप का कारण बनकर कालान्तर में प्रसाद का कारण बन जाता है। इसलिये कोई पदार्थ केवल सुख का कारण तथा केवल दुःख का कारण नहीं माना जा सकता है। भगवद्गीता एवं उसके भाष्य में ये सब अर्थ विशद रूप से वर्णित हैं, वहीं द्रष्टव्य हैं। सत्त्व, रज और तमोगुण का कार्य एवं गति कर्म, आहार, दान इत्यादि में सात्त्विक, राजस, तामस, विभाग वहाँ विस्तार से वर्णित हैं, वहीं द्रष्टव्य हैं।

एषां चाद्रव्यत्वं शारीरकभाष्ये व्यक्तम्। "रचनानुपपत्तेश्च" इत्यादि-सूत्रे "चकारादन्वयस्यानैकान्त्यं समुच्चिनोति" इत्युपक्रम्य "यतः सत्त्वादयो द्रव्यधर्माः, न तु द्रव्यस्वरूपम्। सत्त्वादयो हि पृथिव्यादि-गतलघुत्वप्रकाशादिहेतुभूतास्तत्स्वभावविशेषा एव, न तु मृद्धिरण्यादि-वद् द्रव्यतया कार्यान्विता उपलभ्यन्ते। गुणा इत्येव च सत्त्वादीनां प्रसिद्धिः" इति। तथा दीपे च—"चकारात् सत्त्वादीनां द्रव्यगुणत्वेन शौक्ल्यादेरिव उपादानकारणत्वासम्भवं समुच्चिनोति। सत्त्वादयो हि कार्यगतलाघवादिहेतवः कारणभूतपृथिव्यादिगतास्तत्स्वभावविशेषाः" इति। यत्तु "द्रव्यं षड्विंशतिविधम्—सत्त्वरजस्तमांसि" इत्यादिना सत्त्वरजस्तमसां द्रव्यत्वमुक्तं वरदविष्णुमिश्रैः, तत्सांख्याधिकरणसूत्रभाष्यादिविरोधाच्चा-सङ्गतम्।

'एषां च' इत्यादि। यह सत्त्व, रज और तम अद्रव्य हैं। यह अर्थ श्रीभाष्य में स्पष्ट वर्णित है। "रचनानुपपत्तेश्च" इत्यादि सूत्र में चकार का अर्थ करते समय यह कहा गया है कि सूत्रकार चकार से सांख्योक्त प्रधान के साधक उस अनुमान में—जो अन्वयहेतु को लेकर प्रवृत्त होता है—व्यभिचार दोष का समुच्चय करते हैं। सांख्य अन्वयहेतु से प्रधान का अनुमान इस प्रकार करते हैं—जिस प्रकार कार्य घटादि में अन्वित अर्थात् अनुवृत्त मृत्तिका घटादि का कारण है, उसी प्रकार कार्य जगत् में सत्त्वरज-स्तमोमय सुख-दुःख, मोह आदि भी अन्वित अर्थात् अनुवर्तमान रहते हैं। अतः अनुवर्तमान सुख-दुःख-मोहात्मक सत्त्व, रज और तम जगत् के कारण हैं। सत्त्व, रज और तम का संघात ही प्रकृति है। इस प्रकार वे अन्वित पदार्थ को कारण मानकर अन्वयहेतु से प्रधान का अनुमान करते हैं। उनका वह अन्वयहेतु व्यभिचार दोष से दुष्ट होने के कारण हेत्वाभास है, क्योंकि गोव्यक्तियों में अनुवृत्त गोत्व गोव्यक्तियों का कारण नहीं होता। गोव्यक्तियों के प्रति कारण न बनने वाली गोत्व जाति में अन्वयहेतु के विद्यमान रहने से व्यभिचार दोष होता है। गोत्व अनुवर्तमान होने पर भी द्रव्य न होने से कारण नहीं बनता है, परन्तु सत्त्व, रज और तम अनुवर्तमान होते हुए द्रव्य हैं, इनको कारण मानने में क्या आपत्ति है? इस शंका के परिहार में भाष्य में यह कहा गया है कि सत्त्व, रज और तम द्रव्य के धर्म हैं, स्वयं द्रव्य नहीं है। सत्त्व इत्यादि गुण पृथिवी इत्यादि में होने वाले लघुत्व और प्रकाश इत्यादि के कारण हैं, तथा पृथिवी इत्यादि के स्वाभाविक धर्म हैं। जिस प्रकार मृत्तिका और सुवर्ण इत्यादि द्रव्य होकर कार्यभूत घट और कुण्डलादि में अनुवर्तमान प्रतीत होते हैं, उसी प्रकार सत्त्वादि गुण द्रव्य होकर कार्य में अनुवर्तमान प्रतीत नहीं होते। सत्त्वादि गुण हैं, ऐसी ही सत्त्वादि के विषय में प्रसिद्धि है। उसी प्रकार 'वेदान्तदीप' में यह कहा गया है कि सूत्रकार चकार से इस अर्थ का—कि सत्त्वादि

(शब्दस्य लक्षणविभागयोर्निरूपणम्)

शब्दोऽस्मदादिश्रोत्रग्राह्यः पञ्चभूतवर्ती। स द्विधा—वर्णात्मकोऽवर्णात्मकश्चेति। अकचटतपयादिप्रकाराभावसमुदायशून्यो वर्णात्मकः। स एव देवमनुष्यादिताल्वादिव्यङ्ग्यः। तस्यैव पूर्वोक्तवाचकत्वादिविचारः। स च क्षकारेण सहैकपञ्चाशत्प्रकारः। मातृकापाठे लळयोरभेदात् कचित् पञ्चाशत्प्रकारतैवोच्यते। यरलादेरेव भेदभिन्नः क्यक्रादिः। सन्ध्यक्षराणां ह्रस्वाः सन्तीत्येव। प्रयुज्यन्ते च प्राकृतादिभाषासु, निबध्नन्ति

द्रव्य के गुण होने से शुक्लत्व और गोत्व आदि के समान उपादान कारण नहीं हो सकते—समुच्चय करते हैं। सत्त्वादि कारण पृथिव्यादि में विद्यमान वे धर्मविशेष हैं, जो कार्यों में होने वाले लाघव इत्यादि का कारण बनते हैं। वरदविष्णुमिश्र ने "द्रव्य २६ प्रकार का है, सत्त्व, रज और तम" इत्यादि ग्रन्थ से सत्त्व, रज और तम को जो द्रव्य कहा है, उनका वह कथन सांख्याधिकरणसूत्रस्थ उपर्युक्त भाष्यादि से विरुद्ध होने के कारण असंगत है।

(शब्द का लक्षण एवं विभाग का निरूपण)

'शब्दोऽस्मदादि' इत्यादि। अस्मदादि की श्रोत्रेन्द्रिय के द्वारा जो जाना जाता है, वह शब्द है। यह शब्द का लक्षण है। यह शब्द पाँचों भूतों में रहता है, क्योंकि "शङ्ख बजता है, भेरी बजती है, समुद्र गरजता है" इस प्रकार की प्रतीति सब को होती है। वह शब्द दो प्रकार का है—(१) वर्णात्मक और (२) अवर्णात्मक। इनमें वर्णात्मक शब्द वह शब्द है, जो अ क च ट त प य इत्यादि प्रकारों के अभावों के समुदाय से शून्य हो। प्रत्येक वर्ण इन प्रकारों में किसी एक प्रकार से युक्त है। इन सब प्रकारों के अभावों का समुदाय तो अवर्णात्मक शब्द में ही रहता है, वर्णात्मक शब्द में नहीं। उनमें एक एक प्रकार अवश्य रहने वाला है। यह वर्णात्मक शब्द देव और मनुष्य इत्यादि के तालु इत्यादि स्थानों से अभिव्यक्त होने वाला है। इस शब्द के विषय में ही पहले 'जडद्रव्यपरिच्छेद' में वाचकत्व इत्यादि का विचार किया गया है, तथा प्राचीन विद्वानों ने इसी शब्द के विषय में वाचकत्व, प्रमाणत्व, नित्यत्व और अनित्यत्व इत्यादि का विचार किया है। यह वर्णात्मक शब्द क्षकार को लेकर ५१ प्रकार का होता है। इनमें अ, आ, इ, ई, उ, ऊ, ऋ, ॠ, ऌ, ॡ, ए, ऐ, ओ, औ, अं, अः, क, ख, ग, घ, ङ; च, छ, ज, झ, ञ; ट, ठ, ड, ढ, ण; त, थ, द, ध, न; प, फ, ब, भ, म; य, र, ल, ळ, व; श, ष, स, ह, क्ष, त्र इस प्रकार वर्णात्मक शब्द ५१ प्रकार का होता है। मातृकापाठ में कहीं कहीं ल और ळ को एक मानकर ५० प्रकार ही माने गये हैं। अत एव वर्णात्मक शब्द ५० प्रकार का कहा गया है। य, र, ल इत्यादि के मिश्रण से क्य और क्र इत्यादि अक्षर होते हैं, वे स्वतन्त्र वर्ण नहीं हैं। ए ऐ ओ औ ये सन्ध्यक्षर हैं, इनके भी ह्रस्व होते हैं। प्राकृत इत्यादि भाषाओं में उनका प्रयोग होता है।

च मातृकायां द्रमिडादयः। संस्कृते वाचकत्वाभावाद् मातृकाबहिष्कारः। एवमेषामेव यथाकथञ्चित् त्रिषष्टिवर्णता मोक्षधर्मादौ गीयते। परमव्योम्नि च सहस्राक्षरत्वाम्नानं तु तत्रैव वर्णान्तरसद्भावेन वा तेषामेव वर्णानां सन्दर्भसंयोगादिविशेषेण सहस्राक्षरत्वायुताक्षरत्वादिभेदेनोपपत्तेर्वा। अकचटतपयादिसमस्तप्रकाराभावसमुदायवानवर्णात्मकः। स च वादित्रवारिधरमारुतविभागादिव्यङ्ग्यः।

(शब्दस्य श्रोत्रेन्द्रियग्राह्यत्वप्रकारनिरूपणम्)

द्विविधोऽपि श्रोत्रदेशसन्निहित एव मारुतव्यङ्ग्य इति पक्षे नभोनिष्ठस्यैव तस्य ग्राह्यत्वम्। वादित्रादिस्थित एव गृह्यत इति पक्षे पञ्चभूतवर्तिनोऽपि

द्रविड इत्यादि देश के लोग उनके ह्रस्वों का भी उल्लेख मातृकापाठ में करते हैं। संस्कृत में वे ह्रस्व वाचक नहीं हैं। अत एव वे संस्कृत में मातृकापाठ से बहिष्कृत हो गये हैं। इसी प्रकार इन्हीं वर्णों का ही किसी प्रकार से भेद मानकर मोक्षधर्म इत्यादि में वर्ण ६३ प्रकार के कहे गये हैं। परमव्योम अर्थात् नित्यविभूतियों में जो सहस्र अक्षरों का सद्भाव कहा गया है, उसका दोनों प्रकार से निर्वाह होता है—(१) वहाँ उतनी संख्या के विभिन्न वर्ण विद्यमान हैं, अथवा (२) सन्दर्भ और संयोग इत्यादि विशेषों को लेकर इन लोक प्रसिद्ध वर्णों का ही सहस्राक्षरत्व और अयुताक्षरत्व इत्यादि भेद माने गये हैं। मृड और पुरुष ऐसे अक्षरों का समभिव्याहार सन्दर्भ कहलाता है। इन्हीं वर्णों का ही विभिन्न रीति से आगे पीछे जोड़ना संयोग कहलाता है। इन प्रकारों से ये ही वर्ण सहस्र अक्षर एवं दस हजार अक्षर बन जाते हैं। अवर्णात्मक शब्द वह है, जिसमें अ क च ट त प य इत्यादि सभी प्रकार के अभावों का समूह विद्यमान हो, क्योंकि अवर्णात्मक शब्द में इन प्रकारों में कोई भी प्रकार नहीं रहता है। वह अवर्णात्मक शब्द वाद्य, मेघ, वायु और अवयवों के विभाग से अभिव्यक्त होता है।

(शब्द के श्रोत्रेन्द्रिय ग्राह्यत्वप्रकार का निरूपण)

'द्विविधोऽपि' इत्यादि। यह उभयविध शब्द किस प्रकार श्रोत्रेन्द्रिय से गृहीत होता है? इसमें दो मत हैं—(१ वायु इत्यादि से अभिव्यक्त होकर श्रोत्र देश में पहुँचा हुआ शब्द ही श्रोत्रेन्द्रिय से गृहीत होता है। श्रोत्रेन्द्रिय शब्दस्थान में पहुँच कर शब्द का ग्रहण नहीं करता है, क्योंकि वह बाहर जाता ही नहीं, शब्द ही आकर गृहीत होता है। इस पक्ष के अनुसार यह सिद्ध होता है कि शब्द आकाश में ही रहने वाला है, वह श्रोत्रेन्द्रिय से गृहीत होता है। इस पक्ष में भेरी इत्यादि के अवयवों के शब्द गुण को लेकर श्रोत्र के समीप में आना असम्भव है। अतः आकाशस्थ शब्द का ही श्रोत्र से ग्रहण हो सकता है। (२) वाद्य इत्यादि में विद्यमान शब्द वहाँ रहते समय वहाँ पहुँचे श्रोत्रेन्द्रिय से गृहीत होता है। इस पक्ष में पञ्चभूतों में विद्यमान होने पर

ग्राह्यत्वमुपपद्यते । तत्र दूरस्थशब्दग्रहणे श्रोत्रव्यापृतिरेव वरदनारायणभट्टारकैरुक्ता—

दूरे शब्दः समीपे च प्राच्यांचेत्यादिदर्शनात् ।
गत्वा श्रोत्रेन्द्रियं तत्र तत्र शब्दग्रहक्षमम् ॥
आगता दूरतः शब्दमाला श्रोत्रेण गृह्यते ।
समवायाद्यदि तदैवं न गृह्येत दूरजा ॥
शब्दमान्द्यादिभिर्दूरोत्थत्वादिग्रहसम्भवे ।
अपि प्राच्यां प्रतीच्यां चेत्येवं न ग्रहसम्भवः ॥ इति ।

(शब्दविषये नानापक्षाणां निरूपणम्)

स चायं शब्द आकाशेन सहोत्पद्यते, तद्विलये च विलीयते । वाय्वादीनामप्याकाशभागत्वाद् न भूतान्तरोत्पत्तिविनाशयोरस्योत्पत्तिविनाशौ ।

भी शब्द श्रोत्रेन्द्रिय से गृहीत होता है। दूरस्थ शब्द के ग्रहण में श्रोत्र की वहाँ पहुँच ही कारण है, यह अर्थ वरदनारायण भट्टारक से "दूरे शब्दः" इत्यादि तीन श्लोकों से इस प्रकार कहा गया है कि दूर में शब्द है, समीप में शब्द है, प्राची दिशा में शब्द है। ऐसा अनुभव सबको होता है। इससे स्पष्ट होता है कि श्रोत्रेन्द्रिय उन उन देशों में पहुँच कर शब्द का ग्रहण करने में समर्थ है। यदि दूर से श्रोत्रेन्द्रिय के समीप तक पहुँची हुई शब्दमाला श्रोत्रेन्द्रिय से समवाय सन्निकर्ष के द्वारा गृहीत होती है, तो श्रोत्रेन्द्रिय से यह नहीं पता चल सकता है कि यह शब्दमाला दूर देश से आई है, अथवा यह शब्दमाला समीप से आई है, इत्यादि। यदि कहा जाय कि दूर से आने वाला शब्द मन्द सुनाई देता है, शब्दगत इस मान्द्यत्व हेतु से यह अनुमान किया जाता है कि यह शब्द दूर से आरहा है इत्यादि, तब भले ही दूरस्थत्व और समीपस्त्व इत्यादि का पता चल सके, परन्तु यह पता चलना—कि यह शब्द प्राची दिशा का है, यह शब्द प्रतीची दिशा का है—सर्वथा असम्भव है। श्रोत्रेन्द्रिय के उन उन दिशाओं में पहुँचे बिना दिशा का ज्ञान नहीं हो सकता है।

(शब्द के विषय में अनेक पक्षों का निरूपण)

'स चायम्' इत्यादि। यह शब्द आकाश के साथ उत्पन्न होता है, तथा आकाश के नष्ट होने पर नष्ट हो जाता है। वायु इत्यादि आकाश के ही भाग हैं, क्योंकि वे आकाश के कार्य हैं। अतः आकाश के समय में उत्पन्न होने वाले शब्द के विषय में यह नहीं माना जा सकता कि वह आकाश कार्यभूत वायु आदि के उत्पत्ति काल में उत्पन्न होने वाला तथा वायु आदि के विनाश काल में विनष्ट होने वाला पदार्थ हो। अतः यह मानना चाहिये कि वायु इत्यादि इतर भूतों की उत्पत्ति के काल में शब्द नहीं उत्पन्न होता है, तथा इतर भूतों के विनाश काल में शब्द विनष्ट भी नहीं होता है। यह एक पक्ष है,

यद्वा आकाशनिष्ठस्याकाशेन सहोत्पत्तिविनाशौ, वाय्वादिनिष्ठस्यापि तत्तद्भूतैः सहेति ।

अत्यन्ततीव्रताद्यापन्नेषु शब्देषु विरुद्धधर्मविरुद्धप्रत्यभिज्ञानात् स्थिरत्वम् ।

वेणुरन्ध्रविभेदेन भेदः षड्जादिसंज्ञितः ।
अभेदव्यापिनो वायोस्तथाऽसौ परमात्मनः ॥

इत्यादिभिः षड्जादीनां तीव्रत्वादिभेदानां व्यञ्जकवायुधर्मत्वं श्रूयते । अत एवाकल्पवर्तिनां सर्वगकाराणामेकत्वम्, एवमन्येषामपि । यत्तु

जिसमें आकाश की उत्पत्ति एवं विनाश के साथ ही शब्द की उत्पत्ति एवं विनाश माना जाता है। इतर भूतों की उत्पत्ति एवं विनाश के साथ शब्द की उत्पत्ति एवं विनाश नहीं माना जाता है। दूसरा पक्ष यह है कि आकाश में विद्यमान शब्द आकाश के साथ उत्पन्न एवं विनष्ट होता है, तथा वायु इत्यादि भूतों में विद्यमान शब्द उन भूतों के साथ उत्पन्न एवं विनष्ट होता है।

'अत्यन्ततीव्रता' इत्यादि। शब्द स्थिर है, क्षणिक नहीं। प्रश्न—"अब गकार उत्पन्न हुआ, अब गकार नष्ट हुआ" ऐसी प्रतीति जगत् में होती है। ऐसी स्थिति में यह कैसे माना जा सकता है कि आकाश के साथ ही वर्णों की उत्पत्ति एवं विनाश होता है? लोक में प्रतिक्षण वर्णों की उत्पत्ति और विनाश का अनुभव होता है। यह कैसे उपपन्न हो? उत्तर—"वही गकार यह है" इस प्रत्यभिज्ञा के अनुसार पूर्व एवं उत्तर गकार में ऐक्य सिद्ध होने से वर्णों को स्थिर मानना चाहिये। वर्ण व्यञ्जकों में होने वाली उत्पत्ति एवं विनाश को लेकर वर्णों में उत्पत्ति एवं विनाश की प्रतीति होती है, अत एव वह भ्रमात्मक है। प्रश्न—प्रत्यभिज्ञा से पूर्व एवं उत्तर गकारों में ऐक्य सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि वे गकार तीव्रत्व एवं मन्दत्व इत्यादि को लेकर "यह गकार तीव्र है, यह गकार मन्द है" इस प्रकार प्रतीत होते हैं। विरुद्ध धर्म वाले होने से वे गकार भिन्न भिन्न सिद्ध होते हैं, वे दोनों एक गत्व जाति से युक्त होने से उनमें एकत्व प्रत्यभिज्ञा होती है। यह प्रत्यभिज्ञा जाति-विषयक है, व्यक्तिविषयक नहीं। उत्तर—तीव्रत्व और मन्दत्व इत्यादि विरुद्धधर्म वर्ण के नहीं हैं, किन्तु वर्णव्यञ्जक वायु के धर्म हैं। इसमें "वेणुरन्ध्रविभेदेन" इत्यादि वचन प्रमाण हैं। अर्थ—वेणु अर्थात् बाँस के अनेक रन्ध्रों से निकलने वाले वायु के अनेक अंश वायुत्व जाति को लेकर एक जातीय होते हुए भी विभिन्न रन्ध्रों से निकलने के कारण जिस प्रकार षड्ज इत्यादि विभिन्न संज्ञाओं को प्राप्त होते हैं, उसी प्रकार सभी जीव ज्ञान-स्वरूप होने से सजातीय होते हुए भी विभिन्न शरीरों में प्रवेश करने के कारण देव और मनुष्य इत्यादि विभिन्न संज्ञाओं को प्राप्त होते हैं। इस वचन से सिद्ध होता है कि षड्ज इत्यादि तीव्रत्वादि धर्म व्यञ्जक वायु का धर्म है। इन विरुद्ध औपाधिक धर्मों से गकार भिन्न नहीं होंगे। उनमें प्रत्यभिज्ञा से एकत्व सिद्ध होगा, वह प्रत्यभिज्ञा व्यक्ति-

श्रीविष्णुचित्तैरुक्तम्—"श्रोत्रमपीतरेन्द्रियविषयवत् शब्दत्वगत्वमृदुत्वपरुषत्वमन्दत्वमध्यमत्वाद्यनन्तविशेषात्मकवस्तुग्राहकम्" इति, तदपि निर्विशेषवस्तुग्रहणनिराकरणाभिप्रायम्; उपनिषद्व्याख्याने "त्वमेव प्रत्यक्षं ब्रह्मासि" इत्यत्र वायोर्व्यञ्जकत्वस्यैवाभिधानात् ।

"नमस्ते वायो त्वमेव प्रत्यक्षं ब्रह्मासि, त्वमेव प्रत्यक्षं ब्रह्म वदिष्यामि" इति श्रुतिवशात्, "वेणुरन्ध्र" इत्याद्युपबृंहणवशात्, कल्पनालाघवाच्च व्यञ्जकत्वेन परैरभिमतो वायुविशेष एव तत्तद्द्रव्यविशेषघट्टनसंस्कारवशोत्पन्नतत्तच्छब्दगुणविशिष्ट उपलभ्यत इति भावयन्ति ।

विषयक होने से गकार व्यक्तियों में एकत्व सिद्ध होगा। उससे वर्णों का स्थिरत्व फलित होगा। अत एव कल्प काल तक रहने वाले आकाश में विद्यमान सभी गकारों में एकत्व सिद्ध होता है, इसी प्रकार अन्य वर्णों में भी एकत्व सिद्ध होता है। प्रश्न—श्रीविष्णुचित्तार्य ने यह जो कहा है कि जिस प्रकार इतर इन्द्रियाँ अनेक विशेष विशिष्ट अपने विषयों का ग्रहण करती हैं, उसी प्रकार श्रोत्रेन्द्रिय भी शब्दत्व, गत्व, मृदुत्व, पुरुषत्व, मन्दत्व और मध्यमत्व इत्यादि अनन्त विशेषों से विशिष्ट वस्तु की ग्राहिका होती है। इस कथन से यह स्पष्ट होता है कि मृदुत्व और पुरुषत्व इत्यादि शब्द के धर्म हैं। ऐसी स्थिति में इनको व्यञ्जक वायु धर्म मानना कैसे उचित होगा? उत्तर—श्रीविष्णुचित्त के कथन का यह अभिप्राय नहीं है कि वास्तव में मृदुत्व और पुरुषत्व इत्यादि शब्द के धर्म हैं, किन्तु यही अभिप्राय है कि श्रोत्र से निर्विशेष वस्तु का ग्रहण नहीं होता। शब्द में आरोपित कतिपय व्यञ्जक वायु धर्मों को लेकर शब्द का ग्रहण होता है। इस प्रकार श्रोत्र से सविशेष वस्तु का ही ग्रहण होता है। इस अर्थ के प्रतिपादन में ही श्रीविष्णुचित्त के ग्रन्थ का तात्पर्य है। उपनिषद् के व्याख्यान में "त्वमेव प्रत्यक्षं ब्रह्मासि" इस वचन की व्याख्या में वायु को शब्दव्यञ्जक कहा गया है, इससे मृदुत्व और पुरुषत्व इत्यादि को व्यञ्जक वायु धर्म मानना उनको सम्मत सिद्ध होता है। उस वचन का यह अर्थ है कि हे वायो! तुम प्रत्यक्ष वेद हो। वेद शब्दराशि है। वायु शब्द कैसे हो सकता है? वायु शब्द का व्यञ्जक होने से वायु को वेद कहा गया है। व्यञ्जक वायुगत मृदुत्वादि धर्मों का व्यंग्य शब्द में आरोप होने में कोई विरोध नहीं है। व्यञ्जक वायुगत मृदुत्वादि धर्मों को लेकर शब्द सविशेष रूप में श्रोत्रेन्द्रिय से गृहीत होता है। इस अर्थ को बतलाने में विष्णुचित्त के कथन का तात्पर्य है।

'नमस्ते वायो' इत्यादि। प्राक्तन पक्ष में यह कहा गया है कि शब्द आकाश का गुण है, वह आकल्प स्थायी है, सभी गकार एक ही व्यक्ति हैं, अन्यान्य वर्ण भी एक एक ही हैं। तीव्रत्व और मन्दत्व इत्यादि व्यञ्जक वायु के धर्म हैं। यहाँ पर विद्वानों का दूसरा पक्ष यह है कि "नमस्ते वायो! त्वमेव प्रत्यक्षं ब्रह्मासि। त्वामेव प्रत्यक्षं ब्रह्म वदिष्यामि" यह श्रुतिवचन यह बतलाता है कि हे वायो! आपको नमस्कार है, आप ही प्रत्यक्ष वेद हो, प्रत्यक्ष वेदस्वरूपी आपको हम कहने वाले हैं। इससे सिद्ध होता है कि शब्द वायु का

(शब्दविषये सिद्धान्तपक्षस्य निरूपणम्)

संग्रहस्तु—अव्यक्तपरिणामविशेषशरीरकपरमात्मोपादानकाः सर्वे शब्दाः, न पुनः पृथग्द्रव्यतया गुणतया वा भट्टप्राभाकरमतवन्नित्याः, न चानुपादानकाः। वर्णानां स्फोटाद्युपादानकत्वं चागमाध्यक्ष-विरुद्धम्। स्फोटे च नास्मदाद्यध्यक्षं प्रमाणम्, योगिप्रत्यक्षं तु सन्दिग्धम्। न चागमः। कल्पकास्त्वन्यथासिद्धाः।

रूपान्तर है। किञ्च, उपर्युदाहृत "वेणुरन्ध्र" इत्यादि वेदोपबृंहण विष्णुपुराण के वचन से भी यह सिद्ध होता है कि षड्ज इत्यादि शब्द धर्म वायुनिष्ठ हैं। इन प्रमाणों के अनुसार यही मानना उचित प्रतीत होता है कि परवादियों ने जिस वायु को शब्द का व्यञ्जक माना है, वही वायु नाभिदेश से निकल कर ऊपर आता हुआ तालु इत्यादि स्थान विशेष का संघट्टन तथा पूर्व-पूर्वोच्चारण जन्य वासनाविशेष रूप संस्कार के प्रभाव से उन उन शब्दों से परिणत होता है, तारत्वादिगुण विशिष्ट शब्द रूप में परिणत होता है, अथवा उस वायु में ही शब्द रूपी गुण उत्पन्न होता है। यही मानना उचित है। व्यञ्जक वायु को छोड़कर दूसरे को उत्पादक मानने में गौरव है। उसकी अपेक्षा परवादियों द्वारा व्यञ्जक रूप में माने हुए वायु को ही शब्दरूप में अथवा शब्द गुणविशिष्ट रूप में परिणाम मानने में लाघव है, ऐसा बहुत से विद्वान् मानते हैं। इस प्रकार शब्द के विषय में अनेक पक्ष हैं।

(शब्दविषय में सिद्धान्त पक्ष का निरूपण)

'संग्रहस्तु' इत्यादि। इन परस्पर विरुद्ध पक्षों में जो कुछ तात्त्विक अर्थ निहित हैं, उनका संग्रह सिद्धान्त पक्ष के रूप में किया जाता है। सिद्धान्त यह है कि प्रकृति का परिणामविशेष चाहे वह आकाश हो अथवा वायु, परमात्मा का शरीर ही है। तादृश प्रकृति का परिणामविशेष रूप शरीर से विशिष्ट परमात्मा शब्द का उपादान कारण है। उनसे शब्द उत्पन्न होते हैं। ये शब्द भट्ट और प्राभाकर के मत के अनुसार पृथक् द्रव्यरूप में अर्थात् स्वतन्त्र द्रव्यरूप में अथवा गुणरूप में रहने वाला कोई नित्य पदार्थ नहीं हैं, जैसा भट्ट और प्राभाकर मानते हैं कि शब्द उपादानकारण से शून्य है, शब्द का कोई उपादान कारण नहीं होता, वैसा भी नहीं है। शब्द का उपादान-कारण होता है, वही परमात्मा है, जो अव्यक्त परिणामविशेषरूपी शरीर से विशिष्ट है। वैयाकरण यह जो मान रहे हैं कि स्फोट नामक शब्द ही जगत् का उपादान कारण है, वह उसी प्रकार जगद्रूपी विवर्त का अधिष्ठान है, जिस प्रकार अद्वैत मत में निर्विशेष ब्रह्म जगद्रूपी विवर्त का अधिष्ठान माना जाता है। यह स्फोट रूपी शब्द निरवयव एवं अखण्ड है। यह स्फोट ही वर्णों का उपादानकारण है। वैयाकरणों का यह मत भी समीचीन नहीं है, क्योंकि उनका यह प्रत्यक्ष श्रुति से विरुद्ध है। "नमस्ते वायो ! त्वमेव प्रत्यक्षं ब्रह्मासि" यह श्रुति वायु को शब्द का उपादानकारण सिद्ध करती है, तथा यह श्रुति सबको

प्रत्येकसमुदायादिविकल्पा वाचकत्व इव स्फोटाभिव्यक्तावपि समाः। कल्पनं तु भवतामधिकम्। एतेन वाक्यस्फोटोऽपि स्फुटितः। शब्दादर्थं प्रतीम इत्यपि न निरंशैक्यविषयकमेव वचनम्, विपरीतोपलम्भात्।

प्रत्यक्ष है। वैयाकरण मत इस प्रत्यक्षश्रुति से विरुद्ध है। किञ्च, योग्यानुपलब्धि से स्फोटाभाव का निश्चय होता है। अतः स्फोट को मानना प्रत्यक्ष विरुद्ध है। स्फोट मानना प्रमाण विरुद्ध है, इतना ही नहीं, किन्तु स्फोट सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण भी नहीं है। स्फोट के विषय में अस्मदादि का प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं होता है, क्योंकि हम प्रत्यक्ष से स्फोट को जानते ही नहीं। यह जो कहा जाता है कि "गौ ऐसा एक पद है" इस प्रत्यक्ष से स्फोट सिद्ध होता है। यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि एक अर्थ को बतलाने वाले वर्णसमुदाय एक पद कहे जाते हैं। वर्णसमुदाय ही पद है। उससे व्यतिरिक्त पद स्फोट कहा जाने वाला पदार्थ इस प्रत्यक्ष से सिद्ध नहीं होता है, किन्तु उपर्युक्त वर्णसमुदाय ही पद रूप में प्रत्यक्ष होता है। योगियों का प्रत्यक्ष स्फोट के विषय में प्रमाण होता है, यह अर्थ सन्दिग्ध है। योगी लोग प्रत्यक्ष से स्फोट को जानते हैं, इसमें कोई प्रमाण नहीं है। योग को सिद्ध करने वाला शास्त्रप्रमाण भी उपलब्ध नहीं है। जिन युक्तियों से स्फोट की कल्पना की जाती है, वे युक्तियाँ अन्यथासिद्ध हैं। तथाहि—वैयाकरण यह कहते हैं कि पद में विद्यमान प्रत्येक वर्ण वाचक होते तो प्रथम वर्ण से ही अर्थ का बोध हो जायगा, द्वितीय आदि वर्ण व्यर्थ हो जायेंगे। इस प्रकार प्रत्येक वर्ण का वाचकत्व खण्डित हो जाता है। वर्णों का समुदाय भी वाचक नहीं हो सकता है, क्योंकि प्रत्येक वर्ण क्षणिक हैं, अनन्तर में नष्ट होने वाले हैं, इनका समुदाय कैसे बन सकता है? इस प्रकार प्रत्येक वर्ण और वर्णों का समुदाय भी वाचक नहीं हो सकता है, परन्तु शब्द से अर्थ प्रतीति होती है, उसका कारण क्या है? ऐसा प्रसङ्ग उठने पर अर्थ प्रतीति में उपपत्ति सिद्ध करने के लिये यह मानना पड़ता है कि वर्णों से अभिव्यक्त होने वाला स्फोट अर्थ का वाचक होता है। इन युक्तियों से वैयाकरण वर्णातिरिक्त स्फोट को सिद्ध करते हैं। उनका यह मत समीचीन नहीं, क्योंकि उनकी युक्तियों से ही उनका मत कट जाता है। क्योंकि वैयाकरण यह भी मानते हैं कि वर्ण स्फोट को अभिव्यक्त करते हैं। वहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि क्या प्रत्येक वर्ण स्फोट का अभिव्यञ्जक है, अथवा वर्णों का समुदाय अभिव्यञ्जक है? दोनों ही पक्ष उन्हीं की युक्तियों से खण्डित हो जाते हैं। यदि प्रत्येक वर्ण स्फोट के व्यञ्जक हैं तो प्रथमवर्ण से ही स्फोट अभिव्यक्त हो जायगा। इतर वर्ण व्यर्थ हो जायेंगे। वर्ण का समुदाय भी व्यञ्जक नहीं हो सकता, क्योंकि शीघ्र नष्ट होने वाले इन क्रमिक वर्णों को लेकर समुदाय बन ही नहीं सकता। उनके द्वारा वर्णों के वाचकत्व में जो दोष दिया जाता है, वह दोष उनका अभिमत वर्णों के स्फोटाभिव्यञ्जकत्व में भी संगत होता है। ऐसी स्थिति में यहाँ पर—

यश्चोभयोः समो दोषः परिहारोऽपि वा समः।
नैकः पर्यनुयोज्यः स्यात् तादृगर्थविचारणे॥

ब्रह्मण एव स्फोटशब्दवाच्यत्वे न नो विरोधः। अध्यासादयस्त्वद्वैत-मतवद् दूष्याः। शाब्दस्मृतिः स्फोटाभावेऽपि सिध्यति। न च तैः सर्वं समञ्जसं वाच्यम्। न च पाणिन्यादिभिस्तथोक्तम्। इतरे तु नीरन्ध्रकाया-सिनोऽनादरणीयाः। उक्तं च भट्टपराशरपादैः—

यह न्याय ही उपस्थित होता है कि वादी और प्रतिवादी के पक्ष में दोष एवं उसका परिहार समानरूप से उपस्थित हो। वहाँ ऐसे प्रसंग में एक से प्रश्न करना अयुक्त है। प्रश्न—स्फोटाभिव्यञ्जकत्वपक्ष में दोषसाम्य नहीं हैं, क्योंकि स्फोट का अभिव्यञ्जक प्रथम ध्वनि स्फोट को अस्फुट रूप में अभिव्यक्त करता है, उत्तरोत्तर व्यञ्जक ध्वनि स्फुटतर एवं स्फुटतम रूप में स्फोट को अभिव्यक्त करता है। जिस प्रकार एक बार पठित वेद बुद्ध्यारूढ़ नहीं होता, बार-बार अभ्यास करने पर अच्छी तरह से बुद्ध्यारूढ़ होता है। जिस प्रकार प्रथम दर्शन में रत्नतत्त्व स्पष्ट नहीं दिखाई देता है, किन्तु बार-बार देखने पर रत्नतत्त्व अच्छी तरह से अभिव्यक्त होता है, इसी प्रकार प्रकृत में प्रथम वर्ण से स्फोट की अस्फुट अभिव्यक्ति द्वितीयादि वर्णों से स्फुटतर और स्फुटतम स्फोट की अभिव्यक्ति होती है। अत्यन्त स्पष्टरूप में अभिव्यक्त होने के बाद ही स्फोट अर्थ को अच्छी तरह से बतलाता है। इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—यह समाधान वर्णों के अर्थवाचकत्व पक्ष में भी इस प्रकार कहा जा सकता है कि प्रथम वर्ण अर्थ को अस्फुटरूप में बतलाता है, द्वितीयादि वर्ण स्फुटतर एवं स्फुटतम रूप में बतलाता है। चरम वर्ण अत्यन्त स्फुट रूप में अर्थ को बतलाता है। सुने जाने वाले वर्णों का वाचकत्व मानने पर भी जब निर्वाह होता है, तब अतिरिक्त स्फोट की कल्पना गौरव दोष से दूषित हो जाती है। "एक वाक्य है" इस प्रतीति का भी पदसमुदाय को लेकर ही निर्वाह हो जाता है। ऐसी स्थिति में वाक्यस्फोट भी अप्रामाणिक होने से खण्डित हो जाता है। "शब्द से अर्थ जानता हूँ" इस प्रतीति में शब्द में जो एकत्व प्रतीत होता है, वह निरंश शब्द में विद्यमान एकत्व नहीं है, किन्तु सांशशब्द में विद्यमान एकत्व ही है। यहाँ शब्द-शब्द से वर्णसमुदायात्मक पद ही अभिहित होता है, प्रत्येक वर्ण उस समुदाय का अंश है। समुदाय में विद्यमान एकत्व को लेकर वहाँ एकवचन प्रयुक्त हुआ है। वैयाकरण स्फोट को ब्रह्म मानते हैं। उस पर हमें यह कहना है कि यदि ब्रह्म स्फोट शब्द से वाच्य भी हो, तो इसमें हमें विरोध नहीं। जिस प्रकार अद्वैती विद्वान् निर्विशेष ब्रह्म में जगत् का अध्यास मानते हैं, उसी प्रकार वैयाकरण भी निर्विशेष निरंश स्फोट में जगत् का अध्यास मानते हैं। इस प्रकार वैयाकरण अद्वैतियों के समान अध्यास इत्यादि बहुत से अर्थों को मानते हैं। उनका निरास इसी प्रकार करना चाहिये कि निर्विशेष और निरंश स्फोट में ज्ञात और अज्ञात अंश नहीं रहते। अत एव स्फोट अध्यास का आश्रय नहीं बन सकता। ऐसी युक्तियों से अद्वैतियों के मत के समान वैया-करणों के मत पर भी दोष देना चाहिये। स्फोट न होने पर भी व्याकरण स्मृति को सिद्ध होने में कोई आपत्ति नहीं है। ऐसा कोई नियम नहीं है कि वैयाकरण सभी समीचीन अर्थों का ही प्रतिपादन करेंगे, उनके द्वारा प्रतिपादित सभी अर्थ समीचीन ही होंगे। पाणिनि

प्राक् प्रयोगानुसारेण प्रकृतिप्रत्ययस्वरान् ।
प्रकल्प्य वैयाकरणैर्व्युत्पाद्या पदपद्धतिः ॥ इति ।

सत्त्वादिगुणोक्तनयाच्च शब्दानामद्रव्यत्वसिद्धिः ।

(शब्दस्याद्रव्यत्वव्यङ्ग्यत्वविषये विचारः)

ननु शब्दस्याद्रव्यत्वव्यङ्ग्यत्वे सिद्धान्तयितुं न शक्यम्; द्रव्यत्वकार्यत्वादेः श्रुत्यादिसिद्धत्वात् । तथा हि—"यद्वेदादौ स्वरः प्रोक्तः" इत्यादिभिर्वर्णानां वर्णान्तरोपादानत्वमुच्यते, न चाद्रव्यस्योपादानत्वम् । निमित्तत्वमात्रविवक्षायामुपादानप्रकृतिलीनादिस्वारस्यभङ्गः, निमित्तस्य

इत्यादि महर्षियों ने स्फोट की मान्यता के विषय में कुछ भी नहीं कहा है। वाक्यपदीयकार भर्तृहरि इत्यादि व्याकरण शास्त्र को दर्शन सिद्ध करने के लिये अद्वैत दर्शन और बौद्ध दर्शन इत्यादि से अनेक अर्थों को लेकर उन्हें व्याकरण में भरकर व्याकरण को सर्वाङ्गपूर्ण दर्शन बनाने के लिये निरन्तर अथक परिश्रम करते रहे हैं। वे अनादरणीय हैं। अत एव भट्टपराशरपाद ने "प्राक् प्रयोगानुसारेण" इस श्लोक से यह कहा है कि प्राचीन प्रयोगों के अनुसार प्रकृति, प्रत्यय और स्वरों की कल्पना करके पदों का व्युत्पादन करना यही वैयाकरणों का कार्य है। इसमें ही वे अधिकृत हैं। जिस प्रकार गुण प्रसिद्धि के अनुसार सत्त्व इत्यादि को अद्रव्य माना गया है, उसी प्रकार शब्द के विषय में भी गुण की प्रसिद्धि होने से शब्द को भी अद्रव्य मानना उचित है।

(शब्द के अद्रव्यत्व एवं व्यङ्ग्यत्व के विषय में विचार)

'ननु शब्दस्य' इत्यादि। शब्द अद्रव्य है, तथा वायु से अभिव्यङ्ग्य है, इन अर्थों को सिद्धान्तरूप में मानना अशक्य है, क्योंकि श्रुत्यादि प्रमाणों से यह सिद्ध होता है कि शब्द द्रव्य है, तथा कार्य है इत्यादि। तथाहि—

यद्वेदादौ स्वरः प्रोक्तो वेदान्ते च प्रतिष्ठितः ।
तस्य प्रकृतिलीनस्य यः परः स महेश्वरः ॥

यह श्रुतिवचन यह बतलाता है कि वेद के आदि में जो प्रणवरूप स्वर कहा गया है, जो वेदान्त में भी प्रतिष्ठित है, वह वेदकारण प्रणव अपनी प्रकृति आकार में लीन हो जाता है, उस प्रणव प्रकृति आकार का वाच्य जो अर्थ है, वह महेश्वर है। इस वचन से यह सिद्ध होता है कि एक वर्ण दूसरे वर्णों का उपादानकारण होता है। शब्द यदि अद्रव्य हो तो उपादानकारण नहीं बन सकता। यदि यह माना जाय कि उपर्युक्त वचन का यही तात्पर्य है कि एक वर्ण दूसरे वर्णों का निमित्तकारण ही होता है, तब तो उपादानवाचक प्रकृति शब्द और लयप्रतिपादक लीन शब्द में अस्वारस्य दोष होगा, क्योंकि निमित्तकारण प्रकृति नहीं कहा जा सकता, तथा निमित्तकारण में कार्य का लय नहीं होता है। यदि कहा जाय कि उपचारवृत्ति अर्थात् लक्षणावृत्ति से प्रकृति-शब्द निमित्तकारण में प्रयुक्त है, तथा सम्बन्धविशेष में लय-शब्द

प्रकृतिलयस्थानत्वाभावात् । न चायमुपचारः, बाधाभावात्, भाष्यकारवचनविरोधाच्च । तथा च वेदार्थसंग्रहे—"वेदाद्यन्तरूपतया वेदबीजभूतप्रणवस्य" इत्युपक्रम्य, "सर्वस्य वेदजातस्य प्रकृतिः प्रणवः । प्रणवस्य च प्रकृतिरकारः । प्रणवविकारो वेदः स्वप्रकृतिभूते प्रणवे लीनः । प्रणवोऽप्यकारविकारः स्वप्रकृतावकारे लीनः । तस्य प्रणवप्रकृतिभूताकारस्य यः परो वाच्यः, स एव महेश्वर इति । सर्ववाचकजातप्रकृतिभूताकारवाच्यः सर्ववाच्यजातप्रकृतिभूतो नारायणो यः स महेश्वर इत्यर्थः" इत्युक्त्वा, "अकारो वै सर्वा वाक्" इति चोपादाय, "वाचकजातस्याकारप्रकृतित्वं वाच्यजातस्य ब्रह्मप्रकृतित्वं च सुस्पष्टम्" इत्युक्तम् । तथा श्रीमद्गीताभाष्ये—"अक्षराणामकारोऽस्मि" अक्षराणां मध्ये "अकारो वै सर्वा वाक्" इति श्रुतिप्रसिद्धः "सर्ववर्णानां प्रकृतिरकारोऽहम्" इति । तथा परिणामित्वं च शब्दस्योक्तं भाष्ये—"प्राकृतप्रलये स्रष्टुः प्रजापतेर्भूताद्यहङ्कारपरिणामशब्दस्य च विनष्टत्वात्" इति । तथा

भी लक्षणा से प्रयुक्त है, तो यह दोष उपस्थित होता है कि यहाँ मुख्यार्थ मानने में कोई बाधा नहीं है, ऐसी स्थिति में लक्षणा से दूसरा अर्थ मानना अयुक्त है । किञ्च, श्रीभाष्यकार के कथन से भी विरोध उपस्थित होता है । वेदार्थसंग्रह में श्रीभाष्यकार ने यह कहा है कि प्रणव वेद के आदि एवं अन्त में होता है, वेद का उपादानकारण होने से प्रणव वेद का आदि है, तथा प्रणव में वेद का लय होने से प्रणव वेद का अन्त है । अतः प्रणव वेद का बीज अर्थात् उपादानकारण है । इस प्रकार प्रारम्भ करके श्रीभाष्यकार ने आगे यह कहा है कि सम्पूर्ण वेद का उपादानकारण प्रणव है । प्रणव का उपादानकारण अकार है । प्रणव का विकार वेद अपनी प्रकृति अर्थात् उपादानकारण अकार में लीन हो जाता है । प्रणव भी अकार का विकार होने से अपनी प्रकृति अकार में लीन हो जाता है । प्रणव प्रकृतिभूत उस अकार का वाच्य जो अर्थ है, वह महेश्वर है । यह इस मन्त्र का अर्थ है कि सम्पूर्ण वाचक शब्दों के समूह का कारण बनने वाले अकार का वाच्य अर्थ वही नारायण है, जो सम्पूर्ण वाच्य अर्थों के समूह का कारण है । ऐसा जो नारायण है, वही महेश्वर है । इस प्रकार कहकर आगे भाष्यकार ने "अकारो वै सर्वा वाक्" (अकार ही सम्पूर्ण वाणी है) इस वचन का उद्धरण देकर यह कहा है कि यह अर्थ अत्यन्त स्पष्ट है कि सम्पूर्ण वाचक शब्दों का कारण अकार है, तथा सम्पूर्ण वाच्य अर्थों का कारण ब्रह्म है । श्रीगीताभाष्य में भी "अक्षराणामकारोऽस्मि" इस वचनखण्ड की व्याख्या में यह कहा गया है कि अक्षरों के मध्य में सर्व वर्णों का प्रकृति जो अकार है, जो "अकारो वै सर्वा वाक्" इस श्रुति में वर्णित है—वह अकार मैं ही हूँ । शब्द अहंकार का परिणाम है—यह अर्थ श्रीभाष्य में इस प्रकार कहा गया है कि प्राकृत प्रलय में

दीपेऽपि—"अव्याकृतपरिणामशब्दमयेषु वेदेषु" इत्यादि। तथा "यस्य वेदाः शरीरम्" इत्यादिभिरपि द्रव्यत्वं सिद्धम्। द्रव्यस्यैव हि शरीरत्वं शरीरलक्षणसिद्धम्। आत्मसिद्धावपि—"दृश्यन्ते गुणा अपि शब्दगन्धसूर्यालोकरत्नप्रभादयो गतिमन्तो धर्म्यतिवर्तिनश्च। अतिसूक्ष्मो दूरगमनधर्मा भौतिको हि शब्दः। स खलु शङ्खमुखादेर्दवीयसोऽपि देशात् (दृशाम्) (दिशाम्) नोदनविशेषेण लोष्टादिरिव यावद्वेगं प्रतिष्ठते स्पर्शरहितोऽपि" इत्यारभ्य "शब्दस्य नभोगुणत्वप्रतिक्षेपो वायवीयत्वमुच्चारणानन्तरभावित्वं व्यञ्जकपक्षदूषणानि च विशदमुपपादितानि" इति। एवं स्थिते वर्णानामुपादानत्वादिर्यथार्थ एवेति वा, काल्पनिक इति वा, दृष्टिविधिरिति वा,

सृष्टि कर्ता ब्रह्मा और भूतादिसंज्ञक तामसाहंकार का परिणाम-विशेष शब्द भी नष्ट हो जाता है। तथा दीप में शब्द का प्रकृति परिणामत्व इस प्रकार कहा गया है कि प्रकृति का परिणाम जो शब्द है, तादृश शब्दमय है वेद। तथा "यस्य वेदाः शरीरम्" (जिस परमात्मा का शरीर वेद हैं) इत्यादि वचनों से भी शब्द का द्रव्यत्व सिद्ध होता है, क्योंकि शरीरलक्षण से यह सिद्ध होता है कि द्रव्य ही शरीर होता है। आत्मसिद्धि में यह कहा गया है कि शब्द गन्ध, सूर्य, प्रकाश और रत्नप्रभा इत्यादि पदार्थ गुण होने पर भी गतिशील हैं, तथा वहाँ तक पहुँच जाते हैं, जहाँ इनका आश्रय नहीं पहुँचता। शब्द वह भौतिक पदार्थ है जो अति सूक्ष्म होता हुआ भी दूर तक पहुँच जाता है। वह दृष्टि के बहुत दूर रहने वाले शङ्ख और मुख इत्यादि प्रदेशों से निकल कर लोष्ट आदि की तरह प्रेरणाविशेष से उतने दूर दिशा तक पहुँच जाता है, जहाँ तक पहुँचने का वेग उसमें होता है। शब्द-स्पर्श शून्य होने पर भी बहुत दूर तक चला जाता है। इस प्रकार प्रारम्भ करके आत्मसिद्धि में आगे यह कहा गया है कि शब्द आकाश का गुण नहीं, किन्तु वायु का धर्म है। शब्द उच्चारण के अनन्तर उत्पन्न होता है। वायु आदि को शब्द का व्यञ्जक मानना यह पक्ष दुष्ट है। ये सभी अर्थ आत्मसिद्धि में विशद-रूप से वर्णित हैं। इस विवेचन से यही सिद्ध होता है कि यह सिद्धान्त स्थिर करना सर्वथा अशक्य है कि शब्द अद्रव्य है, तथा व्यङ्ग्य है। ये अर्थ सिद्ध नहीं किये जा सकते हैं। ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उठता है कि वर्णों का उपादानत्व इत्यादि जो शास्त्र में वर्णित है, क्या वह यथार्थ ही है, अथवा काल्पनिक है, अर्थात् अयथार्थ है? अथवा दृष्टि विधि है, अर्थात् जिस प्रकार "मनो ब्रह्मेत्युपासीत" इस वचन से मन को ब्रह्म मानकर उपासना करने के लिये कहा जाता है, उसी प्रकार वर्णों के उपादानत्व इत्यादि के प्रतिपादक वचनों से वर्णों को उपादान मानकर उपासना करने के लिये कहा जाता है। अथवा औपचारिक है, अर्थात् जिस प्रकार सिंहभिन्न माणवक के विषय में "यह माणवक सिंह है" ऐसा उपचार से कहा जाता है, उसी अनुपादान वर्णों में उपादानत्व उपचार से अर्थात् लक्षणा से कहा जाता है। इन चार पक्षों में किसी पक्ष को अपनाकर ही वर्णों

औपचारिक इति वा निर्वाहः स्यात् । तत्र न प्रथमः, वर्णनित्यत्ववादिनां मत उपादानोपादेयभावाभावात्, नैयायिकमते त्वसमवायिकारणत्वाभ्युपगमात्, सदनारम्भाच्च, भगवद्यामुनमुनिपक्षेऽपि वायोरेव वर्णोपादानत्वात्, भाष्यकारैरप्यहङ्कारपरिणामत्वमात्राभिधानात्, अव्यक्तपरिणामवचन-

के उपादानत्व इत्यादि का निर्वाह करना होगा। इनमें प्रथम पक्ष—अर्थात् वर्णों का उपादानत्व इत्यादि यथार्थ ही है—समीचीन नहीं है, क्योंकि जो वादी वर्णों को नित्य मानते हैं, उनके मतानुसार वर्णों में उपादानोपादेयभाव होता ही नहीं। एक वर्ण दूसरे वर्ण का उपादानकारण हो, दूसरा वर्ण उस एक वर्ण का उपादेय अर्थात् कार्य हो—यह अर्थ उनके मत में हो ही नहीं सकता। जो नैयायिक वर्णों को अनित्य मानते हैं, उनके मत में एक वर्ण दूसरे वर्ण का असमवायिकारण ही माना जाता है, समवायिकारण नहीं माना जाता है। किञ्च, नैयायिक के मत में शब्द गुण है, वह कभी किसी का भी आरम्भक नहीं माना जा सकता। भगवान् श्री यामुनमुनि के पक्ष में भी वायु ही वर्णों का उपादानकारण माना जाता है। उनके मत में भी एक वर्ण दूसरे वर्ण का उपादान-कारण नहीं माना जा सकता। भाष्यकार ने भी शब्द को अहंकार का परिणाम ही कहा है, एक वर्ण को दूसरे वर्ण का परिणाम नहीं कहा है। प्रश्न—भाष्यकार ने दीपग्रन्थ में शब्द को प्रकृति का परिणाम कहा है, तथा शब्द को अहंकार परिणाम भी कहा है; इन दोनों वचनों का समन्वय करने के लिये जिस प्रकार यह माना जाता है कि शब्द को प्रकृति का परिणाम सिद्ध करने वाले कथन का भी यही तात्पर्य है कि प्रकृति अहंकार के द्वारा शब्द का उपादानकारण होती है, तथा शब्द प्रकृति से अहंकार द्वारा उत्पन्न होते हैं, उसी प्रकार शब्द को अहंकार का परिणाम सिद्ध करने वाले कथन का भी यह तात्पर्य क्यों न हो कि अहंकार अकाररूप वर्ण के द्वारा दूसरे वर्णों का उपादानकारण है, दूसरे सभी वर्ण अकाररूपी उपादानकारण से उत्पन्न होते हैं। उत्तर—भाष्यकार के उभयविध वचनों का समन्वय करने के लिये यह माना जाता है कि शब्द अहंकार द्वारा प्रकृति का परिणाम है। प्रकृत में अहंकार वर्ण के द्वारा वर्णान्तररूप में परिणत होता है, इस अर्थ को सिद्ध करने वाला कोई भी भाष्यकार का वचन नहीं मिलता। प्रश्न—"तस्य प्रकृतिलीनस्य", "अकारो वै सर्वा वाक्" इत्यादि वचनों से यह सिद्ध होता है कि एक वर्ण दूसरे वर्णों का उपादानकारण है। इन वचनों के बल पर ही शब्द को अहंकार परिणाम कहने वाले भाष्यकार के वचन का यह तात्पर्य—कि अहंकार वर्ण के द्वारा दूसरे वर्णों का उपादान कारण होता है—क्यों न माना जाय? उत्तर—वर्ण को वर्णों का उपादान कहने वाले वचन व्यवस्थित उपादानोपादेयभाव का प्रतिपादन नहीं करते। "अकारो वै सर्वा वाक्" इस वचन से प्रतीत होता है कि अकार सर्व वर्णों का उपादान-कारण है, परन्तु "तेभ्योऽभितप्तेभ्यस्त्रयो वर्णा अजायन्त। अकारोकारमकारा इति" इस वचन से यह प्रतीत होता है कि ईश्वर के संकल्प का विषयीभूत 'भूः भुवः स्वः' इन व्याहृतियों से क्रम से अकार, उकार और मकार उत्पन्न हुए। इससे सिद्ध होता है कि

वदारम्भपर्यायाभ्युपगमज्ञापकाभावात्, वचनेषु च वर्णानामनियतोपादानोपादेयत्वदर्शनात्, विरुद्धोपादानोपादेयभावदर्शनात्, सिद्धे च विकल्पायोगात्, गोमयवृश्चिकादिनये च गौरवात्, भेदादृष्टेश्च। उपादानावच्छेदकतयोपादानत्वमिति चेन्न; तथात्वेऽपि मृत्पिण्डगतपिण्डत्वादिवदनुपादानत्वम्, विशिष्टस्योपादानत्वेऽपि विशेषणानां विशिष्टत्वाभावेन तदभावात्। रूपवत्त्वाभिधानं चात्यन्तदुःस्थम्, तेजःप्रभृतिष्वेव रूपोत्पत्तेर्घटादिवचाक्षुषत्वप्रसङ्गात्, स्पर्शवत्त्वादिप्रसङ्गाच्च, सर्वत्रोपलभ्यमानस्य स्थान-

पूर्ववचनानुसार सर्व वर्णों का उपादानकारण सिद्ध होने वाला अकार 'भूः' से उत्पन्न हुआ। इस प्रकार वचनों में अनियत उपादानोपादेयभाव का वर्णन मिलता है। इस प्रकार परस्पर विरुद्ध उपादानोपादेयभाव का वर्णन होने से व्यवस्थित उपादानोपादेयभाव सिद्ध नहीं होता है। प्रश्न—उभयविध वचनों द्वारा ज्ञात उभयविध उपादानोपादेयभाव में विकल्प माना जाय तो क्या आपत्ति है? उत्तर—भले ही अनुष्ठान के विषय में विकल्प मान्य हो, परन्तु सिद्ध वस्तु के विषय में विकल्प हो नहीं सकता है। प्रश्न—जिस प्रकार वृश्चिक गोमय और वृश्चिक ऐसे अनेक कारणों से उत्पन्न होता है, उसी प्रकार वर्ण अनेक उपादानकारणों से उत्पन्न हो, इसमें क्या आपत्ति है? उत्तर—दृष्टान्त में गोमय से उत्पन्न वृश्चिक की अपेक्षा वृश्चिक से उत्पन्न वृश्चिक में वैजात्य है, उस प्रकार प्रकृत में अनेक उपादानकारणों से उत्पन्न होने वाले वर्णों में वैजात्य नहीं है। अतः वर्णों को अनेक उपादानकारण नहीं माने जा सकते। जिस प्रकार गोमय से उत्पन्न वृश्चिक एवं वृश्चिक से उत्पन्न वृश्चिक में भेद दिखाई देता है, उसी प्रकार अनेक उपादानकारणों से उत्पन्न वर्णों में भेद दिखाई नहीं देता है। अतः वर्णों का अनेक उपादानकारण मानना सर्वथा अयुक्त है। प्रश्न—वर्णाविच्छिन्न अव्यक्त शब्दों का उपादानकारण है, उपादान के अव्यक्त का अवच्छेदक होने से वर्ण भी उपादान कारण माना जाय तो क्या आपत्ति है? उत्तर—जिस प्रकार घटादि के प्रति उपादानकारण बनने वाले मृत्पिण्ड में अवच्छेदक बनने वाला मृत्पिण्डत्व घटादि का उपादानकारण नहीं होता है, उसी प्रकार शब्दों के प्रति उपादानकारण बनने वाले अव्यक्त में अवच्छेदक बनने वाला वर्ण भी शब्दों का उपादानकारण नहीं हो सकता, क्योंकि वर्ण विशिष्ट अव्यक्त उपादानकारण होने पर भी विशेषण वर्णविशिष्ट न होने से उपादान नहीं हो सकता। किञ्च,

श्वेतं श्यामं च पीतञ्च पिङ्गलं नीललोहितम्।
नीलं कनकवर्णं च वर्णान्येतान्यनुक्रमात्॥

इस वचन से 'भूः' इत्यादि व्याहृतियों का श्वेत इत्यादि रूप बतलाये जाते हैं, वह सर्वथा अनुपपन्न है, क्योंकि तेज इत्यादि में ही रूप की उत्पत्ति होती है। यदि 'भूः' व्याहृतियों में रूप होते तो उनके घटादि के समान रूप वाले होने से चाक्षुष प्रत्यक्ष का विषय बनना होगा, परन्तु वे प्रत्यक्ष नहीं होते। अतः मानना पड़ता है कि उनमें रूप

विशेषानुपपत्तेश्च ।

नापि द्वितीयः, स हि सर्वस्य वा ? प्रपञ्चस्य वा ? वर्णानामेव वा ? नाद्यौ; स्ववचनविरोधादिभिः शून्याद्वैतादिमतप्रसङ्गात् । नेतरः, आगमिकत्वाविशेषेण प्रकृत्यादावपि प्रसङ्गात्, अनुपपत्तेश्च सर्वत्र सुहत्वात्, आगमिकस्योपपत्तिबाध्यत्वाभावात्, तत्प्रामाण्यस्य च स्थितत्वात्, अनुपलम्भस्य चायोग्ये बाधकत्वाभावात्, अन्यथाऽतिप्रसङ्गाच्च ।

नहीं है, किञ्च, रूप वाले होने पर उनको स्पर्श वाला भी बनना होगा । यह भी असम्भव है । किञ्च, शास्त्र में यह जो कहा गया है कि आधारचक्र में व, श, ष, और स ये वर्ण रहते हैं, इत्यादि । इस प्रकार वर्णों का जो स्थानविशेष बतलाया गया है, वह भी अनुपपन्न होता है । इन सब विवेचनों से यह सिद्ध होता है कि यह प्रथम पक्ष—कि वर्णों का उपादानत्व इत्यादि यथार्थ हैं – उपलब्ध नहीं है ।

'नापि द्वितीयः' इत्यादि । वर्णों का उपादानत्व इत्यादि काल्पनिक है, यह जो द्वितीय पक्ष है, यह भी समीचीन नहीं है, क्योंकि इसके विषय में यह विकल्प होता है, कि क्या सबको काल्पनिक मान कर उनमें अन्तर्गत वर्णोपादानत्व इत्यादि को काल्पनिक माना जाता है ? अथवा प्रपञ्च को काल्पनिक मानकर प्रपञ्चान्तर्गत वर्णोपादानत्व इत्यादि को काल्पनिक कहा जाता है ? अथवा वर्णों के उपादानत्व इत्यादि को ही काल्पनिक माना जाता है ? ये तीनों पक्ष दोषों से आक्रान्त हैं । तथाहि—इनमें प्रथम एवं द्वितीय पक्ष समीचीन नहीं हैं, क्योंकि यदि सभी पदार्थ काल्पनिक हैं, अर्थात् मिथ्या हैं तो ऐसी स्थिति में शून्यवाद उपस्थित होगा । यदि ब्रह्मव्यतिरिक्त प्रपञ्च मिथ्या है तो अद्वैतवाद उपस्थित होगा । किञ्च, इन दोनों पक्षों में वर्णित काल्पनिकत्व भी काल्पनिक होगा, क्योंकि वह सभी में अन्तर्गत है, तथा प्रपञ्च में अन्तर्गत है । यदि काल्पनिकत्व भी काल्पनिक अर्थात् मिथ्या हो तो स्ववचन विरोध दोष भी उपस्थित होगा । इन दोषों से प्रथम एवं द्वितीय पक्ष असमीचीन सिद्ध होते हैं । तीसरा पक्ष भी समीचीन नहीं है, क्योंकि जिस प्रकार प्रकृति का उपादानत्व इत्यादि शास्त्रप्रतिपादित होने से सत्य हैं, उसी प्रकार शास्त्रप्रतिपादित होने से वर्णों के उपादानत्व इत्यादि को भी सत्य ही मानना चाहिये । यदि इनको काल्पनिक माने तो प्रकृति के उपादानत्व इत्यादि को भी काल्पनिक मानना पड़ेगा, यह दोष उपस्थित होता है । यदि कहें कि वर्णों के उपादानत्व इत्यादि में अनुपपत्ति है, तो उपादानत्व के विषय में भी उसी प्रकार की अनुपपत्ति कही जा सकती है । किञ्च, शास्त्रप्रतिपादित अर्थ तर्कबाधित नहीं हो सकते, क्योंकि शास्त्र का प्रामाण्य अविचाल्य है । यदि कहा जाय कि वर्णों में उपादानत्व इत्यादि प्रत्यक्ष में अनुभूत नहीं होते हैं, अतः उनका अभाव मान लिया जाय—तो यह उत्तर है कि प्रत्यक्षायोग्य वस्तु का अनुभव न होने से उसका अभाव सिद्ध नहीं हो सकता है । वर्णों में उपादानत्व इत्यादि प्रत्यक्षायोग्य पदार्थ हैं, उनका प्रत्यक्षानुभव होने का ही नहीं । प्रत्यक्षानुभव न होने से

अस्तु तर्हि तृतीयः पक्षः। तथा हि—केषुचिद् ग्रन्थेषु प्रणवांशभूताकारोकारादिविकारत्वं वर्णानामुच्यते, केषुचिद् हृल्लेखांशभूतहकारादिविकारत्वम्। तथा च प्रक्रियान्तरेण श्रुतिः—"भूरित्येव ऋग्वेदादजायत। भुव इति यजुर्वेदात्। सुवरिति सामवेदात्। तानि शुक्रियाण्यभ्यतपत्। तेभ्योऽभितप्तेभ्यस्त्रयो वर्णा अजायन्त। अकार उकार मकार इति। तानेकधा समभरत् तदेतदोम् इति" इति। स्मृतिश्च—

अकारं चाप्युकारं च मकारं च प्रजापतिः।
वेदत्रयान्निरदुहद्भूर्भुवः स्वरितीति च॥ इति।

तथा सर्वमन्त्राणां प्रणवबीजत्वं साधारणमुक्त्वा प्रतिमन्त्रं बीजाक्षराणि

उनका खण्डन नहीं हो सकता, क्योंकि किसी योग्य वस्तु का प्रत्यक्षानुभव न हो, तभी उसका अभाव सिद्ध हो सकता है। यदि प्रत्यक्षानुभव न होने से अयोग्य वस्तु का भी अभाव मानना होगा तो अतिप्रसंग होगा, क्योंकि केवल श्रुतिप्रमाण से सिद्ध होने वाले स्वर्ग इत्यादि का भी अभाव मानना होगा, क्योंकि स्वर्ग इत्यादि प्रत्यक्ष नहीं दिखाई देते। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि द्वितीय पक्ष भी समीचीन नहीं है।

'अस्तु तर्हि' इत्यादि। तब तो यह तीसरा पक्ष ही मान लिया जाय कि वर्ण उपादान इत्यादि न होने पर भी वर्ण को उपादान इत्यादि मान कर उपासना करने के लिये वर्णों में उपादानत्व इत्यादि वर्णित है। बहुत से प्रमाण इस तृतीय पक्ष के अनुकूल हैं। तथा हि—कई ग्रन्थों में यह वर्णन है कि प्रणव अंश अकार एवं उकार आदि का विकार है इतर वर्ण। कई ग्रन्थों में यह वर्णन है कि हृल्लेख का अंश बनने वाले हकार इत्यादि का विकार हैं इतर वर्ण। 'भूरित्येव ऋग्वेदादजायत' इत्यादि श्रुति यह प्रतिपादन करती है कि 'भूः' यह व्याहृति ऋग्वेद से उत्पन्न हुई है, 'भुवः' यह व्याहृति यजुर्वेद से उत्पन्न हुई, 'स्वः' यह व्याहृति सामवेद से उत्पन्न हुई है। शुक्र अर्थात् तेजयुक्त परमात्मा इन व्याहृतियों के देवता होने से शुक्रिय कहे जाने वाले उन तीन व्याहृतियों को परमात्मा ने संकल्प का विषय बनाया। परमात्मा के संकल्प का विषय बने हुए इन व्याहृति-मन्त्रों से अकार, उकार और मकार ऐसे तीन वर्ण उत्पन्न हुए। उनको परमात्मा ने एक किया, तब 'ओम्' ऐसा बना। यह श्रुति इस प्रकार का कि सर्व वर्णों का अकार इत्यादि उपादान है—परित्याग करके दूसरे प्रकार को अपना कर यह प्रतिपादन करती है कि 'भूः' इत्यादि अकार इत्यादि का उपादानकारण है। 'अकारं चाप्युकारं च' इस स्मृतिवचन में भी यह कहा गया है कि प्रजापति ने तीनों वेदों से 'भूः भुवः स्वः' इन तीनों का तथा अकार, उकार और मकार का भी दोहन किया है। तथा साधारण रूप से कल्पशास्त्र में यह कहा गया है कि प्रणव सभी मन्त्रों का बीज अर्थात् कारण है। ऐसा कहकर आगे यह कहा जाता है कि प्रत्येक मन्त्र के बीजाक्षर भिन्न-भिन्न होते हैं। तथा छन्द के विषय में

च कल्पैरुच्यन्ते। तथा प्रलये "मन्त्रं संछाद्य रक्षति" इति। छन्दांसि च वर्ण्यन्ते, तथा तत्तदक्षराणां सितरक्तपीतकृष्णादयो रूपविशेषाश्चाभिधीयन्ते। एकस्यैवाक्षरस्य विनियोगभेदेन मन्त्रभेदेन च रूपभेदः प्रकीर्त्यते। एवं नियतानियतस्थानविशेषादयोऽपि। न च परमार्थतो रूपस्थानादिभेदो वर्णानाम्, किन्तु तादृशानुसन्धानेनादृष्टविशेषो भवतीत्येतावदेवाभिप्रेतम्, यन्त्रवृत्तान्तवत्। अन्यथा व्याकुलोपादानोपादेयभावरूपस्थानाद्युपदेशेन तेषामप्रामाण्यप्रसङ्गः। अतो दृष्टिविधानमेवात्रोचितमिति।

अयमपि पक्षो विलक्षितः। तथाहि—"ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत" इत्यादिवत् प्रणवं सर्वाक्षरोपादानमुपासीतेत्येवमादिरूपेण विधिर्न दृश्यते।

'मन्त्रं संछाद्य रक्षति' इस वचन से यह कहा जाता है कि छन्द प्रलयकाल में भी मन्त्र का आच्छादन करके उसकी रक्षा करता है। इससे सिद्ध होता है कि प्रलयकाल में सद्भाव होने से मन्त्रों का नित्यत्व अविचाल्य है, तथा शब्द का भी नित्यत्व है। इस प्रकार उन उन अक्षरों के शुक्ल, रक्त, पीत और कृष्ण ऐसे रूपविशेष होते हैं—यह भी शास्त्र में कहा गया है। एक ही अक्षर का विभिन्न कार्यों में विनियोग होने पर विभिन्न रूपविशेष बतलाये जाते हैं, एवं एक ही अक्षर के मन्त्रभेद के अनुसार भी विभिन्न रूप बतलाये जाते हैं, तथा अक्षरों के नियत एवं अनियत स्थानविशेष इत्यादि भी कहे गये हैं। वास्तव में वर्णों के रूप और स्थान इत्यादि भेद होते ही नहीं। ऐसी स्थिति में इनका वर्णन क्यों किया गया है? इसलिये किया गया है कि वर्णों के रूप और स्थान इत्यादि को मान कर उपासना करने से अदृष्टविशेष एवं फलविशेष उत्पन्न होता है—यही बतलाना यहाँ अभिप्रेत है। यहाँ यन्त्रवृत्तान्त दृष्टान्त है। जिस प्रकार विभिन्न यन्त्रों में देवता की उपासना करने पर अदृष्टविशेष उत्पन्न होता है, उसी प्रकार प्रकृत में भी समझना चाहिये। ऐसा न मानने पर परस्पर विरुद्ध उपादानोपादेयभावरूप और स्थान इत्यादि का प्रतिपादन करने वाले शास्त्रों में अप्रामाण्य दोष उपस्थित होगा। अतः यही मानना उचित है कि वर्णों में उपादानोपादेयभावरूप और स्थान इत्यादि वास्तव में न होने पर भी फलविशेष प्राप्त्यर्थ वैसा मान कर उपासन करने के लिये वर्णों में उपादानोपादेयभाव इत्यादि का वर्णन शास्त्रों में किया गया है।

'अयमपि पक्षः' इत्यादि। यह तृतीय पक्ष भी मान्य नहीं हो सकता है, क्योंकि इसमें भी दोष है। तथाहि—यह अर्थ कि वर्णों में उपादानत्व इत्यादि न होने पर वैसी उपासना करने के लिये वे बतलाये गये हैं—तभी मान्य हो सकते हैं, यदि वैसी उपासना का विधान उपलब्ध हो। जिस प्रकार "ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत" (उद्गीथावयव ओम् इस अक्षर की उपासना करे) ऐसी उपासना के विधान पाये जाते हैं, उसी प्रकार "प्रणव को सर्व अक्षरों का उपादान मानकर उपासना करे" ऐसा कहीं भी उपासना का विधान नहीं पाया जाता है। ऐसी स्थिति में यह कैसे माना

किन्तु तत्त्वोपदेशवचनव्यक्तिः; तथापि दृष्टिविधित्वे ब्रह्मणो जगत्कारणत्वादावपि प्रसङ्गात् । तत्त्वतर्कप्रतिपादकभाष्यकारवचसि च दृष्टिविधित्वं दूरापेतम् । अकारावच्छिन्नाकाशांशे वर्णोत्पत्तिरित्यादिकुशकाशावलम्बनेन प्रकृतिविकृतिभाव इति चेत् ? तर्हि तद्विशिष्टस्य प्रकृतित्वं तस्मिन्नुपचरितं स्यात् । दृष्टिविधिश्च गतः । अस्त्वेवमेवात्रेति चेत् ? तर्हि वाचकजातप्रकृतिभूताकारस्य वाच्यजातप्रकृतिभूतपरमात्मवाचकत्वाभिधानमयुक्तम् । अतः प्रशंसापरतया तत्तत्कार्यशक्त्यादियोगेन वा प्रकृतिविकृतिभावरूपविशेषादिव्यपदेश औपचारिको गुणत्रयादौ लोहितशुक्लकृष्णादिव्यपदेशवत् ।

जा सकता है कि वर्णों में उपादानत्व इत्यादि उपासना के लिये वर्णित हैं । वर्णों में उपादानत्व इत्यादि का प्रतिपादन करने वाले वचनों पर ध्यान देने से यही विदित होता है कि वे वचन तात्त्विक अर्थों का प्रतिपादन करने के लिये प्रवृत्त हैं। उपासना का उल्लेख न करके जिन वचनों में वर्णों का उपादानत्व इत्यादि वर्णित है, यदि उन वचनों के विषय में यह भाव अपनाया जाय कि ये वचन उपासना के लिये ही इन अर्थों का प्रतिपादन करते हैं, तब तो ब्रह्म को जगत्कारण इत्यादि बतलाने वाले वाक्यों के विषय में भी यह कहा जा सकता है कि ये वचन उपासना के लिये ब्रह्म को जगत्कारण इत्यादि बतलाते हैं; वास्तव में ब्रह्म जगत्कारण इत्यादि नहीं है। इस प्रकार अतिप्रसंग दोष उपस्थित होता है। किञ्च, तत्त्वनिर्णय करने के लिये तर्क का प्रतिपादन करने वाले श्रीभाष्यकार के इस वचन का—कि संपूर्ण वाच्य पदार्थों का उपादान कारण बनने वाला ईश्वर संपूर्ण वाचक शब्दों का उपादन कारण बनने वाले अकार का वाच्य है—उपासना के विधान में तात्पर्य मानना दूरतः निरस्त है। यदि "कुश न होने पर काश से काम चलाना चाहिये" इस कुशन्याय के अनुसार मुख्यरीति से अकार में वर्णोपादानत्व का निर्वाह अशक्य होने से इस प्रकार उसका निर्वाह करने के लिये कहा जाय कि अकार से अवच्छिन्न आकाशांश में इतर वर्णों की उत्पत्ति होती है, अतः अकारावच्छिन्न आकाशांश वर्णों का उपादान होता है, यह आकाशांशगत उपादानत्व अवच्छेदक अकार में कहा जाता है, तब तो यही फलित होता है कि वास्तव में अकार विशिष्ट आकाशांश में ही उपादानत्व है, वह उपचार से अर्थात् लक्षणा से अकार में कहा गया है। इससे फलित होता है कि दृष्टिविधि का पक्ष छोड़ दिया गया है। प्रश्न—दृष्टिविधि पक्ष को छोड़ कर ऐसा ही मान लिया जाय तो क्या आपत्ति है। उत्तर—तब तो यह कथन कि संपूर्णवाचक शब्दों का उपादान कारण बनने वाला अकार संपूर्ण वाच्यार्थों का उपादान कारण बनने वाले ईश्वर का वाचक है—असङ्गत हो जायगा। अतः यह चतुर्थ पक्ष अर्थात् उपचार पक्ष भी असंगत ही है, क्योंकि इस पक्ष के अनुसार यह फलित होता है कि जिस प्रकार सत्त्वगुण को शुक्ल, रजोगुण को रक्त और तमोगुण को कृष्ण कहना औपचारिक है, उसी प्रकार ही वर्णों के विषय में शास्त्रों में मिलने वाले वे वर्णन—जिन वर्णों में

इत्येवं स्थिते पञ्चमः पक्ष उच्यते—क्वचिद्याथार्थ्यम् क्वचिद्भ्रान्तिः क्वचिद् दृष्टिविधिः, क्वचिदुपचारश्चेति । अबाधिते प्रथमः, बाधिते निर्मूले च द्वितीयः, ध्यानविधौ प्रायशस्तृतीयः, बाधिते समूले सम्बन्धशालिनि चतुर्थ इति ।

नन्वेवमपि न कश्चित् सिद्धान्तः । तथाहि—शब्दो द्रव्यमद्रव्यं वा ? द्रव्यत्वे च किं कस्योपादानम् ? रूपादिसम्बन्धश्च कीदृशः ? अद्रव्यत्वे तु कथमुपादानत्वरूपसम्बन्धादिः ? इति । अत्रोच्यते—सयूथ्यमतभेदेन द्रव्यमद्रव्यं च शब्दः । द्रव्यत्वपक्षेऽपि वायवीयोऽवायवीयश्चेति । अवायवीयत्वेऽपि दीपादिधर्मभूतप्रभावद् भेर्यादिधर्मभूतः प्रहारप्रकाश्य इत्येकः

प्रकृतिविकारभाव और रूप इत्यादि का उल्लेख है—भी औपचारिक ही हैं, क्योंकि उनका वर्णों की प्रशंसा करने में तात्पर्य है, अथवा वर्णों में तत्तत्कार्य करने की शक्ति इत्यादि होने से वैसा औपचारिक प्रयोग किया गया है । यह चतुर्थ पक्ष भी उपर्युक्त भाष्यकार के कथन से विरुद्ध होने से त्याज्य है ।

'इत्येवं स्थिते' इत्यादि । ऐसी स्थिति में पाँचवाँ सिद्धान्त पक्ष कहा जाता है । वह यह है कि विरुद्ध अर्थों का प्रतिपादन करने वाले इन प्रमाणवचनों में कुछ यथार्थ एवं कुछ भ्रान्तिमूलक हैं; कई उपासनार्थ आरोप को लेकर प्रवृत्त हैं और कई लक्षणा को लेकर प्रवृत्त हैं । उनमें अबाधित अर्थ के प्रतिपादक वचन प्रथम कोटि में निविष्ट होंगे । जो वचन निर्मूल हों तथा बाधित अर्थ के प्रतिपादक हों, वे द्वितीय कोटि में निविष्ट होंगे । ध्यानविधि में तात्पर्य रखने वाले वचन प्रायशः तृतीय कोटि में निविष्ट होंगे । जो वचन मूल प्रमाण के बल पर प्रवृत्त हैं, परन्तु अबाधित अर्थ से सम्बन्ध रखने वाले बाधित अर्थ के प्रतिपादक हैं, वे लक्षणा से अबाधित अर्थ के प्रतिपादक होंगे । अत एव वे चतुर्थ पक्ष में निविष्ट होंगे । यह पञ्चम पक्ष सिद्धान्त पक्ष है ।

'नन्वेवमपि' इत्यादि । प्रश्न—इस प्रकार मानने पर कोई भी सिद्धान्त स्थिर नहीं किया जा सकता; क्योंकि यहाँ पर ये प्रश्न उपस्थित होते हैं कि क्या शब्द द्रव्य है, अथवा अद्रव्य है ? द्रव्य होने पर कौन किसका उपादानकारण होगा ? शब्द में रूपादि का सम्बन्ध किस प्रकार का है ? यदि शब्द अद्रव्य होता तो उसमें उपादानत्व और रूप का सम्बन्ध कैसे हो सकेगा ? यहाँ पर यह उत्तर दिया जाता है कि विशिष्टाद्वैत मानने वाले वेदान्तियों में विभिन्न मत हैं । एक मत के अनुसार शब्द द्रव्य है, दूसरे मत के अनुसार शब्द अद्रव्य है । द्रव्य मानने वालों के मत में भी दो पक्ष हैं । शब्द वायवीय द्रव्य है, ऐसा एक पक्ष है; शब्द अवायवीय द्रव्य है, ऐसा दूसरा पक्ष है । शब्द को अवायवीय द्रव्य मानने वालों के मत में भी दो पक्ष हैं । जिस प्रकार प्रभा दीप से अविनाभूत है, अर्थात् दीप के साथ ही रहने वाली है, दीप को छोड़कर नहीं रह सकती है, उसी प्रकार अवायवीय शब्द भेरी आदि का अविनाभूत है, अर्थात् भेरी को छोड़ने वाला नहीं है,

पक्षः, व्यजनेन पवनवत् प्रहारेण जातः प्रसरतीत्यपरः। पक्षद्वये चायं स्पर्शरहितः, "स्पर्शरहितोऽपि" इति वचनात्। वायवीयत्वेऽप्यनुपलम्भात् स्पर्शाभावः, भेरीशब्द इत्यादिव्यवहारस्वारस्यात् प्रथमः पक्षः। तरङ्गमारुतादिवत् तथा व्यवहारोपपत्तावन्वयव्यतिरेकात् तदानीमेवोत्पत्ति-

वह भेरी का ताडन करने पर प्रकाश में आता है और भेरी के अवयवों के साथ दूर तक फैल जाता है। यह एक पक्ष है। जिस प्रकार पंखा चलाने पर उत्पन्न होने वाला वायु पंखे को छोड़ कर दूर तक फैल जाता है, उसी प्रकार भेरी का ताडन करने पर शब्द उत्पन्न होता है, तथा भेरी को छोड़ कर बहुत दूर तक फैल जाता है। यह द्वितीय पक्ष है। इन दोनों पक्षों में भी शब्द स्पर्श रहित है, क्योंकि आत्मसिद्धि में "स्पर्शरहितोऽपि" कह कर शब्द को स्पर्शशून्य कहा गया है। शब्द के वायवीयत्व पक्ष में भी शब्द में स्पर्श का प्रत्यक्ष न होने से शब्द में स्पर्श का अभाव सिद्ध होता है। "भेरी का शब्द है" इत्यादि व्यवहारों के स्वारस्य पर ध्यान देने पर प्रथम पक्ष समीचीन सिद्ध होता है, जिसमें शब्द को भेरी आदि का अविनाभूत धर्म माना गया है। दूसरे पक्ष की उपपत्ति इस प्रकार है कि जिस प्रकार तरङ्ग से उत्पन्न होने वाला वायु तरङ्गमारुत कहलाता है, वह वायु तरङ्ग में रहने वाला नहीं, तरङ्ग से अविनाभूत भी नहीं, क्योंकि तरङ्ग को छोड़कर दूर तक चला जाता है, परन्तु तरङ्ग से उत्पन्न होने के कारण तरङ्गमारुत कहा जाता है, उसी प्रकार शब्द भले ही भेरी में न रहे, भेरी का अविनाभूत धर्म न हो, तथापि शब्द भेरी से उत्पन्न होने के कारण "यह भेरीशब्द है" ऐसा व्यवहार उपपन्न हो जाता है। इस व्यवहार से शब्द को भेरी का अविनाभूत धर्म मानने की आवश्यकता नहीं है। प्रहार करने पर भेरी से शब्द उत्पन्न होता है, यह द्वितीय पक्ष ही मानने योग्य है, क्योंकि भेरीताडन होने पर शब्द हो, न होने पर न हो, ऐसा अन्वय एवं व्यतिरेक सहचार है। यह द्वितीय पक्ष की उपपत्ति है। जो वादी शब्द को वायवीय मानते हैं, उनका यह अभिप्राय है कि प्रथम पक्ष में शब्द भेरी आदि का अविनाभूत धर्म एवं प्रहार से प्रकाश्य माना जाता है, इस पक्ष में दूर में शब्द के विषय में होने वाले श्रावण प्रत्यक्ष की उपपत्ति इस प्रकार करनी पड़ती है कि भेरी का प्रहार करने पर जो वायु उत्पन्न होता है, वह शब्द का अभिव्यञ्जक है, वह वायु भेरी के अवयवों के साथ शब्द को बहुत दूर ले जाता है, अत एव दूरस्थ पुरुषों को भी शब्द सुनाई देता है। इस प्रकार प्रथम पक्ष में व्यञ्जक वायु का दूर तक गमन अवश्य मानना पड़ता है। द्वितीय पक्ष में— जिसमें भेरी का प्रहार करने पर उत्पन्न वायु शब्द का उत्पादक माना जाता है। दूरस्थ शब्द श्रवण की उत्पत्ति इस प्रकार माननी पड़ती है कि शब्द का उत्पादक वह वायु शब्द के साथ दूर तक पहुँच जाता है। अत एव दूरस्थ पुरुषों को भी शब्द सुनाई देता है। ऐसी स्थिति में इस द्वितीय पक्ष में शब्दोत्पादक वायु का दूर देश तक गमन मानना पड़ता है। प्रथम पक्ष में यह मानना पड़ता है कि शब्द वायु से व्यङ्ग्य है, तथा वायु से भिन्न है। द्वितीय पक्ष में यह मानना पड़ता है कि शब्द वायु से उत्पाद्य है, तथा वायु से भिन्न है। इस

रित्यपरः । व्यञ्जकस्य कारकस्य वा वायोरागमनावश्यम्भावात् तद्व्यङ्ग्यस्य तदुत्पाद्यस्य वा शब्दान्तरस्याभ्युपगमे गौरवाद् वाय्वन्तरादृष्टव्यञ्जकत्वादि-शक्तिकल्पनवच्छब्दत्वमेव श्रावणत्वनिबन्धनं वायोरस्त्विति वायवीयत्व-मिच्छतामभिमानः, तत्र चोपादानादिवादा दृष्टिविध्यादय एव । अवायवीय-द्रव्यत्वे तु यथोपदेशं कल्पभेदेनाण्डभेदेन वोपादानानियमः । तत एव रूपस्थानाद्यनियमोऽपि, अनुपलम्भस्तु रूपादीनामयोग्यत्वात् । अनुप-लम्भबाधितांशे वा दृष्टिविधित्वादिस्वीकारः ।

प्रकार मानने में गौरव दोष उपस्थित होता है । अतः इस प्रकार मानने की अपेक्षा यही मानने में लाघव है कि वह वायु ही शब्द है, वह शब्द बनकर श्रोत्रेन्द्रिय का विषय बन जाता है । अत एव वायु में ही शब्दत्व को मानना उचित है । जिस प्रकार भेरी से सम्बन्ध न रखने वाले वायु में प्रथम पक्ष में शब्दव्यञ्जकत्व तथा द्वितीय पक्ष में शब्दोत्पादकत्व न मानकर भेरीसम्बन्ध वायु में ही प्रथम पक्ष में शब्दव्यञ्जकत्वशक्ति तथा द्वितीय पक्ष में शब्दोत्पादकत्वशक्ति माननी पड़ती है, उसी प्रकार उस भेरी सम्बन्ध से वायु में ही शब्दत्व माना जा सकता है, इसमें लाघव है । यह शब्द को वायवीय मानने वालों का भाव है । इस वायवीयत्व पक्ष में शब्द का उपादान वायु है, वायु ही शब्दरूप में परिणत होता है; वायु व्यतिरिक्त वर्णान्तर वर्णों का उपादान नहीं है । ऐसी स्थिति में शास्त्र में जो अकार को इतर वर्णों का उपादान कारण कहा गया है, उसका दृष्टिविधि में तात्पर्य मानकर यह निर्णय करना चाहिये कि अकार को वर्णों का उपादान कारण मानकर उपासना करने के लिये कहा गया है, अथवा अकार में उपादानत्व औपचारिक है, ऐसा मानना चाहिये । यह जो पक्ष है, जिसमें शब्द अवायवीय द्रव्य माना जाता है, इसमें शब्द का उपादान अनियत सिद्ध होता है । अतः शास्त्रानुसार कल्पभेद से अथवा अण्ड भेद से शब्द के अनियत उपादान होते हैं । अतः विभिन्न वस्तुओं को उपादान कारण कहने वाले शास्त्र यथार्थ बन जाते हैं । तथा वर्णों का अनियत रूप और स्थान इत्यादि का वर्णन भी संगत हो जाता है । शब्द को वायवीय मानने के पक्ष में वर्णों में रूप वर्णन को दृष्टिविधि ही मानना होगा । क्योंकि वायु में रूप नहीं हो सकता । प्रश्न—शब्द के अवायवीय द्रव्यत्व पक्ष में यदि शब्द में रूप और स्थान इत्यादि यथार्थ होते तो हम लोगों को वे रूप और स्थान इत्यादि क्यों नहीं दिखाई देते ? उत्तर—वर्णों में विद्यमान रूप इत्यादि अयोग्य हैं, अर्थात् प्रत्यक्ष के योग्य नहीं हैं । अत एव वे अस्मदादि को दिखाई नहीं देते । प्रश्न—यदि सर्वथा अनुपलब्ध अयोग्य रूपादि वर्णों में माने जायँ, तो अतिप्रसङ्ग होगा । वायु में भी अयोग्य रूप क्यों न माना जाय ? उत्तर—जिन रूपादि का सर्वथा अनुपलम्भ होने से अभाव फलित होता है, उन बाधित रूपादि के विषय में शास्त्र का दृष्टिविधि में अथवा उपचार में तात्पर्य मानना चाहिये ।

अथाद्रव्यत्वपक्ष उच्यते । तत्र तावत् सत्त्वरजस्तमसामद्रव्यत्वाय भाष्यकारोक्ता युक्तयः शब्दस्यापि समानाः । अव्याकृताहङ्कारपरिणाम-व्यपदेशोऽप्यागन्तुकधर्मत्वाभिप्रायेण घटते । आत्मसिद्धिवचनं तु परमतेनै-कदेशमतेन वा घटते । भट्टपराशरपादैर्वाक्यनिरूपणे शब्दस्य गगनगुणत्व-मेवाभिहितम्—"गगनगुणशब्दादिस्वरूपस्थितीः प्रवर्तयता भगवतैव योग्यार्थ-सामर्थ्येन वाक्यप्रवाहस्य पूर्वमेवोपात्तत्वात्" इति । "यस्य वेदाः शरीरम्" इत्यादि तु देवताविशेषविषयत्वेनोपपन्नम् । एवमेवोपादानरूपस्थानादि-

'अथाद्रव्यत्व' इत्यादि । आगे शब्द के अद्रव्यत्व पक्ष के विषय में कहा जाता है । "रचनानुपपत्ति" अधिकरण में श्रीभाष्यकार ने सत्त्व, रज और तमोगुण को अद्रव्य सिद्ध करने के लिये जिन युक्तियों का प्रतिपादन किया है, वे युक्तियाँ शब्द को अद्रव्य सिद्ध करने में समर्थ हैं । उन युक्तियों से शब्द अद्रव्य सिद्ध होता है । प्रश्न—श्रीभाष्यकार ने शब्द को प्रकृति तथा अहंकार का परिणाम कहा है । इससे शब्द द्रव्य सिद्ध होता है । कारण जहाँ द्रव्य नूतन अवस्था को प्राप्त करके नूतन वस्तु के रूप में परिणत होता है, वहीं परिणाम व्यवहृत होता है । ऐसी स्थिति में शब्द को अद्रव्य मानना कैसे उचित होगा ? उत्तर—अद्रव्य शब्द आगन्तुक धर्म है, अर्थात् कालविशेष में उत्पन्न होने वाला धर्म है । आगन्तुक होने के कारण ही शब्द परिणाम कहा गया है । आगन्तुक धर्मत्व को अभिप्राय में रखकर शब्द परिणाम कहा जा सकता है । इससे शब्द का द्रव्यत्व सिद्ध नहीं होगा । आत्मसिद्धि में "दृश्यन्ते च" इत्यादि जो वाक्य है, जिससे शब्द में गमन क्रिया एवं द्रव्यत्व फलित होता है, वह वचन परवादियों के मतानुसार प्रवृत्त है, अथवा शब्द को द्रव्य मानने वाले सिद्धान्त्येकदेशियों के मतानुसार प्रवृत्त है । उससे शब्द को द्रव्य सिद्ध करना उचित नहीं । उस वचन का प्रकारान्तर से निर्वाह हो जाता है । भट्टपराशरपाद ने वाक्य के निरूपण के प्रसंग में "गगनगुणशब्दादिस्वरूपस्थितीः" इत्यादि वचन से शब्द को आकाश का गुण कहा है । अर्थ—आकाश का गुण जो शब्द है, उसके स्वरूप एवं स्थिति को प्रवृत्त कराने वाले भगवान् ने वाक्य प्रवाह के विषय में यही संकल्प कर रक्खा है कि प्रत्यक्ष से अबाधित अर्थों के प्रतिपादन में सामर्थ्य शब्दों का स्वाभाविक हो । इस भगवत्संकल्प के अनुसार शब्द स्वभावतः वैसे सामर्थ्य से युक्त रहते हैं । शब्द अपने स्वभाव का उल्लंघन नहीं कर सकता है । इस पंक्ति में भट्टपराशरपाद ने शब्द को आकाश का गुण स्पष्ट रूप से कहा है । प्रश्न—शब्द यदि अद्रव्य है, तो "यस्य वेदाः शरीरम्" इस वचन से शब्दरूपी वेदों को ईश्वर का शरीर कैसे कहा गया है ? द्रव्य ही तो शरीर बन सकता है । अद्रव्य शब्द शरीर कैसे हो सकता ? उत्तर—उस वचन में वेद शब्द वेदाभिमानी देवता का वाचक है । देवता द्रव्य है, वह ईश्वर का शरीर बन सकता है । अतः शब्द को अद्रव्य मानने में कोई विरोध नहीं है । वर्णाभिमानी देवता उपादान कारण है, वह शास्त्रोक्त रूप और

व्यवहारोऽपि । एवम् "तस्य प्रकृतिलीनस्य" इत्याद्युपपन्नं भवति । तत्तद्देवतान्तरेषु तत्तदुपादानत्वादिव्यवहार उपचारदृष्टिविध्यादिना तत्प्रयोगानुकूलमुपपाद्यः । अनियतोपादानत्वादिकं तु तत्त्वेष्वेवानियतोपादानत्ववदागमतदाभासयोः प्रामाण्याप्रामाण्याभ्यां निर्वाह्यम्, आगमेषु न्यायतो नेयम् । एतेनाकारहकारविवादो निरस्तः । तत्र च न विरोध इत्येके । तथाहि—अकार एव पूर्वतया परतया वा स्थित्वा षोडशवर्णमुपलक्षयति, स एवोपादानम् । अत एव चाचां हलां च मध्ये द्व्यात्मकस्य तस्य पाठः ।

स्थान इत्यादि से युक्त है। इस प्रकार अभिमानी देवता में विद्यमान उपादानत्व रूप और स्थान इत्यादि पदार्थ आगम शास्त्र में अभिमन्तव्य मन्त्रवर्णों में उपदिष्ट है। इस प्रकार उनका समन्वय शब्दाद्रव्यवाद में किया जा सकता है। इसी प्रकार "तस्य प्रकृतिलीनस्य" इत्यादि वचन-- जो अकार को प्रणव का उपादान कारण बतलाता है—भी संगत हो जाता है, क्योंकि उस वचन का यही तात्पर्य है कि अकाराभिमानी देवता प्रणव का उपादान है। शास्त्रों में उन उन देवताओं के बीजाक्षरों को उन उन देवताओं का उपादानकारण जो कहा गया है, वह उपचार से अर्थात् लक्षणा से प्रवृत्त है, अथवा दृष्टिविधि से प्रवृत्त है। इस प्रकार उन उन प्रयोगों के अनुसार उसका निर्वाह करना चाहिये। शास्त्रों में कहीं किसी का उपादानकारण कहा गया है और कहीं दूसरे को उपादानकारण कहा गया है। इस प्रकार शास्त्रों में अनियत उपादानकारणों का उल्लेख जो पाया जाता है, उनमें किसी शास्त्र को प्रमाण मानकर तथा दूसरे शास्त्रों को आगमाभास अप्रमाण मानकर किसी को उपादानकारण दूसरों को अनुपादानकारण मानना चाहिये। इस प्रकार उन विरुद्ध शास्त्रों का निर्वाह करना चाहिये। उसी प्रकार अन्यत्र निर्वाह माना जाता है। सांख्य शास्त्र में स्वतन्त्र प्रकृति को जगत् का उपादानकारण कहा जाता है, वैशेषिक दर्शन में परमाणुओं को जगत् का उपादानकारण कहा जाता है, तथा वेदान्तदर्शन में सूक्ष्म चिदचिद्विशिष्ट ब्रह्म को उपादानकारण कहा जाता है, इन विरुद्ध शास्त्रों में वेदान्त शास्त्र को प्रमाण मानकर ब्रह्म को उपादानकारण माना जाता है। सांख्य एवं वैशेषिक दर्शन को अप्रमाण मानकर उनमें प्रतिपादित उपादानकारणों का निराकरण किया जाता है। उसी प्रकार प्रकृत में भी समझना चाहिये। शास्त्र में कहीं कहीं यह कहा गया है कि अकार सबका उपादान है, अन्यत्र यह कहा गया है कि वेदों का "हरिः ओम्" ऐसा आरम्भ होने से हकार सब का उपादानकारण है। इन दोनों शास्त्रवचनों में विरोध उपस्थित होने पर एक को प्रमाण दूसरे को अप्रमाण मानकर उस विवाद को शान्त करना चाहिये। यहाँ कतिपय विद्वान् यह कहते हैं कि यहाँ पर कोई विरोध नहीं है। तथाहि—अ, आ इत्यादि मातृकापाठ में विसर्ग सोलहवाँ वर्ण है। अकार सबका उपादान है। इस कथन का यही तात्पर्य है कि वह अकार— जो पहले अथवा बाद में विसर्ग को लेकर होता है—सबका उपादान है। पहले विसर्ग को लेकर

अनुभवसिद्धं च प्रथमषोडशयोर्विपर्यस्तसंहितायां हत्वम् । यथेकारादीनां यत्वादिकमिति । उक्तं चैतल्लक्ष्मीतन्त्रे । अत एव "अ इति ब्रह्म" इति षोडशकशिरस्क एवाकार आम्नायते । अन्ये त्वेवं मन्यन्ते—न तावत् प्रणवे तस्य श्रवणमस्ति । नापि अःकारो वै सर्वा वाग् इत्याम्नातम् । नाप्योकारादेशः सविभक्तिकतया घटते । विष्णुरेव सर्वकारणमिति प्रमाणनिर्णीतम् । तस्य प्रथम एव वाचकतया प्रसिद्धः । यद्यपि क्वचित् प्रमाणभूते तन्त्रे हकारपरिग्रहोऽप्यस्ति, तथापि तस्य प्रथमाक्षरत्वमभ्युपगम्येति मन्तव्यम् ।

होने वाला अकार 'ह' बनता है। बाद विसर्ग को लेकर होने वाला अकार 'अः' बनता है। इस प्रकार के अकार को सबका उपादान कहने में ही उन शास्त्रवचनों का तात्पर्य है। केवल अकार को सबका उपादान कहने में उन शास्त्र वचनों का तात्पर्य नहीं है। इससे 'ह' और 'अः' इन दोनों का उपादानत्व सिद्ध होता है। विसर्ग अच् एवं हल् ऐसे दो रूपों को प्राप्त करता है। अत एव उस विसर्ग का पाठ अच् और हल् इन दोनों के मध्य में होता है। षोडश वर्ण विसर्ग को पहले रखकर प्रथम वर्ण अकार को बाद में रखकर संहिता से उच्चारण करने पर वे दोनों वर्ण 'ह' इस रूप को प्राप्त होते हैं। यह अर्थ अनुभवसिद्ध है। जिस प्रकार 'इकार' इत्यादि सन्धि में 'यकार' इत्यादि बन जाते हैं, उसी प्रकार प्रकृत में भी समझना चाहिये। यह अर्थ लक्ष्मीतन्त्र में वर्णित है। विसर्ग युक्त अकार सबका उपादान कारण होने के कारण ही श्रुति में "अ इति ब्रह्म" ऐसा कहा गया है। यदि केवल अकार उपादान कारण होता तो "एति ब्रह्म" ऐसा कहना पड़ता है। वैसा पाठ नहीं है, किन्तु "अ इति ब्रह्म" ऐसा पाठ है। इससे विसर्ग युक्त अकार ही सबका उपादान कारण सिद्ध होता है। दूसरे वादी यहाँ पर यह मानते हैं कि प्रणव में विसर्ग सहित अकार का पाठ नहीं है। यदि विसर्ग सहित अकार ही सब वर्णों का उपादान कारण हो, तो प्रणव में विसर्ग सहित अकार का पाठ होना चाहिये, परन्तु वैसा पाठ नहीं है, केवल अकार ही पाठ है। किञ्च, यदि प्रणव सहित अकार सब वर्णों का उपादान हो, तो "अःकारो वै सर्वा वाक्" ऐसा श्रुति में पाठ होना चाहिये, परन्तु वैसा पाठ नहीं है; किन्तु "अकारो वै सर्वा वाक्" ऐसा ही पाठ है। किञ्च, 'अः' इस प्रकार विसर्ग सहित अकार का यदि प्रणव में पाठ होता तो विभक्त्यादेश विसर्ग रहते समय अथवा लुप्त होने पर भी अकार और उकार में सन्धि होकर 'ओ' ऐसा रूप बन नहीं सकता, क्योंकि वैसी स्थिति में गुण सन्धि हो ही नहीं सकती। किञ्च, विष्णु ही सबके कारण हैं—यह अर्थ प्रमाणों से निर्णीत है। केवल अकार ही विष्णु के वाचक रूप में प्रसिद्ध है। अतः सर्वकारण विष्णु का वाचक होने से केवल अकार ही सब वर्णों का उपदान सिद्ध होता है। यद्यपि कहीं प्रमाणभूत तन्त्रशास्त्र में हकार भी सर्व वर्णों का उपादानकारण कहा गया है; तथापि उसका ऐसा निर्वाह करना चाहिये कि हरि शब्द के एक देश हकार को परमात्मा का वाचक मानकर परमात्मवाचक उस हकार को उसी प्रकार सर्व वर्णों का

प्रणवात् सर्वोत्पत्तिप्रकारस्तदंशद्वारेति श्रुत्यादिभिरनुसन्धेयः । तत्र त्रिवेदीप्रसङ्गे मकारपर्यन्तनिरूपणम् । अथर्वादिविवक्षायां तु नादशिरस्त्वम् । तदेवमकारगार्हपत्यगायत्रीप्रथमपादऋग्वेदस्वर्लोकादिप्रकारेणावान्तरभेदोऽनुसन्धेयः । अकारात् प्रणवोत्पत्तिः कथमिति चेत्, अकारवाच्यात् परमात्मनः प्रणवाधिष्ठातृदेवताया वा तदंशदेवतादीनां वोत्पत्तेरिति सुस्थम् । तदेवमद्रव्यपक्ष एव शब्दस्य श्लाघ्यः । एवं च सति श्रोत्रवृत्तिर्वा, व्यञ्जक-

उपादानकारण कहा गया है, जिस प्रकार परमात्मवाचक अकार को सब वर्णों का उपादानकारण कहा गया है। प्रश्न– यदि अकार ही सबका उपादान है, तो शास्त्र में "ओंकारप्रभवा वेदाः", "प्रणवाद्यास्तथा वेदाः", "ओंकार एवेदं सर्वम्" इत्यादि वचनों से यह कैसे कहा गया है कि सभी वेद ओंकार से उत्पन्न हैं, यह सब कुछ ओंकार ही है इत्यादि । उत्तर–ओंकार के अंशभूत अकार से सबकी उत्पत्ति होने के कारण ओंकार से सबकी उत्पत्ति कही गई है । इस प्रकार श्रुत्यादि प्रमाणों के अनुसार समझना चाहिये । शास्त्रों में प्रणव को कहीं त्रिवेदस्वरूप और कहीं चतुर्वेद स्वरूप कहा गया है । उसका समन्वय इस प्रकार है कि प्रणव में अ, उ, म् ऐसे तीन अक्षरों के सद्भाव को मानकर एक एक अक्षर को एक एक वेदस्वरूप मानकर प्रणव को त्रिवेदस्वरूप कहा गया है । अन्यत्र ओंकार में अ, उ, म और अर्धमात्रारूप नाद ऐसे चार अंशों को मानकर एक एक अंशों को एक एक वेद का स्वरूप मानकर चार अंश युक्त प्रणव को चतुर्वेदस्वरूप कहा गया है। "तस्य ह वै प्रणवस्य या पूर्वा मात्रा पृथिव्यकारः" इत्यादि वेदवचनों से प्रणवान्तर्गत अकार इत्यादि का गार्हपत्य गायत्री, प्रथमपाद ऋग्वेद और स्वर्लोक इत्यादि के रूप में जो जो अवान्तर भेद कहे गये हैं, वे उपासना के लिये कहे गये हैं, ऐसा समझना चाहिये । प्रश्न—अकार प्रणव का अंश है, उससे प्रणव की उत्पत्ति कैसे हो सकती है ? उत्तर—अकारवाच्य परमात्मा से प्रणव के अधिष्ठातृदेवता की उत्पत्ति होने से अकार से ही प्रणव की उत्पत्ति कही गई है । प्रश्न–प्रणवाधिष्ठातृदेवता भी तो परमात्मा ही है, परमात्मा से परमात्मा की उत्पत्ति कैसी ? उत्तर—तब तो अकारवाच्य परमात्मा से प्रणवाधिष्ठातृदेवता परमात्मा के अंश बनने वाले संकर्षण आदि की उत्पत्ति मानकर अथवा अकारवाच्य परमात्मा से प्रणवांशभूत अकार, उकार और मकार के अधिष्ठातृदेवताओं की उत्पत्ति मानकर अकार से प्रणव की उत्पत्ति का निर्वाह करना चाहिये । इस प्रकार के विवेचन से यही सिद्ध होता है कि शब्द का अद्रव्यत्व पक्ष ही समीचीन है । प्रश्न-–शब्द के अद्रव्य सिद्ध होने पर दूरस्थ शब्द का श्रवण कैसे उपपन्न होगा ? उत्तर—उसका निर्वाह अनेक प्रकार से होता है । (१) जिस प्रकार चक्षुरिन्द्रिय की वृत्ति दूर देश तक पहुँच कर दूर देशस्थ पदार्थों का ग्रहण करती है, उसी प्रकार श्रोत्रेन्द्रिय की वृत्ति दूर देश तक पहुँच कर दूर देशस्थ शब्द का ग्रहण करती है । (२) शब्दव्यञ्जक वायु श्रोत्र देश तक चली आती है, उस व्यञ्जक वायु के सम्बन्ध से श्रोत्रेन्द्रिय दूरदेशस्थ शब्द का ग्रहण करती है । (३) अथवा भेरी इत्यादि के शब्दगुणविशिष्ट अवयव श्रोत्र तक आ जाते हैं, अतः दूर देशो-

वाय्वागमनं वा, शब्दवद्धेर्यावयवागमनं वा, शब्दवद्वाय्वागमनमेव वा यथाप्रतीति भाव्यमिति ।

(स्पर्शनिरूपणम्)

अस्मदीयस्पर्शनेन्द्रियग्राह्यविजातीयव्यावृत्ताद्रव्यं स्पर्शः । स त्रिविधः—शीतोष्णानुभयात्मकभेदात् । अप्सु शीतः, तेजस्युष्णः, क्षितिपवनयोरनुष्णाशीतः, भूतान्तरसंसर्गात् सर्वत्र स्पर्शसङ्करावभासः । न तत्त्वतः, तथान्वयव्यतिरेकात् । एवं क्वचित् स्पर्शानवभासोऽपि । तत एव च त्वया रत्नालोकाद्यग्रहणम् । तदुक्तमन्वयाधिकरणे भेदाभेदविरोधनिदर्शने विवरण-

त्पन्न शब्द श्रोत्र के समीप तक आ जाने के कारण श्रोत्रेन्द्रिय से गृहीत होता है । (४) अथवा शब्दगुणयुक्त वायु ही श्रोत्रेन्द्रिय तक आ जाता है, अतः दूरस्थ शब्द का ग्रहण होता है । इन पक्षों में प्रतीति के अनुकूल जँचने वाले पक्ष के अनुसार दूरस्थ शब्द के ग्रहण का निर्वाह करना चाहिये ।

(स्पर्श का निरूपण)

'अस्मदीयस्पर्शनेन्द्रिय' इत्यादि । अस्मदादियों के त्वगिन्द्रिय से ग्राह्य होने वाले जो पदार्थ हैं उनसे विजातीय जितने पदार्थ हैं, उनसे भिन्न जो अद्रव्य है वह स्पर्श है, यह स्पर्श का लक्षण है । अस्मदादियों के त्वगिन्द्रिय से जो कई स्पर्श और उनके आश्रयद्रव्य ग्राह्य होते हैं, उनसे शब्द इत्यादि विजातीय हैं, एवं उनसे सभी स्पर्श और उनके आश्रयद्रव्य भिन्न हैं । ऐसे भिन्न बना हुआ अद्रव्य स्पर्श ही है । इस प्रकार सभी स्पर्शों में लक्षण समन्वय हो जाता है । वह स्पर्श तीन प्रकार का है—(१) शीत स्पर्श, (२) उष्ण स्पर्श और (३) इन दोनों से भिन्न बना हुआ अनुष्णाशीत स्पर्श । जल में शीत स्पर्श है, तेज में उष्ण स्पर्श है, पृथिवी और वायु में अनुष्णाशीत स्पर्श है । जल का सम्बन्ध होने पर पृथिवी और वायु में शीत स्पर्श प्रतीत होता है; वास्तव में वह जल का है, पृथिवी और वायु का नहीं । इसी प्रकार तेज का भी सम्बन्ध होने पर जल और वायु में उष्ण स्पर्श की प्रतीति होती है, वह भी वास्तव में जल और वायु का धर्म नहीं है, किन्तु तेज का ही गुण है, क्योंकि जल का सम्बन्ध होने पर ही पृथिवी और वायु में शीत स्पर्श तथा तेज का सम्बन्ध होने पर जल, वायु और पृथिवी में उष्ण स्पर्श का अनुभव होता है, अन्यथा नहीं । अतः यह मानना उचित ही है कि शीतस्पर्श जल का गुण है, तथा उष्ण स्पर्श तेज का गुण है । इस प्रकार वायु और जल में उष्णता का अनुभव होते समय वायु के स्वाभाविक अनुष्णाशीत स्पर्श एवं जल के स्वाभाविक शीत स्पर्श का जो अनुभव नहीं होता है, उसका कारण जल और वायु में तेज का अनुप्रवेश ही है । रत्न की प्रभा इत्यादि स्पर्श वाले होने पर भी जो त्वगिन्द्रिय से गृहीत नहीं होते हैं, उसका कारण यही है कि उसका स्पर्श अनुद्भूत है । त्वगिन्द्रिय से स्पर्श का ग्रहण होने पर ही वह तदाश्रय द्रव्य का ग्रहण कर सकती है । रत्नप्रभा के स्पर्श का ग्रहण त्वगिन्द्रिय से न होने के कारण ही

कारैः—"यथा शीतं न कदाचिदप्युष्णम् । वाय्वौष्ण्यं तु तत्स्थाग्नेः, न तु तत्त्वाकारात् । पाकजो हि गुणः पाकादपैतीति हि तत्त्वविदः । वह्निरूपानुपलम्भस्तुल्यरूपाभिभवात्, तत्स्पर्शोपलम्भस्त्वन्यस्पर्शानभिभवादित्युपलब्धिव्यवस्थाप्यम्" इति । अनुष्णाशीतोऽपि स्पर्श एव, न तु शीतोष्णविरह-

त्वगिन्द्रिय रत्नप्रभा का ग्रहण नहीं करती । समन्वयाधिकरण में भेद एवं अभेद के विरोध में दृष्टान्त देते समय विवरणकार ने यह कहा है कि जिस प्रकार शीत कभी उष्ण नहीं होता, उसी प्रकार भिन्न पदार्थ भी अभिन्न नहीं हो सकता । वायु में जिस उष्णता का अनुभव होता है, वह वायु में मिश्रित तेज का ही धर्म है । वस्तुतः वायु उष्ण बन जाता है, अतः वैसी प्रतीति होती है, ऐसी बात नहीं, क्योंकि पाक से अर्थात् विजातीय तेजःसंयोग से उत्पन्न होने वाले दूसरे पाक से नष्ट हो जाते हैं । वायु में विद्यमान अनुष्णाशीत स्पर्श पाकज नहीं है, अतः वह पाक से नष्ट हो सकता है; वायु में पाक से उष्ण स्पर्श उत्पन्न नहीं हो सकता है । प्रश्न— वायु में प्रतीत होने वाला उष्ण स्पर्श यदि वायु में मिश्रित तेज का गुण है; तो वायु में मिश्रित तेज के रूप की प्रतीति क्यों नहीं होती ? उत्तर—वायु में मिश्रित जल और पार्थिव वस्तु के रूप से वह अभिभूत हो जाता है, अत एव उस तेज के रूप का प्रत्यक्ष नहीं होता है । प्रश्न—तब तो उस तेज का स्पर्श भी तो वायुमिश्रित जल एवं पथिवी के स्पर्श से अभिभूत हो जायगा, तब उस स्पर्श का प्रत्यक्ष कैसे होगा ? उत्तर—उस तेज में विद्यमान स्पर्श इतर पदार्थ के स्पर्श से अभिभूत नहीं होता है । अत एव वह प्रत्यक्ष होता है । इस प्रकार वायु में मिश्रित तेज का रूप इतर पदार्थ के रूप से अभिभव तथा उस तेज का स्पर्श इतर पदार्थ के स्पर्श से अनभिभव अनुभव के अनुसार माना जा सकता है, क्योंकि उस तेज के रूप का अनुभव नहीं होता है, परन्तु उस तेज के स्पर्श का अनुभव होता है । इस प्रकार विवरणकार ने इन अर्थों का प्रतिपादन किया है । वायु एवं पृथिवी में विद्यमान अनुष्णाशीतस्पर्श भी एक प्रकार का स्पर्श ही है, जो शीत स्पर्श और उष्ण स्पर्श का अभावमात्र नहीं है । यदि वह अनुष्णाशीत स्पर्श एवं उष्ण स्पर्श का अभावमात्र ही हो, तो आकाश आदि में भी शीत स्पर्श एवं उष्ण स्पर्श का अभाव होने से अनुष्णाशीत का अनुभव होना चाहिये, परन्तु वैसा अनुभव नहीं होता । इससे मानना पड़ता है कि अनुष्णाशीतस्पर्श भी एक स्वतन्त्र स्पर्श ही है, वह उष्ण स्पर्श एवं शीत स्पर्श का अभावमात्र नहीं है । किञ्च, वायु और पृथिवी में स्पर्श श्रुत्यादि प्रमाण से सिद्ध है । पृथिवी और वायु में विद्यमान स्पर्श उष्ण एवं शीत नहीं हैं, प्रत्युत उससे भिन्न ही हैं और भिन्न होने के कारण ही वह अनुष्णाशीत कहलाता है । अतः अनुष्णाशीत स्पर्श को स्पर्श विशेष के रूप में मानना ही उचित है । प्रश्न—अनुष्णाशीत स्पर्श को स्पर्शविशेष न मानकर यदि स्पर्शसामान्य ही मान लिया जाय तो क्या आपत्ति है ? उत्तर – विना विशेष के सामान्य रह नहीं सकता, जहाँ सामान्य रहेगा, वहाँ कोई न कोई विशेष अवश्य ही रहेगा । यदि अनुष्णाशीत एक स्पर्शविशेष

मात्रम्, आकाशादावपि तथोपलम्भप्रसङ्गात्, वायुपृथिव्योः स्पर्शवत्त्वस्य श्रुत्यादिसिद्धत्वाच्च । न च स्पर्शसामान्यं तदिति वाच्यम्, निर्विशेष-सामान्याभावात् । अनुपलब्धशीतोष्णविशेषं तदेवेत्यपि न वाच्यम्; अत्यन्तानुपलब्धस्य विशेषस्य कल्पकाभावात्, आगमाभावाच्च । केचित्तु सजातीयवृद्धिहेतुत्वस्य सामान्यतो दर्शनाच्छीतस्य वातवृद्धिहेतुत्वाद् वातोऽपि शीत इति वर्णयन्ति, तदसत्; रसादिसाम्ये प्रभावादिवैषम्य-वदत्रापि स्वभाववैचित्र्योपपत्तेः, विपक्षे बाधकाभावात् । न च वायोः शैत्या-नुपलम्भप्रसङ्गो बाधकः; हिमाद्यनुपहितदशायामातपाद्युपहितदशायां च

न होता, शीत एवं उष्ण ही स्पर्शविशेष होते तो वायु एवं पृथिवी में स्पर्शसामान्य नहीं रह सकता, क्योंकि वायु एवं पृथिवी में उष्ण स्पर्श एवं शीत स्पर्श नहीं है । वायु एवं पृथिवी में स्पर्शसामान्य तभी रह सकता है जब कि उनमें अनुष्णाशीत स्पर्शविशेष बनकर रहे । इससे अनुष्णाशीत स्पर्शविशेष सिद्ध होता है । प्रश्न—स्पर्शसामान्य के विशेष शीत स्पर्श एवं उष्ण स्पर्श ये दो ही हैं । यह अर्थ मान्य है कि बिना विशेष के सामान्य नहीं रहता । वायु और पृथिवी में स्पर्शसामान्य उष्ण स्पर्श और शीत स्पर्श इन विशेषों में किसी एक विशेष के साथ ही रहता है, परन्तु वह विशेष प्रत्यक्ष नहीं होता है, किन्तु स्पर्शसामान्य का ही प्रत्यक्ष होता है । अतः इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—वायु और पृथिवी में जो शीत स्पर्श और उष्ण स्पर्श ऐसे विशेष सर्वथा सर्वदा अनुपलब्ध हैं, उनको मानने में कोई अनुमान प्रमाण नहीं है, जिससे उसकी कल्पना की जाय तथा शास्त्रप्रमाण भी वैसा कोई नहीं है । वैद्यकशास्त्र के अनुयायी कई विद्वान् यह कहते हैं कि लोक एवं वैद्यकशास्त्र में यह नियम प्रसिद्ध है कि पदार्थों की वृद्धि सजातीय पदार्थों से ही होती है, तथा पदार्थों का ह्रास विजातीय पदार्थों से होता है । वैद्यकशास्त्र कहता है कि शीत पदार्थों के सेवन से वायु की वृद्धि होती है । इससे सिद्ध होता है कि शीत पदार्थों का सजातीय होने से वायु भी शीत स्पर्श वाला है । वैद्यकशास्त्र के अनुयायियों का यह कथन समीचीन नहीं है कि जिस प्रकार खर्जूर और कटहर के फल में समानरूप से मधुर रस के विद्यमान रहने पर भी उनके प्रभाव के विषय में दिखाई देने वाले इस अन्तर में—कि कटहर का फल वातवर्धक होता है और खजूर का फल वातवर्धक नहीं होता है, आदि आदि—उनके विचित्र स्वभाव ही प्रयोजक होते हैं, उसी प्रकार अशीत वायु की वृद्धि करने में स्वभावतः शीत पदार्थों में शक्ति हो सकती है, इसमें कोई अनुप-पत्ति नहीं है । एतदर्थ वायु को शीत मानने की कोई आवश्यकता नहीं । वायु शीत न हो, इसमें कोई बाधक नहीं है । प्रश्न—यदि वायु शीत नहीं है, तो उसमें शीतलता की प्रतीति भी नहीं होनी चाहिये, इसके विपरीत वह शीत प्रतीत क्यों होता है, ? उत्तर—वायु जब हिम मिश्रित आतप से मिश्रित होता है, तब वह शीत प्रतीत नहीं होता । इस प्रकार इष्टापत्ति होने से यह तर्क—कि वायु शीत न हो तो उसे शीतरूप में भी प्रतीत नहीं होना चाहिये—

प्रसङ्गस्येष्टत्वात्, हिमाद्युपहितदशायां तु शीतोपलम्भस्यौपाधिकतयाऽन्यथासिद्धत्वात् । अन्यथोष्णानुपलम्भप्रसङ्गादुष्णस्य कल्प्यत्वात् । किं तत्रानुग्राह्यमिति चेत्; उष्णारम्भकत्वम् । नह्यनुष्णमुष्णद्रव्योपादानमस्ति, उष्णस्य च तेजसो वायुरुपादानमिति । तदेवमनुष्णाशीतो वायुः पृथिवी च ।

स्पर्शः पुनर्द्विधा—पाकजोऽपाकजश्चेति । पृथिव्यां पूर्वः । इतरेषु त्रिषु परः । तत्रामृतगरलकपिकच्छूतूलोपलगोब्राह्मणचण्डालादिस्पर्शविशेषाः पाकजभेदाः । अनुष्णाशीतस्पर्शवत्त्वमात्रेण प्रथममद्भ्यः पृथिव्युत्पत्तिः ।

बाधक नहीं हो सकता । वायु जब हिम इत्यादि शीत पदार्थों से मिश्रित रहता है, तब वह अवश्य शीत प्रतीत होता है, इससे वायु को शीत मानना उचित नहीं, क्योंकि वह प्रतीति अन्यथासिद्ध है; शीत पदार्थ के संसर्ग से ही वैसी प्रतीति होती है । यदि अन्यथासिद्ध होने पर भी उस प्रतीति के अनुसार वायु को शीत मानना पड़े, तो यह भी मानना चाहिये कि कभी कभी वायु उष्ण भी प्रतीत होता है, अतः वायु उष्ण है । यदि वायु भी उष्ण हो, तो उसके विषय में उष्णत्व की प्रतीति नहीं होनी चाहिये, परन्तु उष्णत्व की प्रतीति होती है, अतः वायु उष्ण है । प्रश्न—यहाँ पर दो तर्क उपस्थित हैं-(१) वायु में शीतत्व साधक और (२) वायु में उष्णत्व साधक ! इनमें जो तर्क प्रामाणिक अर्थ का अनुग्राहक होगा वही मान्य होगा । इनमें किस तर्क से कौन सा प्रामाणिक अर्थ अनुग्राह्य होता है ? उत्तर—"वायोरग्निः" इस उपनिषद्वचन के अनुसार वायु से अग्नि की उत्पत्ति सिद्ध होती है । उष्ण पदार्थ से ही दूसरे उष्ण पदार्थ उत्पन्न हो सकते हैं; अनुष्ण पदार्थ उष्ण पदार्थ का उपादान नहीं हो सकता । उष्ण तेज का उपादान वायु कहा गया है । वायु का उष्णारम्भकत्व तथा इस अर्थ का प्रतिपादक श्रुतिवचन वायु में उष्णत्व साधक तर्क का अनुग्राह्य है । अतः तर्कानुगृहीत इस प्रमाण से वायु में उष्णत्व सिद्ध हो सकता है । यह अर्थ प्रतिवन्दी के रूप में कहा जाता है । सिद्धान्त में न वायु उष्ण माना जाता है, न शीत ही माना जाता है; किन्तु अनुष्णाशीत स्पर्श वाला माना जाता है । इस प्रकार यह सिद्ध हुआ कि वायु और पृथिवी अनुष्णाशीत स्पर्श वाले हैं ।

'स्पर्शः पुनर्द्विधा' इत्यादि । पुनः स्पर्श दो प्रकार का है—(१ पाकज—जो पाक अर्थात् विजातीय तेजःसंयोग से उत्पन्न होता है और (२) अपाकज—जो पाक से उत्पन्न नहीं होता है । पृथिवी में रहने वाला स्पर्श पाकज स्पर्श है; इतर जल, तेज और वायु में विद्यमान स्पर्श अपाकज है । पाकज स्पर्श के ये अवान्तर विशेष हैं—(१) अमृत का स्पर्श जो जीवन का हेतु है, (२) विष का स्पर्श, जो मरण का हेतु है, (३) कपिकच्छू-नामक औषधिविशेष का स्पर्श, जो खुजली का हेतु है, (४) तूल का स्पर्श, जो मृदु है, (५) पत्थर का स्पर्श, जो कठोर है, (६) गौ और ब्राह्मण का स्पर्श, जो शुद्धि का हेतु है, (७) चाण्डाल इत्यादि का स्पर्श, जो अशुद्धि का हेतु है । प्रथमतः

परस्तात् पाकभेदाद्भेदोऽन्वयव्यतिरेकसिद्धः। मृदुकठिनभावादयोऽपि स्पर्शविशेषा एव, स्पर्शनेनैव तदुपलब्धेः। चक्षुषा तु तदविनाभूतरूपादिग्रहणद्वारा स्पर्शमात्रस्येव तेषामपि यथायथमनुमानमेव। करकादिकाठिन्यं तु पृथिवीयोगात्। मृदुपवनादिव्यवहारो वेगमान्द्यादिना। केचित्तु तेषां संयोगविशेषत्वमातिष्ठन्ते। गोब्राह्मणचण्डालादिषु कथं स्पर्शभेद इति चेत्, तदधीनशुद्ध्यशुद्ध्यादिभेदात्। जातिभेदादेव तदुपपत्तिरिति चेत्, जातिभेद एव कुतः? मातृपितृसम्बन्धप्रकारभेदादिति चेन्न; मातृस-

पृथिवी अनुष्णाशीत स्पर्श वाली होकर जल से उत्पन्न हुई है। बाद पाक भेद के कारण उपर्युक्त स्पर्श के अवान्तर भेद उत्पन्न हुए हैं। पाक से मृदु स्पर्श की उत्पत्ति सर्व विदित है। मार्दव और काठिन्य इत्यादि भी स्पर्शविशेष ही हैं, क्योंकि त्वगिन्द्रिय से ही वे विदित होते हैं। प्रश्न—चक्षुरिन्द्रिय से मार्दव और काठिन्य इत्यादि प्रत्यक्ष विदित होते हैं, ऐसी स्थिति में उनको त्वगिन्द्रिय से ही वेद्य कैसे माना जाता है? उत्तर—जिस प्रकार चक्षुरिन्द्रिय से अग्नि और जल को देखने पर भी होने वाली उष्ण स्पर्श एव शीत स्पर्श की प्रतीति अनुमिति ही है, क्योंकि चक्षुरिन्द्रिय से वह्निगत एवं जलगत रूपविशेष को देखकर उसके व्यापक स्पर्शविशेष का अनुमान किया जाता है, उसी प्रकार मृदु एवं कठिन पदार्थ में विद्यमान रूप को चक्षुरिन्द्रिय से देखकर भी उस रूपविशेष के व्यापक मृदु स्पर्श एवं कठिन स्पर्श का अनुमान ही होता है। चक्षुरिन्द्रिय से मृदु स्पर्श एवं कठिन स्पर्श का साक्षात्कार नहीं होता है। करका इत्यादि में जो कठिनता अनुभूत होती है, वह करका में पृथिवी का सम्बन्ध होने से अनुभूत होती है। "यह वायु मृदु है" इत्यादि जो व्यवहार लोक में होता है, वह वायु में होने वाले वेगमान्द्य इत्यादि को लेकर ही होता है। कई विद्वान् मार्दव और काठिन्य को संयोगविशेष ही मानते हैं। अवयवों का विरल संयोग ही मार्दव है, तथा अवयवों का निविड संयोग ही काठिन्य है—ऐसा उनका मत है। प्रश्न—शीत, उष्ण, मार्दव और काठिन्य ये स्पर्श तो त्वगिन्द्रिय से विदित होते हैं; गौ, ब्राह्मण और चाण्डाल इत्यादि में ऐसे स्पर्शविशेष हैं, जो त्वगिन्द्रिय से गृहीत नहीं होते। इसमें क्या प्रमाण है? उत्तर—कार्यभेद के कारण वे स्पर्शविशेष मानने योग्य हैं। गौ और ब्राह्मण के स्पर्श से शुद्धि होती है, तथा चाण्डाल के स्पर्श से अशुद्धि होती है, ये कार्यभेद शास्त्रसिद्ध हैं। अतः इनके कारण स्पर्श भेदों को भी मानना पड़ता है। प्रश्न—ब्राह्मणत्व जाति वाले का स्पर्श शुद्धि का कारण है, तथा चाण्डालत्व जाति वाले का स्पर्श अशुद्धि का कारण है—इस प्रकार इस जाति भेद को ही शुद्धि एवं अशुद्धि में प्रयोजक क्यों न माना जाय? तदर्थ स्पर्श भेद को क्यों मानना चाहिये? उत्तर—जातिभेद में ही क्या कारण है? यदि कहो कि माता और पिता के सम्बन्ध प्रकार में भेद है, वही जाति भेद का कारण है, अर्थात् ब्राह्मण से ब्राह्मणी में उत्पन्न होना ही ब्राह्मणत्व का कारण है—इत्यादि रूप से मानना चाहिये। तब तो यह दोष

ब्राह्मणादिषु तदभावात् । यद्वा धर्माधर्मतारतम्याधीनसत्त्वरजस्तमस्तारतम्याच्छक्तितारतम्याद्वा शुद्ध्यादिसिद्धिरिति न स्पर्शभेदास्ते । अपाकजस्पर्शेषु तु तारतम्यं संसर्गादिभेदात्, पवनसलिलयोरपि पाकजस्पर्शः किं न स्यादिति चेत्, औष्ण्यशान्तौ स्पर्शान्तरस्य पाकजस्य पृथिवीवदननुवृत्तेः । औष्ण्यमेव तर्हि पाकजं तत्र स्यादिति चेन्न; वायुशैत्यवदौपचारिकत्वोपपत्तेरिति । एवं पृथिव्यामपि शीतोष्णस्पर्शोपलम्भ औपाधिकः, उपाधिसन्निधिमन्तरेण कदाचिदप्यनुपलम्भात् । पाकजत्वे तु पश्चादपि रूपादिवदनुवृत्तिः स्यात् । निर्मृष्टेऽपि सलिले निर्वाणेऽपि शिखिनि

अवश्य होगा कि ब्रह्मा के मनोमात्र से सृष्टि किये गये सृष्ट्यारम्भकालिक ब्राह्मण इत्यादि में ब्राह्मणत्व इत्यादि न हो सकेगा, क्योंकि वे मानस ब्राह्मण इत्यादि ब्राह्मण आदि से ब्राह्मण आदि में उत्पन्न नहीं हैं । अतः शुद्धि एवं अशुद्धि में स्पर्शभेद को ही कारण मानना चाहिये । अथवा लोक एवं शास्त्र में होने वाले अबाधित ब्राह्मणादि व्यवहार का कोई आलम्बन अवश्य होना चाहिये । धर्माधर्मों के तारतम्य के अनुसार सत्त्व, रज और तमोगुण में जो तारतम्य होता है, वह तारतम्य ही ब्राह्मणत्वादि है, अथवा उस तारतम्य का व्याप्य शक्तितारतम्य ही ब्राह्मणत्वादि है, इससे ही शुद्धि इत्यादि सिद्ध होते हैं । अतः ब्राह्मण आदि में स्पर्शविशेष को मानने की आवश्यकता नहीं है । प्रश्न—भले ही पाकज स्पर्शों में पाक के कारण तारतम्य हो, परन्तु अपाकज स्पर्शों में शीतत्व और शीततरत्व इत्यादि तारतम्य क्यों होते हैं ? उत्तर—शीत द्रव्य जल का वायु इत्यादि द्रव्यों से संसर्ग होना इत्यादि संसर्गविशेष के कारण शीततरत्व ऐसा तारतम्य होता है । प्रश्न—वायु और जल में तेजःसंयोग होने पर उनमें नूतन पाकज स्पर्श क्यों न उत्पन्न हो ? उत्तर—जिस प्रकार पृथिवी में तेजस्संयोगरूपी पाक से उत्पन्न मार्दव इत्यादि स्पर्श के औष्ण्य शान्त होने पर भी बने रहने से पृथिवी में पाकज स्पर्श माना जाता है, उसी प्रकार वायु और जल में भी पाक से उत्पन्न हुआ दूसरा स्पर्श औष्ण्य शान्त के होने पर भी उनमें बना रहता हो, ऐसा किसी का अनुभव नहीं है । यदि कहें कि वह औष्ण्य ही पाकज स्पर्श क्यों न माना जाय, तो इसका उत्तर यह है कि जिस प्रकार वायु में जल के सम्बन्ध से प्रतीत होने वाला शैत्य औपचारिक है, उसी प्रकार वायु और जल में अग्नि के सम्बन्ध से प्रतीत होने वाला औष्ण्य भी औपचारिक है । इससे वायु और जल में पाकज स्पर्श सिद्ध नहीं हो सकता । इसी प्रकार पृथिवी में शीत स्पर्श और उष्ण स्पर्श की जो प्रतीति होती है, वह भी औपाधिक ही है, क्योंकि जल और अग्नि इन उपाधियों के सम्बन्ध के विना वे कभी पृथिवी में प्रतीत नहीं होते । यदि पृथिवी में प्रतीत होने वाले शीत स्पर्श और उष्ण स्पर्श पाक से उत्पन्न हुए होते तो जल और वह्नि का सम्बन्ध नष्ट होने पर भी उत्तर काल में उनकी प्रतीति होती; परन्तु उत्तर काल में ऐसी प्रतीति नहीं होती है । इससे सिद्ध होता है कि वे पाकज नहीं, किन्तु औपाधिक ही हैं ।

पार्थिवेषु शीतोष्णस्पर्शावुपलभ्येते इति चेत्, सूक्ष्मसंश्रयणात् क्षणान्तरे तु तावतोऽपि निवृत्तेरिति ।

(रूपनिरूपणम्)

अस्मदादिचक्षुरिन्द्रियैकग्राह्यविजातीयव्यावृत्तमद्रव्यं रूपम् । तच्च सितरक्तकृष्णपीतभेदम् । सितादिप्रतिपत्तिव्यवहारास्तल्लक्षणानि । तत्र सलिलकलधौतशङ्खशुक्तिशशाङ्कादीनां रूपविशेषाः सितभेदाः । हुतवह-जपादाडिमबन्धुजीवविद्रुमपद्मरागादीनां रक्तभेदाः । काञ्चनकाञ्चनारहरिताल-हरिद्रादीनां पीतभेदाः । मरकतमधुकरजलधरतिमिरतमालदूर्वादीनां कृष्णभेदाः । पीतरूपमपि रक्तावान्तरभेदं केचिदिच्छन्ति, रोहितशुक्लकृष्णानामेव तेजोऽ-

प्रश्न—जल को पोंछ लेने के बाद भी तथा अग्नि के शान्त होने के बाद भी पार्थिव पदार्थों में शीत स्पर्श और उष्ण स्पर्श अनुभूत होते हैं । उन्हें औपाधिक कैसे माना जाय ? उत्तर—जल को पोंछने पर भी पार्थिव पदार्थों में सूक्ष्म जलांश अनुप्रविष्ट रहते हैं, जिनके कारण उनमें शीत स्पर्श की प्रतीति होती है, तथा अग्नि के शान्त होने पर भी पार्थिव पदार्थों में सूक्ष्म अग्न्यवयव अनुप्रविष्ट रहते हैं, जिनके कारण उनमें उष्ण स्पर्श की प्रतीति होती है । उत्तरकाल में उन सूक्ष्म अवयवों के निवृत्त हो जाने पर पार्थिव पदार्थों में उन स्पर्शों की प्रतीति नहीं होती है । इससे यही सिद्ध होता है कि पार्थिव पदार्थों में शीत स्पर्श और उष्ण स्पर्श औपाधिक हैं, स्वाभाविक नहीं ।

(रूप का निरूपण)

'अस्मदादिचक्षुरिन्द्रिय' इत्यादि । अस्मदादि के एकमात्र चक्षुरिन्द्रिय से गृहीत होने वाले पदार्थों से भिन्न जितने पदार्थ हैं, उनसे भिन्न बना हुआ जो अद्रव्य है, वही रूप है । यह रूप का लक्षण है । अस्मदादि के चक्षुरिन्द्रिय से सभी रूपों का ज्ञान न होने पर भी कई रूपों का ज्ञान होता ही है, तथा च अस्मदादियों के एकमात्र चक्षुरिन्द्रिय से जितने रूप गृहीत होते हैं, उनसे विजातीय हैं रसादि एवं उनसे भिन्न बने हुए सभी अद्रव्य रूप हैं । इस प्रकार सभी रूपों में लक्षण का समन्वय हो जाता है । वह रूप श्वेत, रक्त, कृष्ण और पीत ऐसे अवान्तर भेदों से युक्त है । श्वेत इत्यादि ज्ञान और व्यवहार का विषय होना श्वेत इत्यादि रूपों का लक्षण है । उनमें जल, चाँदी, शङ्ख, शुक्ति और चन्द्र इत्यादि के रूपविशेष शुक्ल रूप के अवान्तर भेद हैं । अग्नि, जपापुष्प, दाडिम फल (अनार), बन्धुजीव पुष्प, विद्रुम अर्थात् मूँगे और पद्मराग मणि इत्यादि के रूप रक्त के अवान्तर भेद हैं । काञ्चन अर्थात् सोना, कचनार वृक्ष के पुष्प, हरिताल धातु और हरिद्रा अर्थात् हल्दी इत्यादि के रूप पीत के अवान्तर भेद हैं । मरकत मणि भ्रमर, मेघ, अन्धकार और दूर्वा इत्यादि के रूप कृष्णरूप के अवान्तर भेद हैं । कतिपय विद्वान् पीत रूप को रक्त रूप का अवान्तर भेद मानते हैं । उनके मत में श्वेत, रक्त और कृष्ण ऐसे तीन ही रूप हैं, क्योंकि श्रुति में तेज, जल और पृथिवी में क्रम से रक्त, श्वेत और

वन्नेषु श्रवणात् । प्रकारान्तरेण रूपं द्विधा—भास्वरमभास्वरं चेति । तेजोगतं भास्वरम्, क्षितिसलिलगतमभास्वरम् । तेजसि रूपं रक्तभास्वरम्, सलिले तु शुक्लमभास्वरम्, पृथिव्यां बहुविधमभास्वरम् । अत्रापि संसर्गादनियतभासादि । चित्रं नाम पञ्चमं रूपमिति वैशेषिकादयः, तदसत्; एषामेवैकसङ्घातवर्तिनां समुदायविशेषतस्तत्प्रीतिव्यवहारयोरुपपत्तेः, नानावर्णचूर्णपुञ्जरञ्जितस्थलादिविलक्षणप्रतीत्यभावात्, अवयविरूपारम्भकतया भवद्भिस्तेषामेवाभ्युपगमात्, अवयव्यभ्युपगमेऽपि नानारूपाश्रयत्वस्य प्रतीतिव्यवस्थाप्यत्वात्, संयोगतदभावादिवद् भागभेदस्योपलभ्यमानस्य

कृष्ण रूप का ही वर्णन किया गया है। प्रकारान्तर से रूप दो प्रकार के हैं—(१) भास्वर, जो चमकदार हैं और (२) अभास्वर, जो चमकदार नहीं हैं। तेज में विद्यमान रूप भास्वर है, अत एव वह दूसरे पदार्थों को प्रकाशित करता है। भूमि और जल में विद्यमान रूप अभास्वर है, अत एव वह दूसरे पदार्थों को प्रकाशित करने में असमर्थ रहता है। तेज में रक्त भास्वर रूप है; जल में अभास्वर शुक्ल रूप है; पृथिवी में अनेक प्रकार के अभास्वर रूप रहते हैं। यहाँ यह भी मानना चाहिये कि इतर भूतों के संसर्ग के कारण अन्यान्य रूप भासते हैं इत्यादि। अत एव पृथिवी के संसर्ग के कारण यमुना जल श्याम प्रतीत होता है। वैशेषिक इत्यादि विद्वान् यह मानते हैं कि चित्र नामक पाँचवाँ रूप होता है, परन्तु उनका वह मत भी समीचीन नहीं है, क्योंकि जिस प्रकार वैशेषिक इत्यादि को यह अर्थ मान्य है कि नानावर्ण वाले चूर्णों से पृथिवी में बनाई गई रङ्गवल्ली में चूर्णगत नाना रूपों के बिना चित्र नामक रूपान्तर नहीं होता है, उन नाना रूपों के समुदाय को लेकर ही रंगवल्ली में चित्र प्रतीत होता है, उसी प्रकार उन्हें यह भी मानना चाहिये कि नाना रूप वाले तन्तुओं से निर्मित वस्त्र में भी चित्र नामक रूपान्तर नहीं होता, किन्तु तन्तुगत नाना रूपों के समुदाय को लेकर ही वस्त्र में चित्र प्रतीति उत्पन्न हो जाती है। अवयवगत उन नाना रूपों को वैशेषिक आदि ने माना ही है, क्योंकि वे अवयवगत नाना रूपों से ही अवयवी में चित्र रूप की उत्पत्ति मानते हैं। 'तुष्यतु' न्याय से अवयवी को मानने पर भी यह कहा जा सकता है कि वह अवयवी प्रतीति के अनुसार नाना रूपों का आश्रय होता है। प्रश्न—परस्पर विरुद्ध अनेक रूप एक अवयवी में कैसे रह सकते हैं? उत्तर—जिस प्रकार मूलभाग में कपिसंयोग अग्रभाग में कपिसंयोग का अभाव; इस प्रकार एक ही वृक्ष में अवच्छेदक भेद से परस्पर विरुद्ध संयोग और उसका अभाव रहते हैं, उसी प्रकार एक ही अवयवी में विभिन्न अवयवरूपी अवच्छेदक भेद से परस्पर विरुद्ध अनेक रूप भी रह सकते हैं। प्रश्न—लोक में ऐसे ही रूप देखे गये हैं, जो अपने आश्रय में सर्वावयवावच्छेदेन रहते हैं, अत एव वे व्याप्यवृत्ति कहलाते हैं। अवयवों में विद्यमान रूप अवयवी में व्यापकत्वेन रहने वाले हैं, अत एव व्याप्यवृत्ति कहे जाने वाले रूपों के उत्पादक ही देखे गये हैं, ऐसी स्थिति में विभिन्न तन्तुरूपी अवयवों में

नियामकत्वात् । व्याप्यवृत्तिरूपान्तरजातीयरूपारम्भकतया बाधे तु गुणत्वादि-मात्रेण संयोगादावपि प्रसज्यते । एवमेव चित्ररसगन्धानामपि निर्वाहः ।

(रसनिरूपणम्)

अस्मदादिजिह्वैकग्राह्यविसजातीयेतरो रसः । स षोढा—मधुराम्ल-लवणतिक्तोष्णकषायभेदात् । एषां लक्षणं पूर्ववत् । तत्रेक्षुक्षीरगुडादिरसा मधुरभेदाः । चूतचिञ्चामलकादिरसा अम्लभेदाः । सैन्धवलवणाब्विकारादि-

विद्यमान विभिन्न रूपों से अवयवों में ऐसा ही रूप उत्पन्न होना चाहिये, जो अवयवी में व्याप्यवृत्ति हो, अर्थात् सम्पूर्ण अवयवी में व्यापक होकर रहे । उपर्युक्त रूपों से अवयवी में अव्याप्यवृत्ति अर्थात् एकदेशावच्छेदेन रहने वाले रूपों की उत्पत्ति कैसे मानी जाती है? अत एव अवयवी में अनेक रूपाश्रयत्व का बाध ही होगा । उत्तर–विभिन्न रूप वाले तन्तुओं से उत्पन्न वस्त्र में अनेक रूप देखने में आते हैं, वे रूप भी अवयवी में विभिन्न अवयवों के अवच्छेद से ही रहते हैं । यह अर्थ प्रत्यक्ष सिद्ध है । इस प्रत्यक्ष के विरुद्ध रूप में यदि यह माना जाय कि अवयवरूप अवयवी में व्याप्यवृत्ति रूप के ही उत्पादक होंगे, तो क्रिया से उत्पन्न होने वाले संयोग के विषय में भी यह कहा जा सकता है कि वह संयोग भी अन्यान्य गुणों के समान ही गुण होने से अपने आश्रय में व्याप्यवृत्ति होगा । यदि कहो कि संयोग अपने आश्रय में कुछ अंश में रहता है, कुछ अंश में नहीं रहता है, ऐसा ही प्रत्यक्ष है, तो इस प्रत्यक्ष से विरुद्ध होने के कारण संयोग को व्याप्यवृत्ति नहीं माना जा सकता, तब तो चित्र अवयवी में विभिन्न अवयवों में विद्यमान रूपों से उत्पन्न होने वाले अनेक रूप भी विभिन्न अवयवों के अवच्छेद से ही विद्यमान प्रत्यक्ष प्रतीत होते हैं । विभिन्न रूपाश्रय तन्तुओं से उत्पन्न वस्त्र में उत्पन्न होने वाले रूप को व्याप्यवृत्ति मानना उपर्युक्त प्रत्यक्ष से सर्वथा विरुद्ध है । अत एव वह मान्य नहीं हो सकता । इसी प्रकार चित्ररस और चित्रगन्ध का भी निर्वाह करना होगा ।

(रस का निरूपण)

'अस्मदादि' इत्यादि । अस्मदादि के एकमात्र जिह्वा से गृहीत जो पदार्थ हैं, उससे विजातीय जितने पदार्थ हैं, एवं जो उनसे भिन्न पदार्थ हैं, वे रस हैं । यह रस का लक्षण है । यद्यपि लोक में जितने रस हैं, वे सब अस्मदादि के रसनेन्द्रिय से गृहीत नहीं होते हैं, परन्तु अस्मदादि के रसनेन्द्रिय से जो रस गृहीत होते हैं उनसे विजातीय जितने रूपादि पदार्थ हैं, एवं अन्यान्य सभी रस उनसे भिन्न ही हैं । इस प्रकार सभी रसों में लक्षण का समन्वय हो जाता है । वह रस ६ प्रकार का है—(१) मधुर, (२) अम्ल, (३) लवण, (४) तिक्त, (५) उष्ण, और (६) कषाय । इन सबका लक्षण उसी प्रकार होता है, जिस प्रकार रूप के अवान्तर भेदों का लक्षण होता है । उनमें ईख, दूध और गुड़ इत्यादि का जो रस है, वह मधुर रस का अवान्तर भेद है । आम, इमली और आमलक इत्यादि का रस अम्ल रस का अवान्तर भेद है । सैन्धव लवण और समुद्र जल

रसा लवणभेदाः । किम्पाकनिम्बादिरसास्तिक्तभेदाः । शुण्ठीमरीचिसर्षपादिरसा उष्णभेदाः । हरीतकीविभीतकचूताङ्कुरादिरसाः कषायभेदाः । तिक्तावान्तरभेद एवोष्णादिरिति केषाञ्चित् प्रतिभासः । आयुर्वेदतश्चैते विशदमनुसन्धेयाः ।

(गन्धनिरूपणम्)

अस्मदादिघ्राणग्राह्यविसजातीयेतरो गन्धः । स च द्विविधः—सुरभिरसुरभिश्चेति । तयोरपि लक्षणादिकं पूर्ववत् । पटीरमृगमदघुसृणचम्पकादिगन्धाः सुरभिभेदाः, पूतिविस्रादिगन्धा असुरभिभेदाः । अयं च गन्धः पृथिव्येकवृत्तिः । अयो दहतीतिवत् सलिलपवनादिषु चम्पकपाटलादिसंसर्गात् तदुपलम्भः, तत्तत्संसर्गाधीनत्वस्यान्वयव्यतिरेकसिद्धत्वात् । स्यादेतत्, पञ्चीकरणादेव पञ्चभूतेषु स्पर्शादिसङ्करः प्रागेव सिद्धः । ततश्चेदानीं

के विकार इत्यादि का रस लवणरस का अवान्तर भेद है । किंपाक अर्थात् विषवृक्ष और निम्ब इत्यादि का रस तिक्तरस का अवान्तर भेद है । शुण्ठी, मरीचि और सर्षप इत्यादि का रस उष्णरस का अवान्तर भेद है । हरीतकी, विभीतक और आम के अंकुर इत्यादि के जो रस हैं, वे कषायरस के अवान्तर भेद हैं । उष्णरस इत्यादि तिक्तरस के अवान्तर भेद ही हैं, ऐसी कई विद्वानों की जो प्रतीति है, वह भ्रान्ति युक्त है । इन रसों को आयुर्वेद से विशदरूप से समझ लेना चाहिये ।

(गन्ध का निरूपण)

'अस्मदादि' इत्यादि । अस्मदादि के घ्राणेन्द्रिय से ग्राह्य जो गन्ध है, उससे विजातीय जितने पदार्थ हैं, एवं उनसे भिन्न जो वस्तु है, वह गन्ध है, यही गन्ध का लक्षण है । यद्यपि अस्मदादि के घ्राणेन्द्रिय से सभी गन्ध गृहीत होते हैं, तथापि जो गन्ध गृहीत होते हैं, उनसे विजातीय रूपादि हैं, एवं उनसे भिन्न सभी गन्ध हैं । इस प्रकार सभी गन्धों में लक्षण का समन्वय होता है । वह गन्ध भी दो प्रकार का है—(१) सुरभिगन्ध, और (२) असुरभि गन्ध । "यह सुगन्ध है" इस प्रकार की प्रतीति और व्यवहार का जो विषय होता है, वह सुगन्ध है । "यह दुर्गन्ध है" इस प्रकार की प्रतीति एवं व्यवहार का जो विषय होता है, वह दुर्गन्ध है । इस प्रकार इनका लक्षण होता है । चन्दन, कस्तूरी, कुंकुम और चम्पकपुष्प इत्यादि के गन्ध सुरभिगन्ध के अवान्तर भेद हैं । दुर्गन्ध और विस्रगन्ध इत्यादि असुरभि गन्ध के अवान्तर भेद हैं । यह गन्ध एक मात्र पृथिवी में ही रहता है । जिस प्रकार लोहे में अग्नि का संसर्ग होने के कारण "लोहा जलाता है" ऐसी प्रतीति होती है, उसी प्रकार जल और वायु इत्यादि में चम्पकपुष्प और पाटलपुष्प इत्यादि के संसर्ग से "जल सुगन्ध वाला है, वायु सुगन्धित है" ऐसी प्रतीति होती है, क्योंकि उनका संसर्ग होने पर ही वैसी प्रतीति होती है, अन्यथा नहीं । ऐसा उनमें अन्वय

व्यञ्जकविशेषवशात् क्वचित् क्वचिद् गुणो व्यक्तरूप उपलभ्यतां मृगजलादिवदिति चेत्, अस्त्वेवम् । किमेतावता भूतान्तरेषु गुणानां स्वाधारसंसर्गमन्तरेण वृत्तिरुपपादिता ? संसर्गस्तु प्राक्तन इदानीन्तनो वेति विचार्यम् । तत्र यथायथं द्वयमपि, पूर्वस्यागमसिद्धत्वात् पाटलादिसंसर्गस्य चेदानीमध्यक्षादिसिद्धत्वात् ।

(औपनिषदानां पाकजगुणप्रक्रियानिरूपणम्)

अथौपनिषदानां पाकजप्रक्रिया । उत्पत्तिदशायां कृष्णरूपा पृथिवी "यत् कृष्णं तदन्नस्य" इति श्रुतिस्वारस्यात्, भाष्यकारैश्चाकाशनैल्यस्य पञ्चीकरणलभ्यपृथिव्यंशनिबन्धनत्वाभिधानात्, पञ्चीकरणात् प्राक् च पाकजत्वायोगात् । प्रथममेव विशेषयोगिनी कथं सा जातेति चेत्;

साहचर्य एवं व्यतिरेक साहचर्य है। प्रश्न—सृष्टि के आरम्भ में ही पञ्चीकरण प्रक्रिया से पाँचों भूतों का मिश्रण होने के कारण स्पर्शादि गुणों का संकर हो गया है। पाँचों भूतों में पाँचों गुण न्यूनाधिक मात्रा में पहले से ही विद्यमान हैं। वे गुण कहीं-कहीं व्यञ्जक विशेष के प्रभाव से उसी प्रकार व्यक्त होकर प्रतीत होते हैं, जिस प्रकार मरुमरीचिका में विद्यमान जल मध्याह्न में व्यक्त प्रतीत होता है, इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—क्या इस कथन से इस अर्थ का उपपादन होता है कि गुण अपने आधार बनने वाले भूतों के संसर्ग के बिना इतर भूतों में विद्यमान रहते हैं। यह अर्थ तो उपर्युक्त कथन से उपपादित नहीं होता है, क्योंकि पञ्चीकरण प्रक्रिया से भी यही सिद्ध होता है, कि स्पर्श इत्यादि गुण अपने आधार भूतों के संसर्ग के कारण ही इतर भूतों में प्रतीत होते हैं। हाँ, इतना विचार करना है कि वह संसर्ग प्राचीन है, या आधुनिक ? दोनों बातें सही हैं, क्योंकि शास्त्रप्रमाण के अनुसार सृष्ट्यारम्भ में पञ्चीकरण प्रक्रिया से एक भूत में दूसरे भूतों का संसर्ग प्रमाणित होता है। पाटल पुष्प इत्यादि का संसर्ग इस समय होता है, यह अर्थ प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध है।

(वेदान्तियों की पाकज प्रक्रिया का निरूपण)

'अथौपनिषदानाम्' इत्यादि। आगे वेदान्तियों के मतानुसार पाकज प्रक्रिया का निरूपण होता है। उत्पन्न होते समय पृथिवी कृष्णरूप को लेकर उत्पन्न हुई है, क्योंकि "यत्कृष्णं तदन्नस्य" यह श्रुतिवचन स्वरसतः इसी अर्थ का प्रतिपादन करता है कि जो कृष्णरूप है, वह पृथिवी का रूप है। श्रीभाष्यकार ने आकाश में नीलरूप का समर्थन करते समय यही कहा है कि पञ्चीकरण के अनुसार आकाश में जो पृथिवी का अंश मिला है, वह नीलरूप वाला है और नीलरूप वाले पृथिव्यंश के मिश्रण के कारण आकाश नील प्रतीत होता है। पञ्चीकरण के पूर्व पृथिवी में विद्यमान वह नीलरूप पृथिवी का स्वाभाविक धर्म है, वह पाकज अर्थात् पाक से उत्पन्न नहीं माना जा सकता, क्योंकि पञ्चीकरण के पूर्व तेजस्तत्त्व कार्य करने में असमर्थ है। प्रश्न—उत्पन्न होते समय वह

सलिलदहनरूपस्पर्शविशेषावालोक्य सन्तोष्टव्यम्। अस्त्वेवं प्रथमं कृष्णा पृथिवी, स्पर्शरसगन्धास्तदानीं तत्र किम्प्रकाराः ? उच्यते—स्पर्शस्तावद् वायाविवानुष्णाशीतमात्रस्तद्वदेवापाकजश्च । विषामृतदुस्पर्शादिस्पर्शविशेषा एव पाकाधीनाः। अनुष्णाशीतमात्रं हि सर्वेषु पार्थिवेषूपलभ्यते। अतस्तावन्मात्रस्य स्वाभाविकत्वमुचितम्। रसोऽपि मधुर एव प्राथमिकः, विशेषादर्शने कारणभूतजलगतमाधुर्यानुविधानस्योचितत्वात्, स्पर्शवदस्यापि प्राचुर्योपलम्भात्। महापृथिवी सर्वा प्रायशो मधुरैव ह्युपलभ्यते। आम्ललवणादयः क्वाचित्का रसविशेषाः पाकाधीनाः । तथा मधुरविशेषा अपि, अन्वयव्यतिरेकाविशेषात्। गन्धोऽपि सुरभिरेव प्राथमिकः, अस्यैव महापृथिव्यां पूर्ववत् प्राचुर्यात्। पूतिविस्रप्रभृतयोऽसुरभिविशेषाश्च पूर्ववत् पाकाधीनाः। एवमनुष्णाशीतकृष्णमधुरसुरभिस्वभावा प्रथमं पृथिव्युत्पन्ना।

पृथिवी विशेष नील रूप से युक्त होकर कैसे उत्पन्न हुई है ? क्योंकि पाक से ही तो पृथिवी में रूप उत्पन्न हो सकता है। उत्तर—जिस प्रकार पाक न होने पर भी जल उत्पन्न होते समय रूपविशेष अर्थात् अभास्वर शुक्ल रूप एवं स्पर्शविशेष अर्थात् शीतस्पर्श से युक्त होकर ही उत्पन्न होता है, एवं जिस प्रकार तेज उत्पन्न होते समय रूपविशेष अर्थात् भास्वर शुक्ल रूप तथा स्पर्शविशेष अर्थात् उष्णस्पर्श से युक्त हो कर उत्पन्न होता है, उसी प्रकार पृथिवी भी उत्पन्न होते समय रूपविशेष अर्थात् कृष्णरूप से युक्त होकर उत्पन्न हो सकती है। इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है, जल और तेज रूपी दृष्टान्तों को देखकर पृथिवी में भी वैसा ही माना जा सकता है। प्रश्न—भले ही इस प्रकार पृथिवी आरम्भ में ही कृष्ण रूप को लेकर उत्पन्न हुई हो, परन्तु पृथिवी जब उत्पन्न हुई उस समय उसमें स्पर्श, रस और गन्ध किस प्रकार के रहे होंगे ? उत्तर—आरम्भ में पृथिवी में उसी प्रकार केवल अनुष्णाशीत स्पर्श होता है, जिस प्रकार आरम्भ में वायु के अन्तर्गत अनुष्णाशीत स्पर्श होता है, एवं जिस प्रकार वायु में विद्यमान अनुष्णाशीत स्पर्श पाकज नहीं है, उसी प्रकार पृथिवी में विद्यमान अनुष्णाशीत स्पर्श भी पाकज नहीं है। विष, अमृत और दुस्पर्श ओषधि में जो विशेष स्पर्श है, वही पाक से उत्पन्न है। केवल अनुष्णाशीत स्पर्श सभी पार्थिव पदार्थों में उपलब्ध होता है। अतः अनुष्णाशीत स्पर्श मात्र को स्वाभाविक मानना उचित है। पृथिवी में पहले मधुर रस ही विद्यमान रहता है, क्योंकि विनिगमक प्रमाण के न होने पर यही मानना उचित है कि पृथिवी अपने कारण जल में विद्यमान मधुर रस का ही अनुसरण करती है, अर्थात् मधुर रस वाले जल से उत्पन्न पृथिवी आरम्भ में मधुर रस वाली ही होती है। जिस प्रकार अधिक पार्थिव पदार्थों में अनुष्णाशीत स्पर्श अनुभूत होता है, उसी प्रकार अनेक पार्थिव पदार्थों में मधुर रस ही अधिक मात्रा में उपलब्ध हो रहा है। संपूर्ण महापृथिवी प्रायशः अनुभव में मधुर ही प्रतीत होती है।

अतः पाकभेदेनानुष्णाशीतस्यैव भेदैर्दुष्परिमर्शादिस्पर्शैः, कृष्णभेदैश्च मरकतहरिततमालकुवलयादिरूपैः, अकृष्णैश्च सितरक्तादिभिः, मधुरभेदैश्च इक्षुक्षीरगुडादिरसैः, अमधुरैश्चाम्ललवणादिभिः, सुरभिभेदैश्च चम्पकमृगमदादिगन्धैः, असुरभिभिश्च पूतिविस्रादिभिः सम्बध्यते। अस्यां च गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः क्वचित् सहैवोत्पद्यन्ते, सहैव च विनश्यन्ति; क्वचिच्चान्यतमानुवृत्तिः, अन्यतमनिवृत्तिश्च; यथोपलम्भं पाकवैषम्यस्याङ्गीकर्तव्यत्वात्। अत्र चैकेनाग्निसंयोगेन पूर्वसमुदायनिवृत्तिरन्येनोत्तर-

कहीं कहीं अनुभूत होने वाले अम्ल और लवण इत्यादि रस पाक से उत्पन्न हुए हैं। ऐसे ही कई मधुर रसविशेष भी पाक से ही उत्पन्न हैं, क्योंकि ऐसा अन्वय और व्यतिरेक देखने में आता है कि पाक से ही वे रस उत्पन्न होते हैं, अन्यथा नहीं। यहाँ गुड़ इत्यादि का मधुर रस उदाहरण हैं। ये पाक से ही उत्पन्न होते हैं। पृथिवी में प्रथमतः सुरभि गन्ध ही उत्पन्न है, क्योंकि रूप, रस और स्पर्श के समान महापृथिवी में सुरभि गन्ध ही अधिक मात्रा में उपलब्ध होता है। पूति और विस्र ऐसे असुरभि गन्धविशेष उसी प्रकार पाक से उत्पन्न हैं, जिस प्रकार विष और अमृत इत्यादि का स्पर्शविशेष इत्यादि पाक से उत्पन्न हुए हैं। इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि प्रथमतः पृथिवी अनुष्णाशीत स्पर्श कृष्ण रूप, मधुर रस और सुरभि गन्ध इन स्वाभाविक गुणों को लेकर उत्पन्न हुई हैं। उत्पन्न होने के बाद पृथिवी पाकविशेषों के अनुसार दुष्परिमर्शा इत्यादि में होने वाले उन विविध स्पर्शों से—जो अनुष्णाशीत स्पर्श के अवान्तर विशेष हैं—मरकत, तमाल और कुवलय पुष्प इत्यादि में दिखाई देने वाले उन रूपों से—जो कृष्ण रूप के अवान्तर भेद हैं—कृष्णभिन्न शुक्ल एवं रक्त इत्यादि रूपों से इक्षु क्षीर और गुड़ इत्यादि में अनुभूत होने वाले उन रसविशेषों से—जो मधुर रस के अवान्तर भेद हैं – तथा मधुर-भिन्न अम्ल और लवण इत्यादि रसों से चम्पक पुष्प और कस्तूरी इत्यादि में विद्यमान उन गन्धविशेषों से—जो सुरभिगन्ध के अवान्तर विशेष हैं—तथा सुरभिगन्ध से भिन्न-पूति और विस्र इत्यादि दुर्गन्धों से संबद्ध होती है। इस पृथिवी में कहीं कहीं गन्ध रस, रूप, स्पर्श और शब्द ये गुण साथ ही उत्पन्न होते हैं, तथा साथ ही नष्ट होते हैं। कहीं कहीं ऐसा भी देखने में आता है कि इन गुणों में कई गुण पाक से नष्ट हो जाते हैं, तथा कई गुण नष्ट न होकर तब तक बने रहते हैं, जब तक उनका आश्रय पदार्थ विद्यमान रहता है। अनुभव के अनुसार पाक में ऐसा वैषम्य मानना पड़ता है कि कहीं पाक से कोई गुण नष्ट होकर दूसरा गुण उत्पन्न होता है, और कहीं पाक से पूर्व गुण नष्ट नहीं होता है, किन्तु बना रहता है। यहाँ पर कतिपय वादी यह मानते हैं कि एक अग्निसंयोग से पूर्व समुदाय निवृत्त होता है, तथा दूसरे अग्निसंयोग से उत्तर समुदाय उत्पन्न होता है। हम विशिष्टाद्वैत वेदान्ती यह कहते हैं कि एक ही अग्निसंयोग से पूर्व समुदाय की निवृत्ति तथा उत्तर समुदाय की उत्पत्ति होती है। प्रश्न—एक

समुदायोत्पत्तिरित्येके एकेनैव पूर्वनिवृत्तिरुत्तरोत्पत्तिरपीति वयं वदामः। यथैकयैव सामग्र्या उत्पत्स्यमानप्रागभावभेदमात्रभिन्नयाऽनेककार्योत्पत्तिर्निर्व्यूढा, तद्वत् प्रध्वंसमानतत्तत्स्वरूपसहकारिभेदभिन्नयाऽनेकप्रध्वंसोऽप्युपपन्नः। उभयविधप्रागभावादिभेदभिन्नया च तथै(यै)व पूर्वसमुदायनिवृत्तिरुत्तरसमुदायोत्पत्तिश्चोपपन्ना। निवृत्तेश्चोत्तररूपमात्रतयाऽस्माभिरभ्युपगमात् परमार्थतो न कार्यद्वैविध्यमस्ति, प्रतियोगिभेदकृतो व्यपदेशभेद एव केवलम्। यत्तु प्राकट्यनिरासप्रसङ्गेन भट्टपराशरपादैरुक्तम्—"न खलु

सामग्री से एक ही कार्य होता है, ऐसा ही नियम है, ऐसी स्थिति में एक सामग्री से पूर्व समुदाय की निवृत्ति और उत्तर समुदाय की उत्पत्ति ऐसे दो कार्य कैसे हो सकते हैं ? उत्तर—जिस प्रकार एक ही पाकघटित सामग्री रूपप्रागभाव, रसप्रागभाव, गन्धप्रागभाव और स्पर्शप्रागभाव के सम्बन्ध भेद से भिन्न होकर रूप, रस, गन्ध और स्पर्श ऐसे अनेक कार्यों को उत्पन्न करती है, यह अर्थ नैयायिकों को भी मान्य है, जिस प्रकार एक ही मुद्गरघटित सामग्री नष्ट होने वाले तत्तत्पदार्थस्वरूपरूपी सहकारिकारणों के भेद से भिन्न होकर अनेक प्रध्वंसों को उत्पन्न करती है, उसी प्रकार अग्निसंयोगघटित एक ही सामग्री पूर्व समुदाय प्रध्वंस के प्रागभाव तथा उत्तर समुदायोत्पत्ति के प्रागभाव से भिन्न होकर पूर्व समुदाय को नष्ट करती है, तथा उत्तर समुदाय को उत्पन्न करती है—ऐसा मानना उचित ही है। इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं। किञ्च, हमारे मत में भावान्तर ही अभाव माना जाता है। पूर्व समुदाय का ध्वंस और उत्तर समुदाय की उत्पत्ति एक ही वस्तु है, वस्तुतः यहाँ दो कार्य हैं ही नहीं। वे दोनों एक ही पदार्थ हैं। एक ही पाकज रक्तरूप पूर्वरूप की दृष्टि से उसका ध्वंस कहा जाता है; श्याम रूपवाले पदार्थ की दृष्टि से उसमें भेद कहा जाता है। श्याम रूप वाले पदार्थ से जो भेदरक्त रूप वाले पदार्थ में हैं, वह रक्त रूप ही है। दूसरे पदार्थ की दृष्टि से विचार न करके यदि रक्तरूप स्वस्वरूप की दृष्टि से सोचा जाता है तो वह रक्तरूप कहा जाता है। इसी प्रकार एक ही पदार्थ विभिन्न दृष्टियों से विचारने पर विभिन्नरूप से व्यवहृत होता है। इसके सिवाय वहाँ विभिन्न पदार्थ नहीं हुआ करते हैं। प्रश्न—प्राकट्य के निराकरण के प्रसंग में भट्टपराशरपाद ने यह कहा है कि पूर्वरूप को नष्ट करने वाला अग्निसंयोग व्यक्ति उत्तर रूप को उत्पन्न करता हो, ऐसी बात नहीं है, क्योंकि पाक कहे जाने वाले अग्निसंयोग व्यक्ति भिन्न भिन्न हैं। उनके इस कथन का निर्वाह कैसे हो ? उत्तर—हम यही मानते हैं कि उनका यह कथन परमत के अनुसार अर्थात् वैशेषिक मत के अनुसार प्रवृत्त है, क्योंकि यह सिद्ध किया गया है कि एक ही अग्निसंयोग व्यक्ति अनेक कार्यों का कारण बनता है। पाक में अवान्तर भेद के अनुसार गन्ध

पूर्वरूपविनाशिकैव व्यक्तिरुत्तरोत्पादिका, पाकजलक्षणाग्निसंयोगानां भिन्नत्वात्" इति, तत्परमतानुसारेणेति मन्यामहे; एकस्यैवानेककार्यहेतुत्वोपपादनादिति । पाकावान्तरभेदाच्च गन्धाद्यवान्तरभेदसिद्धिः । पाके च

आदि में अवान्तर भेद होता है। नैयायिक इत्यादि वादिगण पाक के विषय में यह विवाद करते हैं कि क्या पीलु अर्थात् परमाणु में पाक होता है, अथवा पिठर अर्थात् अवयवी में पाक होता है। हमें ये दोनों पक्ष मान्य नहीं है, क्योंकि हमारे मत में परमाणु और अवयवी हैं ही नहीं। इसलिये यहाँ यही विचार करना आवश्यक है कि घटादि के अवयव जब संयुक्त होकर रहते हैं, तब क्या उनमें पाक होता है, अथवा जब वे अवयव अलग-अलग होकर रहते हैं, तब उनमें पाक होता है? विचार करने पर यही फलित होता है कि यथासम्भव दोनों प्रकार हुआ करते हैं। यह प्रथम पक्ष—कि घटादि अवयव संयुक्त रहते समय पाक को प्राप्त होता है—इसलिए उचित है कि अशिथिल रहने वाले घटादि में पाक भेद होने के कारण रूप भेद दृष्टिगोचर होता है। वैशेषिकों को भी यह अर्थ उसी प्रकार प्रत्यक्ष है कि घट आदि अशिथिल रहते हैं, उनमें पाक से दूसरा रूप उत्पन्न होता है, जिस प्रकार हम लोगों को वह अर्थ प्रत्यक्ष होता है। इस प्रकार दोनों को एक ही प्रकार से अर्थ प्रत्यक्ष होता है। उसके अनुसार यही मानना उचित है कि अशिथिल घटादियों में ही पाक होता है, जब घट आदि के अवयव परस्पर संयुक्त रहते हैं, तब उनमें पाक होता है। ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उठता है कि यदि इस प्रकार पाक का उपपादन हो सकता है, तब वैशेषिकों ने पाकज प्रक्रिया में यह क्यों माना है कि पाक में द्व्यणुक पर्यन्त अवयवियों का नाश होता है, तथा परमाणुओं में पाक से रूपान्तर के उत्पन्न होने पर उन परमाणुओं से द्व्यणुक आदि के क्रम से महान् अवयवी का निर्माण होता है? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि वैशेषिकों ने ऐसे कई नियमों को मान रक्खा है, जिनके कारण उनको द्व्यणुक तक के पूर्वावयवियों का नाश तथा द्व्यणुक आदि के क्रम से दूसरे महावयवी की उत्पत्ति माननी पड़ती है। वे नियम ये हैं—(१) अवयवी में विद्यमान रूप आदि गुण तब तक बने रहेंगे, जब तक उनका आश्रय बना रहेगा, अवयवी नष्ट होने पर वे भले ही नष्ट हों, परन्तु जब तक अवयवी बना रहेगा, तब तक वे बने ही रहेंगे; (२) उन लोगों ने यह नियम माना है कि अवयवों में विद्यमान विशेष गुणों से अवयवी में विशेष गुण उत्पन्न होते हैं। इन अनुपपन्न दोनों नियमों को मानने के कारण ही उन्हें यह कल्पना करनी पड़ती है कि द्व्यणुक पर्यन्त सभी अवयवी नष्ट होते हैं, उनके नष्ट होने पर उनमें आश्रित रूपादि गुण भी नष्ट हो जाते हैं, परन्तु परमाणु मात्र बचे रहते हैं। उन परमाणुओं में पाक से पूर्व रूप आदि गुण नष्ट होकर दूसरे रूप आदि गुण उत्पन्न होते हैं। उन नूतन रूपादि गुणयुक्त परमाणुओं से भोक्ता जीवों के अदृष्ट के अनुसार द्व्यणुकादि अवयवी उत्पन्न होते हैं, तथा अवयवनिष्ठ रूपादि अवयवियों में नूतन रूपादि गुण उत्पन्न

पीलुपिठरपाकभेदाद् विप्रतिपद्यन्ते। तत्र नोभयमप्यस्माकम्, परमाण्ववयविनोरभावात्। अतः संहितावस्थायां पाको विभक्तावस्थायां वेति चिन्ता परिशिष्यते। तत्र यथासम्भवमुभयमपि। प्रथमं तावद् घटादीनामशिथिलानामेव पाकभेदेन रूपभेदोपलम्भाद् उपलम्भस्तावद्वैशेषिकाणामपि समः। किन्त्ववयविरूपादीनां यावदाधारभावित्वनियमाभ्युपगमादवयवविशेषगुणैरवयविविशेषगुणारम्भनियमाभ्युपगमाच्च पूर्वावयविनः परमाणुपर्यन्तो नाशो द्व्यणुकादिक्रमेण पुनरन्यस्यादृष्टवशादारम्भ इति कल्पितम्। द्वितीयमपि दहनसन्निकर्षमात्रेण विलयविशरणादीनामेव मधूच्छिष्टानां पाक उपलम्भादिति। एतेनैकदेशपाकोऽप्युपपन्न इत्युक्तं भवति।

(संयोगनिरूपणम्)

संयुक्तप्रत्ययनिमित्तं संयोगः। स च स्वरूपमात्रस्वरूपो नैरन्तर्यमात्रस्वरूपो वेति केचित्। तत्र न स्वरूपमात्रम्, स्वरूपयोः सतोरेव पूर्वोत्तरकालयोः संयुक्तप्रत्ययाभावात्। नापि द्वितीयः, भावान्तराभाववादिनं

होते हैं। इस प्रकार उन अनुपपन्न नियमों के आधार पर उन्हें पीलुपाकवाद, अर्थात् परमाणुपाकवाद की कल्पना करनी पड़ती है। यह जो द्वितीय पक्ष है कि जब अवयव विभक्त रहते हैं, तब उनमें पाक होता है, यह पक्ष भी उपपन्न है, क्योंकि उसका अनुकूल उदाहरण लोक में देखने में आता है। उदाहरण—मधूच्छिष्ट अर्थात् मधु के छत्ते का पाक देखने में आता है कि अग्नि का सन्निकर्ष होने पर उसके अवयव विलय एवं विशरण को प्राप्त होने लगते हैं। इसी प्रकार कहीं कहीं दिखाई देने वाला यह एकदेश पाक—जिसमें प्रमाणानुसार कई अवयव शिथिल एवं कई अवयव अशिथिल होते हैं—भी उपपन्न सिद्ध होता है।

(संयोग का निरूपण)

'संयुक्तप्रत्यय' इत्यादि। ये दोनों पदार्थ संयुक्त हैं—इस प्रकार की प्रतीति का जो निमित्त है, वह संयोग है। यह संयोग का लक्षण है। इस संयोग के विषय में कतिपय वादी यह मानते हैं कि संयुक्त होने वाले पदार्थों का स्वरूप ही संयोग है, अथवा संयुक्त होने वाले पदार्थों में जो नैरन्तर्य—अन्तराल शून्यत्व है, यह नैरन्तर्य ही संयोग है। उनके ये दोनों पक्ष समीचीन नहीं हैं। तथाहि—उन पदार्थों के स्वरूप मात्र को संयोग मानना ठीक नहीं है। कारण पदार्थों के स्वरूप संयोग होने के पूर्वकाल में भी बने रहते हैं, तथा संयोग नष्ट होने के बाद भी बने रहते हैं। यदि पदार्थों का स्वरूप ही संयोग हो, तो पूर्वकाल एवं उत्तरकाल में भी "ये पदार्थ संयुक्त हैं" ऐसी प्रतीति होनी चाहिये, परन्तु वैसी प्रतीति होती नहीं। इससे सिद्ध होता है कि पदार्थों का स्वरूप संयोग नहीं है, अपितु पदार्थ स्वरूप से वह भिन्न है; अथ च उन पदार्थों में कालविशेष में होने वाला कोई आगन्तुक

प्रत्यविवादादेव। सोऽप्यासन्नदेशसंयोग एव ह्यस्मन्मते स्यात्। देशेनापि नैरन्तर्यमेव स्यादिति चेन्न; तत्राप्युक्तविकल्पानतिक्रमात्। तथापि हि स्वरूपातिरिक्तस्य नैरन्तर्यस्य भिन्नदेशविशेषसंयोगाभावरूपतया सिद्ध एव संयोगः। अस्य च स्वाभावसादेश्यमुपलभ्यमानमंशभेदप्रयुक्ततया न विरोधावहम्। निरवयवेष्वपि संयोगहेतुरौपाधिकोंऽशः। न चोपाधाव-

धर्म ही संयोग है। यह द्वितीय पक्ष—जिसमें पदार्थों का नैरन्तर्य मात्र ही संयोग माना जाता है—भी समीचीन नहीं है, क्योंकि जो वादी अभाव को भावान्तर मानता है, उसके मत में अन्तरालाभावरूप नैरन्तर्य भी एक भाव पदार्थ ही है, वह भाव पदार्थ संयोग ही है। इस प्रकार संयोग की सिद्धि होती है। अतः नैरन्तर्य को संयोग मानने में उसकी कोई आपत्ति नहीं है। "घट पट से निरन्तर है" इस प्रतीति में जो नैरन्तर्य प्रतीत होता है, उसका स्वरूप संयोग ही है। पट देश के सन्निहित देश में घट संयुक्त है, इस संयोग को लेकर ही उपर्युक्त प्रतीति होती है। अतः अभाव को भावान्तर मानने वाले हमारे मत में वह नैरन्तर्य सन्निहितदेशसंयोग ही सिद्ध होता है। अतः संयोग को मानना ही पड़ेगा। प्रश्न—सन्निहित देश के साथ घट का संयोग नहीं माना जाता, किन्तु सन्निहितदेश के साथ घट का अन्तरालाभावरूप नैरन्तर्य ही माना जाता है। ऐसी स्थिति में संयोग क्यों सिद्ध होगा? उत्तर—देश के साथ भी नैरन्तर्य मानने पर उपर्युक्त विकल्प का अतिक्रमण करना अशक्य है, क्योंकि देश के साथ जो घट का नैरन्तर्य होता है, वह देश और घट का स्वरूप नहीं है, क्योंकि उनके स्वरूप नैरन्तर्य के पहले भी बने रहते हैं और नैरन्तर्य के नष्ट होने पर भी बने रहते हैं; उन पूर्वोत्तर कालों में नैरन्तर्य की प्रतीति नहीं होती है। इससे मानना पड़ता है कि वह नैरन्तर्य पदार्थ के स्वरूप से भिन्न है। इस प्रकार स्वरूपातिरिक्त बना हुआ वह नैरन्तर्य भले ही भावान्तर न हो, इतर वादियों के मतानुसार स्वतन्त्र अभाव ही हो; तथापि उस नैरन्तर्य का स्वरूप यही होगा कि दोनों पदार्थों का भिन्न देशों में संयोग होना ही सान्तरत्व है और भिन्न देशों में संयोग का न होना निरन्तरत्व है, ऐसा मानने पर भी संयोग सिद्ध होता ही है। उसे मानना ही होगा। अपने अभाव के साथ एक देश में रहना यह संयोग का स्वभाव है। जिस वृक्ष में वानर का संयोग है, उसी वृक्ष में वानर के संयोग का अभाव भी रहता है। यहाँ पर यह शंका होती है कि संयोग और उसका अभाव एक पदार्थ में कैसे रह सकते हैं? क्योंकि भाव एवं अभाव में विरोध अवश्यम्भावी है। इस शंका का समाधान यह है कि वृक्ष में कपिसंयोग और उसका अभाव वृक्ष के विभिन्न प्रदेश में रहता है। वृक्ष के अग्रभाग में कपिसंयोग और अधोभाग में उसका अभाव रहता है। इस प्रकार विभिन्न प्रदेशरूपी अंशों को लेकर संयोग एवं उसका अभाव एक वस्तु में रह सकता है, इसमें कोई विरोध नहीं, क्योंकि एक प्रदेश में ही यदि संयोग एवं उसका अभाव रहे, तभी विरोध हो सकता है। एक वस्तु के विभिन्न अंशों में उनके रहने में कोई विरोध नहीं है। प्रश्न—निरवयव पदार्थ में दूसरे पदार्थ का संयोग एवं संयोगभाव कैसे रह सकते हैं, क्योंकि निरवयव पदार्थ में अनेक

प्येवमित्यनवस्था; ज्ञप्तावुपाधिसंश्लेषमात्रातिरिक्तानपेक्षणात्, उत्पत्तावन्येनावच्छेदेऽपि बीजाङ्कुरानवस्थावददोषात्। यद्वा निरवयवेष्वभिदुरतया पृथङ्निर्देशायोग्यः स्वाभाविकोंऽशभेदो भवतु। न चैवं सत्येकत्वानेकत्वमवयवित्वं सङ्घातत्वं वा प्रसज्यत इति वाच्यम्; तादृशस्यांशस्य भेदव्यपदेशहेतुत्वाभावात्। एतावदेकानेकत्वं प्रमाणबलाद् दुरपह्नवमभ्युपगतं वा भवतु।

अंश तो है नहीं, जिनको लेकर एक वस्तु में संयोग एवं तदभाव की विद्यमानता में उपस्थित विरोध शान्त किया जाय? उत्तर—यद्यपि निरवयव वस्तु में ऐसे स्वाभाविक अंश नहीं हैं, जिनसे संयोग एवं उसके अभाव के विषय में उपस्थित विरोध शान्त किया जाय; तथापि निरवयव वस्तु में वे औपाधिक अंश होते हैं, जो विभिन्न उपाधियों के सम्बन्ध से हुआ करते हैं, उन औपाधिक अंशों को लेकर उपर्युक्त विरोध इस प्रकार शान्त किया जा सकता है कि निरवयव वस्तु के एक औपाधिक अंश में संयोग रहता है, दूसरे औपाधिक अंश में संयोगाभाव रहता है। प्रश्न—निरवयव वस्तु में उपाधि का सम्बन्ध कैसे होता है? क्या उपाधि संपूर्ण निरवयव वस्तु में सम्बद्ध होती है, अथवा उसके किसी अंश से सम्बद्ध होती है? यदि सम्पूर्ण से सम्बद्ध हो तो उससे औपाधिक अंश सिद्ध नहीं होगा। तथा च यदि उपाधि अंश मात्र से सम्बन्ध रखती है, तो वह अंश औपाधिक अंश ही होगा, क्योंकि निरवयव वस्तु में स्वाभाविक होता ही नहीं। यदि उपाधि औपाधिक अंश से सम्बद्ध होती है तो औपाधिक अंश की निर्वाहक वह उपाधि भी दूसरे उपाधि से सम्बद्ध औपाधिक अंश से ही सम्बद्ध होगी, अतः इस प्रकार अनवस्था दोष आता है, इसका परिहार कैसे हो? उत्तर—अनवस्था दोष ज्ञान अथवा उत्पत्ति के विषय में होता है। यहाँ ज्ञान के विषय में होने वाला अनवस्था दोष हो ही नहीं सकता, क्योंकि उपाधिसंयोग के ज्ञान के लिये उपाधिसंयोग अपेक्षित होता है, यह सही है; किन्तु उपाधिसंयोग के कारण बनने वाले उस अंश का—जो उपाध्यन्तर से संयुक्त है—ज्ञान अपेक्षित नहीं है, क्योंकि कार्य को जानने के लिये कारण का ज्ञान आवश्यक नहीं होता है। अतः ज्ञान को लेकर होने वाला अनवस्था दोष यहाँ नहीं होता है। उत्पत्ति को लेकर भी यहाँ अनवस्था दोष नहीं होता है, क्योंकि दूसरे उपाधि से अवच्छिन्न प्रदेश में उपाधि सम्बद्ध होती है, उपर्युक्त क्रम से मानने पर यहाँ जो अनवस्था आती है, वह दोष नहीं है, क्योंकि वह सिद्धानवस्था है। जिस प्रकार बीज से अंकुर और अंकुर से बीज ऐसे अंकुर और बीजों के विषय में होने वाली अनवस्था दोष नहीं है, उसी प्रकार प्रकृत में भी अनवस्था दोष नहीं है। अथवा दूसरा पक्ष यह है कि निरवयव पदार्थों में ऐसे स्वाभाविक अंश हैं, जो अलग नहीं किये जा सकते, अत एव पृथक् निर्देश के अयोग्य हैं। ऐसे अंशों में किसी अंश में संयोग रहता है और दूसरे अंशों में नहीं रहता है। इस प्रकार निरवयव पदार्थों में अव्याप्यवृत्ति संयोग माना जा सकता है। प्रश्न—यदि निरवयव पदार्थों में ऐसे अंश—जो अलग न किये जा सकने के कारण पृथक् निर्देश के योग्य न हों—माने जायँ तो उस निरवयव पदार्थ में एकत्व और अनेकत्व मानना पड़ेगा? अथवा

यद्वा यन्निरवयवं तन्नैयायिकाद्यभिमतजातिवत् सर्वत्र संयोगिनि सम्पूर्णं वर्तताम्। तदेतत् सूत्रकारैरेवाशङ्क्य परिहृतम्—"कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयत्वशब्दकोपो वा" इत्यादिना। तत्र च दीपः—"सकलेतरविसजातीयं श्रुत्येकसमधिगम्यं सर्वशक्तियुक्तं ब्रह्म निरवयवमपि कार्यं च भवत्यनन्तं च भवतीति परिमितशक्तिवस्तुचोद्यं न तत्र प्रसज्यते। यथा जातिवादिनो जातिरेवामूर्ता खण्डमुण्डादिष्वत्यन्तविलक्षणेष्वनन्तेष्वपि परिसमाप्यैव वर्तते, न तत्रेतरवस्तुचोद्यमिति जगत्कारणत्वं सम्भवति" इति। तत्रैवाधिकरणे "स्वपक्षदोषाच्च" इति सूत्रे "प्रधानादिकारणपक्षे दोषाच्च ब्रह्मैव कारणम्। तत्रैव लौकिकवस्तुविसजातीयत्वेन प्रधानादेरुक्तदोषा नैव प्रसज्येरन्"

उस निरवयव पदार्थ को अवयवी मानना होगा? जिससे अवयवों में अनेकत्व और अवयवी में एकत्व माना जा सके। अथवा उस निरवयव पदार्थ को वन और सेना इत्यादि के समान संघातरूप मानना होगा? क्या यह अर्थ अभिमत है? उत्तर—वे अंशभेद व्यवहार के कारण नहीं बन सकते, अत एव निरवयव वस्तु में एकत्वानेकत्व, अवयवित्व और संघातत्व मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। अथवा यहाँ यह तृतीय पक्ष माना जा सकता है कि निरवयव वस्तु में स्वाभाविक अंशभेद मानने पर एकत्व उपस्थित होगा ही। यह एकानेकत्व प्रमाण सिद्ध होने से मान्य ही है, इसका अपलाप नहीं हो सकता। अथवा यह चतुर्थ पक्ष यहाँ माना जा सकता है कि जो निरवयव पदार्थ है, वह अपने से संयोग रखने वाले पदार्थ से पूर्णरूप से संयुक्त होता है, वह संयोग सम्पूर्ण निरवयव पदार्थ में रहता है। नैयायिक आदि वादियों द्वारा स्वीकृत जाति इसमें दृष्टान्त है। नैयायिक यह मानते हैं कि निरवयव गोत्व इत्यादि जाति स्वाश्रय भूत प्रत्येक व्यक्ति में पूर्ण रूप से सम्बद्ध रहती है। निरवयव ब्रह्म के विषय में सूत्रकार ने "कृत्स्नप्रसक्तिस्तु निरवयवत्वशब्दकोपो वा" इत्यादि सूत्रों में उपर्युक्त विरोध की आशंका करके उसका परिहार ऐसे किया है कि सावयव पदार्थों के विषय में होने वाली आशंका निरवयव पदार्थों के विषय में नहीं हो सकती। वहाँ पर वेदान्तदीप में यह कहा गया है कि ब्रह्म एकमात्र श्रुतिप्रमाण से ही जाना जा सकता है। श्रुतिप्रमाण से ब्रह्म ऐसा विदित होता है कि वह सकल इतर वस्तुओं से विजातीय है, सर्वशक्तियुक्त है, निरवयव होता भी हुआ कार्य बनता है, तथा अनन्त होकर रहता है। अतः परिमित शक्ति वाली वस्तुओं के विषय में होने वाला चोद्य उस ब्रह्म के विषय में प्रवृत्त नहीं हो सकता है। जिस प्रकार जातिवादी के मत में अमूर्त जाति अत्यन्त विलक्षण खण्ड और मुण्ड इत्यादि प्रत्येक व्यक्ति में पूर्णरूप से रहती है, उसमें वह प्रश्न—जो इतर वस्तुओं के विषय में होता है—हो नहीं सकता है। अतः ब्रह्म में जगत्कारणत्व होने में कोई दोष नहीं है। उसी अधिकरण में "स्वपक्षदोषाच्च" इस सूत्र की व्याख्या में यह कहा गया है कि प्रधान अर्थात् प्रकृति इत्यादि को कारण मानने में दोष है, अतः ब्रह्म ही कारण माना जा सकता है। वह ब्रह्म लौकिक वस्तुओं से अत्यन्त विजातीय है।

इत्युक्तम् । एतेन प्रधानपरमाणुवासनासंविद्ब्रह्मप्रभृतीनां निरंशानामेव यथाभागपरिणामावरणानावरणानेकविषययोगादिरुपपद्यत इत्युपगम्यते, तद्वदेव संयोगस्य संयोगिनो वा पूर्णस्य नानेकसम्बन्धोऽनुपपन्नः । क्षणिकपरमाणुवादिनापि पुञ्जदशायामेकस्य परमाणोरंशभेदमन्तरेणानेकनैरन्तर्यमभ्युपगतम् । विज्ञानवादिनामेकस्यानेकाकारत्वम् । माध्यमिकस्य तु संयोगे को विशेषप्रद्वेषः ? इदमेव शून्यत्वद्वारं वस्त्विति चेन्न; शून्यत्वसदसत्त्वयोरुक्तौ विरोधात् । द्विष्टं न किञ्चिद् दृष्टमिति चेन्न; अस्यैव दृष्टत्वात् । न चान्यस्य

अतः प्रधान आदि के विषय में कहे जाने वाले दोष ब्रह्म के विषय में नहीं लग सकते। सांख्य इत्यादि यह मानते हैं कि प्रधान अर्थात् प्रकृति निरवयव होता हुआ एकदेश में विकार को प्राप्त होता है। नैयायिकों ने यह माना है कि परमाणु निरवयव होता हुआ जब दूसरे परमाणु से युक्त होता है, तब किञ्चिदंश में आवृत होता है तथा दूसरे अंश में अनावृत रहता है। अनेक वादी यह भी मानते हैं कि वासना और ज्ञान निरवयव होते हुए अनेक विषयों से सम्बन्ध रखते हैं। वेदान्ती यह मानते हैं कि ब्रह्म निरवयव होता हुआ भी कार्यरूप में परिणत होता है। जिस प्रकार वादिगण इन निरवयव पदार्थों में इन बातों को मानते हैं, उसे अनुपपन्न नहीं मानते, उसी प्रकार यह मानने में भी—कि संयोग अथवा संयोग वाले पदार्थ पूर्णरूप से अनेक वस्तुओं से सम्बन्ध रखते हैं—कोई अनुपपत्ति नहीं है। क्षणिक परमाणुओं को मानने वाले बौद्धों ने भी परमाणुओं की पुंजदशा में यह माना है कि एक परमाणु पुंजदशा में अंशभेद के बिना ही अनेक परमाणुओं से नैरन्तर्य रखता है। लोक में यह नैरन्तर्य संयोग कहलाता है। विज्ञानवादी योगाचार बौद्धों ने एक विज्ञान को अनेक अर्थाकार वाला माना है। इन सब वादियों ने अपने अभिमत पूर्वोक्त निरवयव पदार्थों का अंशभेद के बिना ही अनेक वस्तु से सम्बन्ध माना है। उसी प्रकार संयोग में भी माना जा सकता है, तथा निरवयव ब्रह्म इत्यादि में भी वैसा माना जा सकता है। सब को शून्य मानने वाले माध्यमिक बौद्ध को संयोग के विषय में विशेष द्वेष करने का कोई कारण नहीं है। वह जिस प्रकार सब पदार्थों पर द्वेष रखता है, उसी प्रकार उसे संयोग के विषय में भी द्वेष रखना चाहिये। विशेष द्वेष रखने का कोई कारण नहीं है। प्रश्न—माध्यमिक संयोग में जो विशेष द्वेष रखते हैं, इसका कारण यह है कि वे समझते हैं कि संयोग का खण्डन करने पर संयोग बाधित हो जायगा और उससे कारण वस्तुओं का सम्बन्ध भी खण्डित हो जायगा। तब शून्यत्व की सिद्धि में बाधा नहीं होगी। संयोग का खण्डन ही शून्यवाद का द्वार खोलने वाला पदार्थ है। यही समझ कर वे संयोग पर विशेष द्वेष रखकर उसका खण्डन करते हैं। उत्तर—शून्यवाद किसी प्रकार से भी सिद्ध नहीं किया जा सकता। यदि शून्यत्व सत् होता तो सर्वशून्यत्व खण्डित होता है, क्योंकि कम से कम शून्यत्व सत् है। यदि शून्यत्व असत् है तो भी शून्यत्व खण्डित होता है, क्योंकि जो असत् है, वह मान्य नहीं हो सकता। प्रश्न—संयोग पदार्थ मान्य नहीं हो सकता है,

तथात्वादर्शनादन्यस्यापि तथात्वाभावः; प्रत्येकं प्रतिनियतासाधारणस्वभावानां भङ्गप्रसङ्गादिति ।

स चायं संयोगो द्विधा—कार्योऽकार्यश्चेति । पूर्वः परिमितानां परिमितापरिमितानां च । उभयप्रेरणादन्यतरप्रेरणाद्वा । यथा मेषयोः स्थाणुश्येनयोर्वा । संयोगजमपि संयोगं वैशेषिका वर्णयन्ति, तदसत्; अवयव्यभावात् । अवयवसंयोग एव हि सङ्घातस्य संयोगः । उपलम्भोऽपीदानीमेकदेशेन संयुक्तमित्येव । अस्तु वाऽवयवि, तथापि येन हेतुना यदैवावयवः संयुज्यते, तेनैव तदैवावयव्यपि संयुज्यताम् । नहि हस्तपुस्तकसंयोगानन्तर्यं

क्योंकि कोई भी पदार्थ द्विष्ठ अर्थात् दोनों में रहने वाला देखा नहीं गया है, लेकिन लोग संयोग को दोनों में रहने वाला मानते हैं। वह कैसे मान्य हो सकता है ? उत्तर—भले ही अन्य पदार्थ दोनों में रहते हुए न देखे गये हों, परन्तु संयोग तो दोनों में रहता हुआ देखा ही जाता है। जैसे संयोग देखा जाता है, वैसे ही इसे मानना भी उचित है। दूसरे पदार्थ वैसे नहीं देखे जाते हैं, अतः इससे संयोग में द्विष्ठत्व का अभाव नहीं माना जा सकता है। यदि ऐसा माना जाय तो प्रत्येक पदार्थ में व्यवस्थित असाधारण स्वभाव अमान्य हो जायगा, क्योंकि वैसा स्वभाव अन्यत्र नहीं देखा गया है।

'स चायं संयोगः' इत्यादि। यह संयोग दो प्रकार का है—(१) कार्य और (२) अकार्य। परिमित मूर्त पदार्थों का संयोग कार्य है, क्योंकि वह उत्पन्न होता है, तथा परिमित मूर्त पदार्थ एवं अपरिमित विभु पदार्थ में रहने वाला संयोग भी कार्य ही है। यह कार्य रूप संयोग दोनों पदार्थों में होने वाली क्रिया से उन पदार्थों में उत्पन्न होता है। उदाहरण—मेड़ों के युद्ध में दोनों मेड़ों में होने वाली क्रिया से संयोग उत्पन्न होता है। कहीं कहीं एक पदार्थ में होने वाली क्रिया से भी संयोग उत्पन्न होता है। उदाहरण—जब उड़कर श्येन पक्षी वृक्ष में बैठता है, तब एक श्येन पक्षी में होने वाली क्रिया से श्येन और वृक्ष में संयोग उत्पन्न है। यहाँ पर वैशेषिक दार्शनिक यह कहते हैं कि कार्य रूप संयोग तीसरे प्रकार का भी होता है। वह संयोगज संयोग कहलाता है। उदाहरण—अवयव भूत हाथ और पुस्तक में होने वाले संयोग से अवयवी शरीर और पुस्तक में संयोग उत्पन्न होता है। यह संयोगज संयोग कहा जाता है। परन्तु उनका यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि अवयव समुदाय से व्यतिरिक्त अवयवी नाम द्रव्य होता ही नहीं। अवयव भूत हाथ का पुस्तक से जो संयोग होता है, वही अवयव समुदाय शरीर का पुस्तक के साथ संयोग है। जब हाथ पुस्तक से संयुक्त होता है, तब यही प्रतीति होती है कि इस समय एकदेश से संयोग हुआ है। वहाँ यह दूसरी प्रतीति नहीं होती है कि समुदाय भी संयुक्त है। "तुष्यतु" न्याय से अवयवी द्रव्य भले ही मान लिया जाय, परन्तु यह मानना अनुचित है कि हस्त पुस्तक संयोग से शरीर पुस्तक संयोग उत्पन्न होता है, क्योंकि जिस हेतु से जब अवयव संयुक्त होता है, उसी हेतु से उसी समय अवयवी भी संयुक्त हो, या एक काल में

देवदत्तपुस्तकसंयोगस्योपलभ्यते, हस्तस्पन्देनैव कारणकारणवर्तित्वादसमवायितामापन्नेन देवदत्तपुस्तकसंयोगस्याप्युत्पत्तिरुपपद्यते । हस्तस्पन्दे च तदवच्छिन्नशरीरस्यापि स्पन्दसिद्धेस्ततो वा तत्संयोगः, कर्मणोऽपि संयोगादिवद्यथोपलम्भं स्वाभावसादेश्यमङ्गीकर्तव्यम् । यदा चान्यानीतपुस्तकेन देवदत्तहस्तः संयुज्यते, तदा देवदत्तेनापि कथं न युज्येत ? हस्तस्य तस्य च निष्पन्दत्वाविशेषात्, आभिमुख्यस्याप्युभयोरविशेषात् । एतेन विभागजविभागोऽपि निराकृतः । विभागं चान्तर्भावयिष्यामः । अकार्यस्तु संयोगो

दोनों पुस्तक से संयुक्त हों, तो इसमें क्या आपत्ति है ? यह तो देखने में नहीं आता है कि हस्त पुस्तक संयोग के बाद ही देवदत्त पुस्तक संयोग हुआ करता है। प्रश्न—हस्तस्पन्द क्रिया रूपी असमवायिकारण से उत्पन्न होने वाला संयोग हाथ में तो उत्पन्न हो सकता है, वह शरीर में कैसे उत्पन्न होगा ? उत्तर—जिस प्रकार तन्तु रूप से पट रूप की उत्पत्ति में यह माना जाता है कि पट रूप का समवायिकारण पट है, पट का समवायिकारण तन्तु है; उस तन्तु में विद्यमान रूप पट रूप के लिये असमवायिकारण है, उससे पट रूप उत्पन्न होता है। उसी प्रकार प्रकृत में भी यह माना जा सकता है कि शरीर पुस्तक संयोग का समवायिकारण शरीर है, शरीर का समवायिकारण हस्त है, उस हस्त में विद्यमान स्पन्द क्रिया असमवायिकारण है, उससे शरीर पुस्तक संयोग उत्पन्न होता है। किञ्च, हस्त में स्पन्द क्रिया जब उत्पन्न होती है, उस समय हस्तावच्छेदेन शरीर में भी स्पन्द क्रिया होती ही है। शरीरगत उस स्पन्द क्रिया से भी शरीर पुस्तक संयोग हस्त पुस्तक संयोग के साथ उत्पन्न हो सकता है। प्रश्न—स्पन्द क्रिया यदि हस्तावच्छेद से शरीर में मानी जाय, तो चरणावच्छेद से शरीर में स्पन्द क्रिया का अभाव मानना पड़ेगा, तब स्पन्द क्रिया का स्वभाव के साथ एक शरीर में स्थिति माननी पड़ेगी और वह अनुचित है। उत्तर—जिस प्रकार एक वृक्ष में मूलदेश और अग्रदेशरूपी अवच्छेदक भेद से संयोगाभाव और संयोग की स्थिति मानी जाती है, उसी प्रकार एक ही शरीर में हस्त और चरणरूपी अवच्छेदक भेद से संयोग और उसका अभाव भी माना जा सकता है। संयोग के समान क्रिया भी अव्याप्यवृत्ति हो, इसमें कोई दोष नहीं है। किञ्च, स्वतः न हिलता हुआ देवदत्त का हाथ जब दूसरे पुरुष के द्वारा लाये गये पुस्तक से संयुक्त होता है, उस समय उस पुस्तक के साथ देवदत्त के शरीर का भी संयोग क्यों उत्पन्न नहीं हो सकता ? अवश्य ही हो सकता है, क्योंकि वहाँ हाथ और शरीर समान रूप से निष्क्रिय हैं, तथा पुस्तक के प्रति आभिमुख्य भी हाथ और देह में समान रूप से विद्यमान है। जिस प्रकार संयोगज संयोग का निराकरण होता है, उसी प्रकार विभागज विभाग का भी निराकरण होता है। विभाग के अन्तर्भाव का प्रकार आगे कहा जायगा। अकार्य संयोग उन द्रव्यों में होता है जो निश्चल होते हुए अन्तराल रहित होकर रहते हैं। काल और ईश्वर इत्यादि विभु द्रव्य निश्चल हैं, उनमें क्रिया नहीं होती, वे सभी मूर्त द्रव्यों से संयुक्त रहते हैं। दोनों विभु द्रव्यों के मध्य में ऐसा कोई द्रव्य नहीं है जो उनसे असंयुक्त हो, अत एव वे अन्तराल-

निरन्तरयोर्निष्पन्दयोर्द्रव्ययोः। स नास्तीति वैशेषिकादयः। विभवो मिथः संयुक्ताः, निरन्तरद्रव्यत्वात्, सम्प्रतिपन्नवत्। असंयुक्तत्वे सान्तरत्वप्रसङ्गः। यश्च विभूनां नैरन्तर्यमात्रमिच्छेत्, तेनापि तत्रायमपरिहार्यः। अस्मन्मते नैरन्तर्यस्य समासन्नदेशसंयोगरूपत्वात्, गुणादिषु तु निरन्तरत्वबुद्धयभावात्। न च हेत्वाभावात् संयोगाभाव इति वाच्यम्; ज्ञापकस्योक्तत्वात्।

शून्य हैं। अन्तराल वही पदार्थ होता है, जो उनसे असंयुक्त रहता है। इससे सिद्ध होता है कि वे दोनों विभु द्रव्य संयुक्त हैं। विभु द्रव्यों में क्रिया के न होने से उनमें होने वाला संयोग-कार्य नहीं हो सकता, वह अकार्य है। वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक यह मानते हैं कि अकार्य संयोग होता ही नहीं, सभी संयोग कार्य ही हैं। उनका यह मत समीचीन नहीं, क्योंकि अनुमान प्रमाण से अकार्य संयोग सिद्ध होता है। वह अनुमान यह है कि विभु द्रव्य परस्पर में संयुक्त हैं, क्योंकि वे अन्तरालशून्य होकर रहने वाले द्रव्य हैं। यथा अन्तरालशून्य होकर रहने वाले दो मनुष्य इत्यादि द्रव्य परस्पर संयुक्त देखे जाते हैं। यदि विभु द्रव्य परस्पर संयुक्त नहीं होते तो उनके बीच में अन्तराल अवश्य होना चाहिये, परन्तु वैसा होता नहीं। इस अनुमान से विभु द्रव्यों में संयोग सिद्ध होता है। बौद्ध संयोग पदार्थ को नहीं मानते हैं, वे विभु पदार्थों का परस्पर में नैरन्तर्य मात्र मानते हैं। विभु पदार्थ निरन्तर अर्थात् अन्तरालहीन होकर रहते हैं—ऐसा वे मानते हैं। परन्तु उन्हें भी वहाँ संयोग मानना ही पड़ेगा, क्योंकि यदि विभु पदार्थ परस्पर संयुक्त न हों, तो उनके बीच में अन्तराल अर्थात् असंयुक्त पदार्थ होना चाहिये, परन्तु वैसा होता नहीं। अतः विभुओं में संयोग मानना चाहिये। बौद्ध जो नैरन्तर्य मानते हैं, वह अन्तरालाभाव-रूप नैरन्तर्य-सन्निहित देश संयोग रूप ही है, क्योंकि दूसरा भाव पदार्थ ही अभाव माना जाता है। सन्निहित देश में यदि विभु पदार्थों का संयोग है, तो परस्पर में विभु पदार्थों का भी संयोग अवश्य ही होगा। प्रश्न—नैरन्तर्य को सन्निहितदेश संयोग रूप मानना उचित नहीं है, क्योंकि गुण इत्यादि सन्निहित देश से संयोग नहीं रखते हैं। ऐसी स्थिति में गुण इत्यादि को गुणी इत्यादि के साथ नैरन्तर्य नहीं हो सकेगा, परन्तु उनमें नैरन्तर्य होता है। वह कैसे हो सकेगा? उत्तर—गुण आदि का गुणी आदि के साथ नैरन्तर्य होता है, क्योंकि गुण आदि गुणी के साथ निरन्तर रहते हैं, ऐसी प्रतीति होती ही नहीं। प्रश्न—विभु द्रव्यों का परस्पर संयोग नहीं होता, क्योंकि उसमें हेतु नहीं है। ऐसी स्थिति में विभु द्रव्य संयोग कैसे मान्य होगा? उत्तर—हेतु दो प्रकार का होता है—(१) ज्ञापक, अर्थात् ज्ञान कराने वाला हेतु और (२) कारक, अर्थात् उत्पन्न करने वाला कारण। विभु द्रव्यों के संयोग के विषय का ज्ञापक अर्थात् ज्ञान कराने वाला हेतु उपर्युक्त अनुमान में निरन्तर द्रव्यत्व ऐसा कहा गया है। अतः ज्ञापक हेतु का अभाव नहीं है। संयोग को उत्पन्न करने वाला यदि हेतु न हो तो उत्पन्न होने वाले संयोग का ही अभाव फलित होगा, नित्य संयोग का नहीं। विभु द्रव्यों में हम नित्य संयोग मानते हैं। उत्पादक हेतु के न होने

कारणस्य निवृत्तौ कार्यमात्रस्य निवृत्तिरितीश्वरज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नेषु भवद्भिरेव प्रतिपादनाद् विभूनामपि स्वकार्यजननादेरीश्वरानुप्रवेशनिबन्धनत्वात्। औपनिषदश्चायमर्थः। तथा च श्रुतयः—"सर्वव्यापी च भगवान्", "अन्तर्बहिश्च तत् सर्वं व्याप्य नारायणः स्थितः" इत्यादिकाः। न च "बहिश्च" इति वचनादीश्वरज्ञानव्यतिरिक्तानां सर्वेषामविभुत्वमिति वाच्यम्;

से नित्य संयोग का अभाव सिद्ध नहीं होगा। विभु द्रव्य संयोग को न मानने वाले आप लोग अर्थात् नैयायिक इत्यादि वादियों को भी ईश्वर के ज्ञान इच्छा और प्रयत्न के विषय में ऐसा ही मानना पड़ता है। यदि उनसे कोई यह पूछे कि ईश्वर में ज्ञानोत्पादक इन्द्रिय इत्यादि न होने से ईश्वर में ज्ञानादि गुण कैसे माने जा सकते हैं? इस प्रश्न के उत्तर में उन्हें यही कहना पड़ता है कि भले ईश्वर में ज्ञानोत्पादक इन्द्रियादि न होने से उत्पन्न होने वाले ज्ञान इत्यादि न हों, परन्तु नित्य ज्ञान, इच्छा, और प्रयत्न रह सकते हैं, हम अर्थात् नैयायिक ईश्वर में नित्य ज्ञानादि को ही मानते हैं। इसी प्रकार ही विभुद्रव्यसंयोग के विषय में उपस्थित उपर्युक्त प्रश्न का भी उत्तर दिया जा सकता है। काल इत्यादि विभु पदार्थ तभी अपने कार्यों को उत्पन्न कर सकते हैं, जब उनमें अनुप्रविष्ट होकर ईश्वर उन्हें प्रेरित करते हैं। ऐसी स्थिति में काल इत्यादि विभु पदार्थों का विभु ईश्वर के साथ संयोग सिद्ध होता है। विभु पदार्थों में भी ईश्वर संयुक्त रहते हैं, यह अर्थ उपनिषत् प्रमाण से सिद्ध है। ये श्रुतिवचन यहाँ ध्यान देने योग्य हैं—(१) 'सर्वव्यापी च भगवान्'। अर्थ—श्री भगवान् सर्वव्यापक हैं। (२) "अन्तर्बहिश्च तत् सर्वं व्याप्य नारायणः स्थितः"। अर्थ—श्री नारायण भगवान् उन सब पदार्थों के अन्दर और बाहर व्याप्त होकर रहते हैं। प्रश्न—उपर्युक्त वचन में 'बहिश्च' ऐसे निर्देश से यह स्पष्ट होता है कि सब पदार्थों के बाहर भी ईश्वर रहते हैं। जो प्रदेश उन पदार्थों से शून्य हैं, वही उनसे बाहर का देश माना जाता है। इससे यह फलित होता है कि सभी पदार्थों से रहित देश में ईश्वर और उसके ज्ञान रहते हैं, तभी सब पदार्थों के बाहर ईश्वर का सद्भाव सिद्ध होगा। अतः यह मानना चाहिये कि ईश्वर और उनके ज्ञान से व्यतिरिक्त जितने पदार्थ हैं, वे सब विभु नहीं हैं। यदि वे विभु नहीं होंगे तभी उनसे शून्य बहिर्देश सिद्ध होगा, जिसमें ईश्वर का सद्भाव उपर्युक्त वचन से कहा जाता है। अतः ईश्वर और उनके ज्ञान से व्यतिरिक्त सभी पदार्थ अविभु हैं, विभु पदार्थ जब है ही नहीं, तब विभुद्वयसंयोग कैसे माना जा सकता है? उत्तर—बहिर्व्याप्ति उन पदार्थों के विषय में ही उपर्युक्त वचन से कही जाती है, जिनके बहिर्देश होते हैं। जिन विभु पदार्थों का बहिर्देश है ही नहीं, उनके विषय में बहिर्व्याप्ति उस वचन का अभिप्रेत नहीं है। यदि ईश्वर एक को छोड़कर सभी पदार्थों के विषय में अन्तर्व्याप्ति और बहिर्व्याप्ति उस वचन को विवक्षित हो तो ईश्वरधर्मभूतज्ञानरूपी

बाह्यदेशवस्त्वेव बहिर्व्यपदेशोऽपि मुख्यान्वयात् । अन्यथेश्वरधर्मभूतज्ञानस्याप्यविभुत्वप्रसङ्ग इति। अनुमानान्तराणि च—विगीतं विभुद्रव्य विभुद्रव्यसंयोगवद् द्रव्यत्वाद्घटवत् । न च व्याप्तिबलात् स्वेन संयोगप्रसङ्गः; विभुद्रव्याणामनेकत्वात् स्वेतरविभुद्रव्यसंयोगेन साध्यसिद्ध्युपपत्तेः । तथा विगीतमीश्वरसंयुक्तं द्रव्यत्वाद्घटवत्, ईश्वरो वा कालादिसंयुक्तो द्रव्यत्वाद्घटवत् । न च कालसंयोगे कालविकार्यत्वप्रसङ्गः; तस्यापि तदधीनविकारत्वात् "कालं स पचते तत्र न कालस्तत्र वै प्रभुः" इत्यादिविशेषवचनाच्चेति ।

द्रव्य के बाहर भी ईश्वर को रहना होगा, जहाँ धर्मभूत ज्ञान का पहुँच नहीं है, वही धर्मभूतज्ञान का बहिर्देश है, वहाँ रहने वाला ईश्वर धर्मभूतज्ञान शून्य हो जायगा, तथा ईश्वर का धर्मभूतज्ञान भी अविभु हो जायगा । इस दोष के निवारणार्थ यही मानना उचित है कि उपर्युक्त वचन उन्हीं पदार्थों के अन्दर और बाहर ईश्वर की व्याप्ति का वर्णन करता है, जिनके अन्तर्देश और बाह्यदेश हुआ करते हैं। विभु पदार्थों का बहिर्देश न होने से ही भले विभु पदार्थों के विषय में ईश्वर की बहिर्व्याप्ति न हो। इसमें कोई हानि नहीं है। अन्यान्य अनुमानों से भी विभुद्रव्यसंयोग सिद्ध होता है । प्रथम अनुमान यह है कि जिस विभु द्रव्य के विषय में यह सन्देह है कि वह विभु द्रव्य से संयुक्त है या नहीं, वह विभु द्रव्य दूसरे विभु द्रव्य से संयुक्त है, क्योंकि वह द्रव्य है। जो जो घट इत्यादि द्रव्य हैं, वे विभु द्रव्य से संयुक्त हैं, विभु द्रव्य भी एक द्रव्य है, वह भी विभु द्रव्य से संयुक्त हो, यही उचित है। विभु द्रव्य का विभु द्रव्य के साथ संयोग सिद्ध होने पर विभु द्रव्य सिद्ध हो जाता है। प्रश्न—जो जो द्रव्य हैं, वह विभु द्रव्य से संयुक्त हैं, इस व्याप्ति के अनुसार द्रव्य होने से विभु द्रव्य को अपने साथ संयुक्त होना पड़ेगा, वह असम्भावित है, क्या असम्भावित अर्थ मान्य होगा ? उत्तर—इस अनुमान से विभु द्रव्य के अपने साथ संयोग सिद्ध हो, ऐसी आवश्यकता नहीं। कारण, विभु द्रव्य अनेक हैं, एक विभु द्रव्य का दूसरे विभु द्रव्य के साथ संयोग इस अनुमान से सिद्ध होता है। यहाँ यही अभिप्रेत है। दूसरा अनुमान यह है कि जिन काल इत्यादि विभु द्रव्यों के विषय में यह सन्देह है कि वे ईश्वर से संयुक्त हैं या नहीं। वे कालादि विभु द्रव्य ईश्वर से संयुक्त हैं, क्योंकि वे द्रव्य हैं। जिस प्रकार द्रव्य होने से घट ईश्वर से संयुक्त है, उसी प्रकार कालादि भी द्रव्य होने से ईश्वर से संयुक्त हों, यही उचित है। तृतीय अनुमान यह है कि ईश्वर कालादि से संयुक्त हैं, क्योंकि द्रव्य है. जिस प्रकार घट द्रव्य होने के कारण काल आदि से संयुक्त है, उसी प्रकार ईश्वर भी द्रव्य होने से संयुक्त हों। यही उचित है ! प्रश्न—यदि ईश्वर काल से संयुक्त हों तो उनमें कालकृत विकार होने लगेंगे, अर्थात् ईश्वर विकार वाले हो जायेंगे । इसलिये ईश्वर का काल संयोग नहीं मानना चाहिये । उत्तर—जो काल ईश्वराधीन विकारों को प्राप्त करता है, वह काल ईश्वर को विकार वाला नहीं बना सकता । किञ्च, "कालं स पचते तत्र न कालस्तत्र

यत्तु भट्टपराशरपादैर्मनोऽणुत्वसमर्थनदशायामजसंयोगो निरस्तः, तदपि "युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्", "आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षे ज्ञानस्य भावोऽभावश्च मनसो लिङ्गम्" इत्यक्षपादकणभक्षसूत्रोपादानप्रसङ्गेन तत्सिद्धान्तसंस्कारोन्मेषवशादिति मन्यामहे। अत एव हि तत्र कालस्वरूपाप्रत्यक्षत्वमप्युक्तम्। यत्तु तत्र "न चाजसंयोगमन्तरेण किञ्चिदनुपपन्नम्, इत्युक्तम्, यच्च "स्तम्भादेर्विभुसंयोगे किं मानम्? न प्रत्यक्षम्, प्रत्यक्षाप्रत्यक्षसंयोगत्वात्। न चानुमानम्, मूर्तद्रयाश्रयनियमादिति चेत्" इत्यत्र

वै प्रभुः" इस प्रकार के विशेष वचनों से ईश्वर में कालकृत विकारों का अभाव ही सिद्ध होता है। अर्थ—ईश्वर काल को पकाते हैं, काल वहाँ विकार नहीं करा सकता है।

'यत्तु भट्टपराशरपादैः' इत्यादि। श्रीभट्टशराशरपाद ने मन के अणुत्व का समर्थन करते समय दोनों विभु पदार्थों में होने वाले अजसंयोग अर्थात् अनुत्पन्नसंयोग का जो खण्डन किया है, उसके विषय में हमारा यही मत है कि कणाद और अक्षपाद के सिद्धान्तों का संस्कार उद्बुद्ध हो जाने के कारण उन्होंने उनके सिद्धान्तों के अनुसार अजसंयोग का खण्डन किया है। विशिष्टाद्वैत के अजसंयोगसद्भाव का सिद्धान्त संस्कार उद्बुद्ध होने पर वे अजसंयोग का खण्डन न कर मण्डन ही करते। उन्होंने उस प्रसंग में "युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्" इस अक्षपादसूत्र का तथा "आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षे ज्ञानस्य भावोऽभावश्च मनसो लिङ्गम्" इस कणादसूत्र का वहाँ उद्धरण दिया है। इससे प्रतीत होता है कि उनको इन सिद्धान्तों का संस्कार उद्बुद्ध हो गया है। अत एव उस प्रसंग में उन्होंने काल-स्वरूप का अप्रत्यक्ष कहा है। विशिष्टाद्वैत सिद्धान्त में तो कालस्वरूप प्रत्यक्ष माना जाता है। कणाद और अक्षपाद के सिद्धान्त में कालस्वरूप अप्रत्यक्ष माना जाता है। तथा उन्होंने वहाँ पर यह जो कहा है कि अजसंयोग न होने पर कोई अनुपपत्ति नहीं है, एवं यह भी जो कहा है कि स्तम्भ इत्यादि का विभु द्रव्य से संयोग है। इसमें क्या प्रमाण है? प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं हो सकता है, क्योंकि वह संयोग प्रत्यक्ष स्तम्भ और अप्रत्यक्ष विभु पदार्थ का संयोग है। प्रत्यक्ष होने वाले द्रव्यों का संयोग ही प्रत्यक्ष होता है। संयुक्त होने वाले द्रव्यों में एक प्रत्यक्ष हो दूसरा अप्रत्यक्ष हो तो वह संयोग प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है। स्तम्भादि का विभु द्रव्य से संयोग होता है, इस विषय में अनुमान भी प्रमाण नहीं हो सकता है, क्योंकि मूर्त अर्थात् परिच्छिन्न परिमाण वाले दोनों द्रव्यों में ही संयोग होता है। इस प्रकार स्तम्भादि के विभुद्रव्यसंयोग के विषय में शंका उत्पन्न कर उन्होंने यह कहा है कि परत्व-अपरत्व शरीरगति, शरीरविकार और ऊर्ध्वज्वलन इत्यादि की उत्पत्ति के लिये मूर्त पदार्थों का विभुसंयोग अवश्य मानना चाहिये, क्योंकि दिक्कालसंयोगरूपी असमवायिकारण के बल पर ही परत्व एवं अपरत्व उत्पन्न होता है। शरीर की गति प्रयुक्तयुक्तात्मसंयोगरूपीअसमवायिकारण से उत्पन्न होती है। शरीर में विकार एवं अग्नि का ऊर्ध्वज्वलन अदृष्टयुक्तात्मसंयोगरूपी असमवायिकारण से उत्पन्न होता

"परत्वापरत्वशरीरगतितद्विकारोर्ध्वज्वलनादीनां सम्भवार्थं विभुसंयोगावश्यंभावात्" इति, तत्र पूर्वमेव दत्तमुत्तरम्। यथा च मूर्तगतक्रियाविशेषसिद्ध्यर्थं विभुसंयोग उक्तः, तथैव कालादिगतविकारसिद्ध्यर्थमपीश्वरसंयोगोऽवश्याभ्युपेत्यः। अन्यथेश्वरशरीरत्वमपि कालादेर्न स्यादिति।

(शक्तिनिरूपणम्)

अथ शक्तिः। सर्वकारणानां कारणत्वनिर्वाहकः कश्चिदद्रव्यविशेषः शक्तिः, तर्कागमाभ्यां तत्सिद्धेः। प्रतिबन्धकमणिमन्त्रादिसन्निधौ स्वरूपसहकारिवैकल्याभावेऽपि यदुपरोधाद् दहनो न दहति, सा ह्यतीन्द्रिया

है। दिक्काल और आत्मा विभु द्रव्य हैं। इनका मूर्त पदार्थों के साथ संयोग मानने पर ही उन मूर्त द्रव्यों में परत्वापरत्व इत्यादि उत्पन्न हो सकते हैं। इस प्रकार कह कर उन्होंने मूर्त पदार्थों के विभु द्रव्य के साथ संयोग का समर्थन किया है। परन्तु दोनों विभु द्रव्यों का परस्पर में संयोग का समर्थन नहीं किया, किन्तु खण्डन ही किया है। उसके विषय में हमें जो उत्तर देना है, उसे हम पहले ही दे चुके हैं। वह उत्तर यह है कि उन्होंने जो विभुद्वयसंयोग का खण्डन किया है, वह काणाद और अक्षपाद के सिद्धान्तों के संस्कार उद्बुद्ध होने से वैसा किया है। वास्तव में सिद्धान्ततः विभुद्रव्यसंयोग अवश्य माना जाता है। जिस प्रकार उन्होंने मूर्त शरीरादि में विकारों की उत्पत्ति के लिये विभु आत्मा के संयोग को असमवायिकारण मानकर आत्मा और शरीर में संयोग माना है, उसी प्रकार काल आदि में होने वाले विकारों की उत्पत्ति के लिये ईश्वरसंयोग यदि न होता तो काल आदि ईश्वर के शरीर कैसे हो सकेंगे? काल के साथ ईश्वर का संयोग मानने पर विभुद्रव्यसंयोग अवश्य सिद्ध होगा, क्योंकि काल और ईश्वर विभु हैं।

(शक्ति का निरूपण)

'अथ शक्तिः' इत्यादि। आगे शक्ति का निरूपण किया जाता है। शक्ति वह अद्रव्यविशेष है, जो सभी कारणों के कारणत्व का निर्वाहक होती है। कार्योत्पादन में शक्त होने से पदार्थ कारण बनता है। यह शक्ति तर्क और शास्त्रप्रमाण से सिद्ध होती है। तर्क यह है—दाहक अग्नि का स्वरूप एवं सहकारिकारणों में न्यूनता न होने पर भी प्रतिबन्धक मणि और मन्त्र इत्यादि उपस्थित होने पर जिसके घट जाने के कारण अथवा जिसका उपरोध होने से अग्नि नहीं जलती है, वह शक्ति है, क्योंकि अग्नि में विद्यमान दाहानुकूल शक्ति प्रतिबन्धक मण्यादि से उपरुद्ध हो जाती है। अयस्कान्त और दुन्दुभि शब्द इत्यादि में शक्ति सर्वविदित है, क्योंकि अयस्कान्त लोहे का आकर्षण करता है, दुन्दुभि का शब्द तत्क्षण बहुत दूर तक पहुँच जाता है। अतः इनमें शक्ति स्पष्ट विदित होती है। प्रश्न—यहाँ पर चार पक्ष सम्भावित हैं—(१) मणि और मन्त्र इत्यादि प्रतिबन्धक सन्निहित होने पर अग्नि की दाहशक्ति नष्ट होती है। (२) वह्नि में दाहशक्ति तब तक बनी रहने वाली है, जब तक वह्नि का अंश विद्यमान रहता है। अतः प्रतिबन्धक उपस्थित होने

शक्तिः । अयस्कान्तदुन्दुभिस्वनादिवृत्तिः । तेषु चैषा विशदमवगम्यते । प्रतिबन्धकाभावपर्यवसायिनां शक्तितद्धर्मनाशतदुत्पत्त्यनुत्पत्त्यादिप्रसङ्गानामन्तत आगमेन प्रतिहतिरिति ।

नन्वस्तु तत्सिद्धिः, तथापि सा प्रतिबन्धकेन नाश्यते वा, तद्धर्मो वा नाश्यते, विरोधिनोः शक्त्यन्तरधर्मान्तरयोर्वोत्पत्तिः, अविशिष्टापि वा कार्यं न करोतीति पञ्चसु पक्षेषु कोऽभ्युपगम्यत इति सौहार्देन पृच्छाम इति चेत्, अस्त्वेषामन्यतमः, तर्हि पुनःशक्त्युत्पादानियतकारणत्व-

पर भी दाहशक्ति नष्ट नहीं हो सकती है, किन्तु दाहशक्ति का वह धर्म—जो दाह का अनुकूल है—प्रतिबन्धक उपस्थित होने पर नष्ट हो जाता है। (३) अथवा प्रतिबन्धक से वह्नि में दाह विरुद्ध शक्ति उत्पन्न होती है, (४) अथवा वह्नि में दाहविरुद्ध शक्ति भी पहले से ही विद्यमान है। प्रतिबन्धक से उस शक्ति में वैसा धर्म उत्पन्न होता है, जो दाह को रोकने में सहायक होता है। अतः इन चार पक्षों में प्रथम एवं द्वितीय पक्ष समीचीन नहीं, क्योंकि उन पक्षों के अनुसार यदि प्रतिबन्धक से वह्नि में विद्यमान दाह-शक्ति अथवा शक्ति में विद्यमान वह धर्म—जो दाह के अनुकूल है—नष्ट होता तो उत्तेजक सन्निहित होने पर भी दाह उत्पन्न न हो सकेगा। प्रतिबन्धक का प्रतिबन्धक उत्तेजक कहलाता है, इसी प्रकार तृतीय और चतुर्थ पक्ष भी समीचीन नहीं, क्योंकि उन पक्षों के अनुसार दाह के लिये विरुद्ध शक्ति का अभाव अथवा उस शक्ति में दाह प्रतिबन्धक धर्म का अभाव कारण बनता है, इनके कारण मानने की अपेक्षा प्रतिबन्ध का भाव ही दाह का कारण माना जा सकता है, ऐसी स्थिति में शक्ति कल्पना की क्या आवश्यकता है! उत्तर—शक्ति का खण्डन करने वाले ये तर्क शास्त्रविरुद्ध होने से अनादरणीय हैं, क्योंकि शास्त्र से शक्ति सिद्ध होती है।

'नन्वस्तु' इति। प्रश्न—भले शक्ति सिद्ध हो, तथापि इन पाँच पक्षों में—कि (१) वह शक्ति प्रतिबन्धक से नष्ट हो जाती है, (२) अथवा शक्ति का धर्म नष्ट हो जाता है, (३) अथवा प्रतिबन्धक से विरोधी दूसरी शक्ति उत्पन्न होती है, (४) अथवा विरोधी शक्ति का धर्म उत्पन्न होता है, और (५) अथवा किसी शक्ति का नाश और विरोधी शक्ति की उत्पत्ति इत्यादि न होने पर भी पहले से विद्यमान वह शक्ति ही प्रतिबन्धक की उपस्थिति में कार्य नहीं करती है—कौन सा पक्ष माना जाता है? यह हम सुहृद्भाव से पूछते हैं। उत्तर—इन पाँच पक्षों में कोई भी पक्ष हो, इसमें कोई दोष नहीं है। प्रश्न—यदि प्रतिबन्धक के द्वारा वहाँ शक्ति नष्ट हो गई है। या कहो कि वहाँ उत्तेजक से शक्ति उत्पन्न होती है, तो उस शक्ति का कारण नियत नहीं होगा, क्योंकि प्रथमतः वह्न्युत्पादक सामग्री से वह्नि में दाह शक्ति की उत्पत्ति मानी जाती है, प्रतिबन्धक से वह नष्ट हो जाती है, पुनः उत्तेजक से उत्पन्न होती है। इसी प्रकार वह्निगत दाहानुकूल शक्ति के दो कारण होते हैं, अत एव कारण अनियत हो जाते हैं। ऐसा

प्रसङ्गपरिहारः कथमिति चेत्, इत्थम्—प्रतिबन्धकाभावसहिताद्वह्निस्वरूपात् तदुत्पत्तिः, अप्रतिबद्धा शक्तिर्वा कार्यकरीत्यादिभवन्निर्वाहस्यैव शक्तौ सुवचत्वात्। सा तर्हि किमर्थं कल्प्यत इति न च वाच्यम्, दत्तोत्तरत्वात्।

ननु शक्तिः शक्ता वा न वा ? पूर्वत्र शक्तियोगाच्छक्तौ सा च शक्ति-

अनियत कारण मानना उचित नहीं। ऐसी स्थिति में पुनः शक्ति की उत्तेजक से उत्पत्ति तथा उसके लिये अनियत कारण मानना पड़ेगा। यह महान् दोष उपस्थित होता है, इसका क्या परिहार है ? उत्तर—परिहार इस प्रकार किया जाता है कि जिस प्रकार आप अर्थात् नैयायिक यह मानते हैं कि प्रतिबन्धकाभाव से युक्त वह्नि से दाह उत्पन्न होता है, उत्तेजकाभावविशिष्ट मणि प्रतिबन्धक है, एवंविध प्रतिबन्धक मणि के अभाव से विशिष्ट वह्नि से दाह क्रिया होती है, दाह क्रिया का कारण वही वह्नि है, जो उत्तेजकाभावविशिष्ट प्रतिबन्धक के अभाव से विशिष्ट है। जहाँ उत्तेजक और प्रतिबन्धक दोनों नहीं हैं, किन्तु केवल वह्नि है, वहाँ भी उत्तेजकाभावविशिष्ट प्रतिबन्धक के अभाव से वह्निविशिष्ट है, वहाँ उससे दाह होता है, जहाँ उत्तेजक एवं प्रतिबन्धक दोनों हैं, तथा वह्नि भी है, वहाँ भी उत्तेजक के अभाव से विशिष्ट प्रतिबन्धक न होने से उपर्युक्त प्रकार का वह्नि है, उससे दाह होता है। उत्तेजक दाहक्रिया का कारण नहीं माना जाता है। अत एव दाह क्रिया का कारण अनियत नहीं है, परन्तु नियत है, क्योंकि उत्तेजकाभाव विशिष्ट प्रतिबन्धक के अभाव से विशिष्ट एकमात्र वह्नि ही दाह का कारण माना जाती है, उसी प्रकार शक्ति पदार्थ को मानने वाले यही मानते हैं कि उत्तेजकाभावविशिष्ट प्रतिबन्धक के अभाव से विशिष्ट वह्नि ही दाह शक्ति का कारण है, उत्तेजक नहीं। अतः शक्ति का कारण भी नियत ही है, अनियत नहीं। हाँ, प्रतिबन्धक से शक्ति का नाश होने पर भी उत्तेजक आने पर प्रतिबन्धक उत्तेजकविशिष्ट होता है, उत्तेजकाभावविशिष्ट नहीं है, वहाँ उत्तेजकाभावविशिष्ट प्रतिबन्धक का अभाव है, तथा उत्तेजकाभावविशिष्ट प्रतिबन्धकाभाव से विशिष्ट वहाँ उससे पुनः शक्ति उत्पन्न होती है। इस प्रकार माना जा सकता है। अथवा प्रतिबन्धक से शक्ति का नाश न मानकर यह माना जा सकता है कि वह्नि में सदा दाहानुकूल शक्ति है, परन्तु पूर्वोक्त रीति से अप्रतिबद्ध बनने वाली शक्ति ही दाह को उत्पन्न करती है, प्रतिबन्धक रहने पर वह शक्ति प्रतिबद्ध हो जाती है, अत एव वह दाह को उत्पन्न कर सकती है। इस प्रकार नैयायिक आदि को मान्य पद्धति के अनुसार ही शक्तिवादियों द्वारा उपर्युक्त आक्षेप का परिहार किया जा सकता है। प्रश्न—यदि शक्ति को न मानने पर भी नैयायिकोक्त पद्धति से निर्वाह होता है, तो शक्ति को क्यों मानना चाहिये ? उत्तर—इस प्रश्न का उत्तर पहले ही दिया गया है, वह यही है कि शास्त्र प्रमाण से शक्ति सिद्ध होती है, अतः उसे मानना चाहिये।

'ननु शक्तिः शक्ता' इत्यादि। प्रश्न—जो शक्ति मानी जाती है, वह शक्त है या नहीं ? यदि शक्त है तो शक्ति में शक्ति माननी होगी, वह दूसरी शक्ति भी शक्त है या नहीं,

स्तथेत्यनवस्था। उत्तरत्र तस्याः कारणत्वं न स्यात्, अशक्तत्वात्। अन्यथा सिकताभ्योऽपि तैलमुत्पद्येत, शिलाशकलादिभ्यश्चाङ्कुरादिकमिति चेन्न; शक्त्यन्तराभावेऽपि कारणानां कार्यानुगुण्यरूपतया तस्याः सिद्धत्वात्।

अन्यथोष्णत्वमुष्णं न वा? पूर्वत्रानवस्था, उत्तरत्र कार्यं न जनयेच्छीतवदित्यादिप्रसङ्गस्यापि दुर्वारत्वात्। उक्तं चैतद्भगवता पराशरेण—

शक्तयः सर्वभावानामचिन्त्यज्ञानगोचराः।
यतोऽतो ब्रह्मणस्तास्तु सर्गाद्या भावशक्तयः।
भवन्ति तपतां श्रेष्ठ पावकस्य यथोष्णता॥ इत्यादि।

प्रमाणसिद्धस्वभावा न कथञ्चिदपि परित्यागमर्हन्तीत्यर्थः। एवमहिर्बुध्न्यसंहितायामपि—"शक्तयः सर्वभावानामचिन्त्या अपृथक् स्थिताः"।

यदि वह भी शक्त है, तो उस दूसरी शक्ति में भी तीसरी शक्ति माननी होगी, इस प्रकार अनवस्थादोष उपस्थित होता है। यदि शक्ति अशक्त है, तो यह दोष उपस्थित होता है कि तब तो शक्ति कारण नहीं बन सकेगी, क्योंकि वह अशक्त है, अशक्त पदार्थ कारण मानना उचित नहीं। यह अशक्त पदार्थ भी कारण बन सकता तो तेल उत्पन्न करने में अशक्त बालू से तेल उत्पन्न होना चाहिये, शिला-शकलों से अंकुर इत्यादि उत्पन्न होना चाहिये, परन्तु वैसा उत्पन्न होता नहीं, इससे सिद्ध होता है कि अशक्त पदार्थ कारण नहीं बन सकता। ऐसी स्थिति में शक्ति अशक्त होने पर कारण कैसे बन सकेगी? उत्तर—शक्ति भले ही दूसरी शक्ति का आश्रय न हो, उससे कोई दोष नहीं है, क्योंकि कारणों में जो कार्य के प्रति अनुगुणता देखने में आती है, वही कारण है, वही शक्ति है। कारणता के लिये दूसरे कारणों की अपेक्षा नहीं होती, अत एव शक्ति भी कार्य करने में दूसरी शक्ति की अपेक्षा न करें, यही युक्त है। इससे शक्ति का अपलाप नहीं हो सकता, क्योंकि वह कारण के रूप में प्रत्यक्ष है। प्रत्यक्ष सिद्ध का अपलाप कैसा? अन्यथा उष्णत्व इत्यादि का अपलाप हो सकता है, क्योंकि उष्णत्व के विषय में भी यह प्रश्न उठ सकता है कि उष्णत्व उष्ण है या नहीं? यदि उष्णत्व उष्ण है, तो वह उष्णत्व वाला सिद्ध होगा, यह दूसरा उष्णत्व भी उष्ण है या नहीं, यदि उष्ण है तो उसमें तीसरा उष्णत्व सिद्ध होगा। इस प्रकार अनवस्था होगी। यदि उष्णत्व उष्ण न हो, तो जलन इत्यादि कार्य कर न सकेगा। जिस प्रकार शीत उष्ण न होने से जलन इत्यादि नहीं करता है, उसी प्रकार उष्णत्व भी उष्ण न होने पर जलन इत्यादि नहीं कर सकेगा। इस प्रकार दोष उपस्थित होगा। श्री भगवान् पराशर ने भी इसी अर्थ का प्रतिपादन किया है कि सभी पदार्थों में जो शक्तियाँ हैं, जो अतर्क्य ज्ञान से सिद्ध हैं। अत एव परब्रह्म में भी ऐसी स्वाभाविक शक्तियाँ विद्यमान हैं, जो सृष्टि इत्यादि के अनुकूल हैं। हे तपस्विश्रेष्ठ मैत्रेय जी! जिस प्रकार अग्नि की उष्णता प्रमाणसिद्ध है, उसी प्रकार परब्रह्म की शक्तियाँ भी प्रमाणसिद्ध हैं। पदार्थों में प्रमाण से सिद्ध होने वाले स्वभाव किसी प्रकार भी अमान्य नहीं किये

इत्यादि । एवं सर्वत्रानुसन्धेयम् ।

इतरे त्वेवं वदन्ति—सर्वकारणानां सन्निधिमात्रोपकारिणी शक्तिः । तामन्तरेण निस्सारमखिलम्, अशक्तत्वात्, तथान्वयव्यतिरेकात् । अत एव सा विशेषणतया स्फुरन्त्यपि वस्तुतः प्रधानभूता । सर्वत्रैका; कल्पना-लाघवात् । तदुक्तम्—"एकैव तु परा शक्तिर्ज्ञानानन्दक्रियामयी" इति । निर्विकारा, तत्सम्बन्धिगत्वाद्विकाराणाम् । न शक्त्यन्तरमपेक्षते, शक्तत्वा-दनवस्थानाच्च । अपर्यनुयोज्यवैभवा चेयम्, अघटितघटकतया धर्मिग्राहक-सिद्धेः । एकत्वादेव देशकालापरिच्छिन्ना । तदुक्तम्—"व्यापिका तु परा शक्तिर्व्याप्यं विश्वमिदं जगत्" इति । सर्वाकारोल्लासिनीत्वाद्वस्तुपरि-

जा सकते हैं। अहिर्बुध्न्यसंहिता में भी यह कहा गया है कि सभी पदार्थों में शक्तियाँ निहित हैं, वे अचिन्त्य हैं, एवं अपृथक् सिद्ध हैं। इसी प्रकार सर्वत्र शक्ति को समझना चाहिये।

'इतरे तु' इत्यादि। शक्ति तत्त्व को मानने वाले शैव वादी यह कहते हैं कि शक्तितत्व अपने सन्निधि मात्र से सर्व कारणों का उपकार करने वाला होता है। शक्ति के बिना सभी पदार्थ सारहीन हो जायेंगे, क्योंकि उनसे यदि शक्ति निकल जाय तो वे अशक्त हैं, अतः कुछ भी कर नहीं सकते। शक्तिविशिष्ट पदार्थ कार्य करते हैं, शक्ति शून्य होने पर पदार्थ कुछ भी नहीं कर सकते हैं। ऐसा अन्वयव्यतिरेक प्रमाणसिद्ध हैं। अत एव पदार्थों के प्रति विशेष रूप में प्रतीत होने पर भी वह शक्ति प्रधान बनती है, क्योंकि उसके बिना सभी निःसार हैं, अत एव शक्ति प्रधान बनती है। सभी पदार्थों में निहित शक्ति वास्तव में एक है, अनेक नहीं। अत एव "एकैव तु परा" इत्यादि वचन से यह कहा गया है कि ज्ञानानन्द क्रियामयी वह परशक्ति एक ही है। वह शक्ति तत्त्व निर्विकार है, क्योंकि उससे सम्बन्ध रखने वाले पदार्थों में ही विकार हुआ करते हैं। शक्ति कार्य करने में दूसरी शक्ति की अपेक्षा नहीं रखती, क्योंकि वह स्वयं शक्त है। दूसरी शक्ति की अपेक्षा रखे तो वह दूसरी तीसरी की अपेक्षा रखेगी, पुनः वह चतुर्थी की अपेक्षा करेगी, इस प्रकार अनवस्था दोष भी प्राप्त होगा। शक्ति अतर्क्य वैभव से सम्पन्न है, शक्ति ऐसा कार्य क्यों करती है, वैसा क्यों नहीं करती, इस प्रकार शक्ति के विषय में प्रश्न करना अयुक्त है, क्योंकि शक्तितत्त्व को सिद्ध करने वाले प्रमाण से शक्ति ऐसे ही सिद्ध होती है कि वह अघटितघटनापटीयसी है। शक्ति एक होने से देशकालपरिच्छेद रहित है। यदि एक होती हुई वह शक्ति देशकालपरिच्छिन्न होती तो सभी देश और कालों में उससे कार्य हो नहीं पायेंगे, सभी देश और कालों में शक्ति से कार्य होते हुए दिखाई देते हैं। अत एव "व्यापिका तु परा शक्तिः" इत्यादि वचन से यह कहा गया है कि वह परा शक्ति व्यापक है, तथा यह सम्पूर्ण जगत् व्याप्य है। यह शक्ति सर्वाकारोल्लासिनी है, अर्थात्

च्छेदरहिता। अचिच्छक्तिरूपेण सकला निष्कृष्टचिच्छक्तिरूपेण। निष्कला। तां कार्यकारणरूपप्रपञ्चकञ्चुकितां प्रपञ्चप्रलयवतीमेव तत्परो भावयेदिति।

तदन्ये न मन्यन्ते। तथाहि—न तावत् प्रधानभूता, तद्विशिष्टस्यैव तत्त्वात्। अत एव नोपादानत्वादिकमप्यस्याः। प्रागुत्तरावधिव्यतिरिक्त-परिणामस्तु नेष्यत एव। नापि सर्वत्रैका; प्रतिवस्तु नियततयैव तत्सिद्धेः। नापि सर्वत्र नित्या; अनित्येषु नित्यत्वे प्रमाणाभावात्। नाप्यनादिः; कारणैः सहैव स्वरूपलाभात्। नाप्यपर्यनुयोज्यवैभवा; प्रतिनियतविषयत्वात्। एवं तु वस्तुपरिच्छेदवत्त्वमपि सिद्धम्। ननु ब्रह्मशक्तिरेव सर्वेषां शक्तिः, तद्विषयतया शक्तत्वं प्रतिनियतविषयत्वं चान्येषामस्तु, किं सर्वत्र शक्ति-भेदाभ्युपगमेन? इति चेन्न; प्रत्येकं शक्त्याश्रयत्वव्यपदेशस्वारस्याबाधात्।

अचिद्विशिष्टरूप से सर्वविध परिणामों का भी आश्रय है। अत एव शक्ति वस्तुपरिच्छेद रहित है। यह शक्ति अचिच्छक्ति रूप से अर्थात् अचिद्विशिष्ट रूप से सकल है, अर्थात् सावयव है, तथा चिच्छक्ति रूप से निष्कल है, निरवयव है। कार्य कारण प्रपञ्च रूपी कञ्चुक से युक्त वह शक्ति मोक्ष काल में प्रपञ्च लय वाली है, इस प्रकार तात्पर्य से अर्थात् भक्ति से ध्यान करें। अथवा शक्ति को प्रपञ्च से परे मानकर ध्यान करें।

'तदन्ये' इत्यादि। इस शैव मत को दूसरे वादी नहीं मानते हैं। उनका कथन यह है कि शक्ति प्रधान नहीं है, किन्तु वह पदार्थ प्रधान है, जिसका आश्रय लेकर शक्ति रहती है। शक्ति अप्रधान होने से ही शक्ति में उपादानत्व इत्यादि नहीं होता है। प्रश्न—शक्ति उपादान न हो तो शक्ति का परिणाम कैसे माना जा सकता है? उत्तर—शक्ति का पूर्वावधि से उत्तरावधि अर्थात् विनाश को छोड़कर दूसरा कोई परिणाम माना ही नहीं जाता है। सभी पदार्थों में एक ही शक्ति रहती हो, ऐसी बात नहीं, क्योंकि प्रत्येक पदार्थ में भिन्न-भिन्न प्रकार की शक्ति रहती है, यही अनुभव में आता है। शक्ति अनादि तत्त्व नहीं है, क्योंकि कारणों के साथ ही शक्ति उत्पन्न होकर स्वरूप को प्राप्त करती है। शक्ति का वैभव अपर्यनुयोज्य है, उसके विषय में 'क्यों? कैसा' इत्यादि प्रश्न स्थान नहीं पा सकते हैं। ऐसी बात भी ठीक नहीं, क्योंकि प्रत्येक शक्ति का विषय प्रतिनियत अर्थात् सीमित ही रहता है। प्रत्येक शक्ति नियत कार्य को ही सम्पन्न कर सकती है। अत एव शक्ति में वस्तु परिच्छेद भी सिद्ध होता है। प्रश्न—ब्रह्मशक्ति ही सब पदार्थों की शक्ति है, उस ब्रह्मशक्ति का विषय होने से पदार्थ शक्त कहलाता है। शक्ति का आश्रय होने से पदार्थ शक्त कहलाता हो, ऐसी बात नहीं है, क्योंकि शक्ति का विषय होने से ही कारण पदार्थ नियतविषयक अर्थात् नियत कार्य को सम्पन्न करने वाला माना जाता है। ऐसी स्थिति में प्रत्येक पदार्थ में अलग अलग शक्ति मानने की क्या आवश्यकता है? उत्तर—लोक में प्रत्येक पदार्थ का शक्त्याश्रय मानकर व्यवहार होता है। इस

यद्यपि ब्रह्मशक्तिस्तु न शक्त्यन्तरवत्, तथापि तच्छक्तिरित्येव सिद्धेः। तत्प्रधानत्वसमत्ववचनान्यपि विवक्षया घटन्ते। अधिकत्ववचनानि तु न सन्त्येव। यामलादितन्त्रं तु पाशुपताधिकरणेनैव निराकृतम्। संविद्-द्वैतदूषणानि च सर्वाण्यत्राप्यनुसन्धेयानि।

इयं च द्रव्येष्वेव वर्तते, अद्रव्येष्वपि वेति सयूथ्यवादः। आत्मसिद्धौ भगवद्यामुनमुनिवचनम्—"सर्वद्रव्येषु तत्कार्यसमधिगम्यस्तत्प्रतियोगिशक्त्याख्यो गुणः साधारणः" इति। अत्र सर्वद्रव्येष्वित्यस्य द्रव्येष्वेवेत्यवधारणं केचिदिच्छन्ति। सर्वद्रव्येष्वस्त्वेवेत्यन्ये। उक्तं च वरदविष्णुमिश्रैः—"शक्तेर्गुणत्वेऽपि गुणकर्मणोस्तत्सम्भवः" इति। पूर्वस्मिन् पक्षे द्रव्यगतयैव शक्त्या समानाधिकरणया रूपरसादीनां शक्तत्वम्। इतरस्मिंस्तु पक्षे रूपादिष्वपि

व्यवहारस्वारस्य का बाध न होने से प्रत्येक पदार्थ में शक्ति मानना ही उचित है। यद्यपि ब्रह्मशक्ति सब कार्यों को सम्पन्न करने वाली है, अत एव इतर शक्तियों से विलक्षण है, तथापि वह प्रधान नहीं मानी जा सकती है, क्योंकि वह ब्रह्म का आश्रय लेकर रहने वाली शक्ति है, अत एव उससे भी ब्रह्म प्रधान सिद्ध होगा ही। शास्त्रीय वचनों में ये जो कहे जाते हैं कि शक्ति प्रधान है, ब्रह्म समान है, ये अर्थ शक्ति की प्रशंसा करने के तात्पर्य से ही कहे गये हैं। शक्ति को ब्रह्म से श्रेष्ठ बतलाने वाले वचन तो हैं ही नहीं। यामल इत्यादि तन्त्रग्रन्थ—जो शक्ति को ब्रह्म से श्रेष्ठ बतलाते हैं—पाशुपताधिकरण के अनुसार अप्रमाण सिद्ध हो गये हैं। अद्वैतिसम्मत संविदद्वैतसिद्धान्त के विषय में जितने दोष होते हैं, उन सब दोषों का यहाँ भी अनुसन्धान करना चाहिये, क्योंकि वे सब दोष यहाँ उपस्थित होते हैं। यदि एक ही आनन्द सभी जीवों द्वारा अनुभूत वैषयिकानन्दों के रूप को प्राप्त होगा, तो अद्वैती पक्ष के विषय में कहे जाने वाले भोगसाङ्कर्य इत्यादि दोष होंगे।

'इयं च द्रव्येष्वेव' इत्यादि। यहाँ पर विशिष्टाद्वैत सम्प्रदायानुयायी विद्वानों में यह मतभेद है कि कतिपय विद्वान् कहते हैं कि यह शक्ति द्रव्यों में ही रहती है। दूसरे विद्वान् यह मानते हैं कि शक्ति अद्रव्यों में भी रहती है। आत्मसिद्धि में भगवान् यामुनमुनि का यह कथन है कि सभी द्रव्यों में शक्ति नामक एक साधारण गुण है, जो कार्य के विषय में ही हुआ करता है, तथा कार्य के द्वारा ही जाना जा सकता है। यहाँ पर "सर्वद्रव्येषु" ऐसा जो कहा गया है उससे कुछ विद्वान् यह भाव लेते हैं कि शक्ति द्रव्यों में ही रहती है। दूसरे विद्वान् यह भाव मानते हैं कि शक्ति सभी द्रव्यों में रहती है। ऐसा कोई द्रव्य नहीं, जिसमें कुछ न कुछ शक्ति न हो। इस श्रीयामुनमुनिवचन का यह भाव नहीं कि शक्ति अद्रव्यों में नहीं है। अत एव श्रीवरदविष्णु मिश्र ने यह कहा है कि शक्ति गुण होने पर भी गुण एवं कर्मों में भी रहती है। इस पर प्रथम पक्ष वाले यह कहते हैं कि द्रव्य में विद्यमान शक्ति को लेकर ही उस द्रव्य में विद्यमान

शक्तिरस्ति। एवं द्रव्यमात्रे रूपादिष्वपीति वृत्तिस्तावद्यथाकथञ्चिदस्तु। शक्तिमात्रं साम्प्रदायिकमिति स्थितम्। भाष्यकारैरपि शक्तिः शरीरनिरूपणेऽभिहिता—"अग्न्यादेः शक्तिप्रतिबन्धादौष्ण्याद्यनुदयः" इति।

ननु "स्वशक्त्या वस्तु वस्तुताम्" इत्यत्र शक्तिशब्दः सहकार्यर्थतया स्थापितो भाष्यकारैः, यथा "स्वशक्त्या स्वकर्मणैव देवादिवस्तुताप्राप्तिः" इति। तथा—"अघस्य विनाशकरणमुत्पन्नायास्तच्छक्तेर्विनाशकरणम्, शक्तिरपि परमपुरुषा प्रीतिरेव" इत्युक्तम्। तथा भगवता पराशरेणापि—

विष्णुशक्तिः परा प्रोक्ता क्षेत्रज्ञाख्या तथापरा।
अविद्याकर्मसंज्ञान्या तृतीया शक्तिरिष्यते॥
यया क्षेत्रज्ञशक्तिः सा वेष्टिता नृप सर्वगा।
समस्ताः शक्तयश्चैता नृप यत्र प्रतिष्ठिताः॥
तद्विश्वरूपवैरूप्यं रूपमन्यद्धरेर्महत्।
परस्य ब्रह्मणः शक्तिस्तथेदमखिलं जगत्॥

रूपादि गुण शक्त होते हैं, साक्षात्सम्बन्ध से रूपादि गुणों में शक्ति नहीं रहती है। दूसरे पक्ष वाले यह कहते हैं कि रूपादि गुणों में भी शक्ति रहती है। इस प्रकार चाहे केवल द्रव्यों में ही शक्ति रहे, चाहे रूपादि में भी रहे। इतने में मतभेद नहीं है कि शक्ति पदार्थ सम्प्रदाय में माना जाता है। श्रीभाष्यकार ने शरीर के निरूपण में शक्ति का इस प्रकार उल्लेख किया है कि प्रतिबन्धक से अग्नि आदि की शक्ति प्रतिबद्ध हो जाती है, अत एव औष्ण्य इत्यादि नहीं होता है। इस प्रकार भाष्यकार ने शक्ति को स्वीकार किया है।

'ननु स्वशक्तया' इत्यादि। प्रश्न—शक्ति नामक एक अतिरिक्त अद्रव्य मानना उचित नहीं है, क्योंकि श्रीभाष्यकार ने "स्वशक्तया वस्तु वस्तुताम्" इस वचनखण्ड की व्याख्या में यह कहते हुए—कि स्वशक्ति अर्थात् अपने कार्य से ही देवादि रूप प्राप्त होती है—शक्ति शब्द को सहकारिकारण का वाचक माना है, क्योंकि सृष्टि में कार्यसहकारिकारण है। श्रीभाष्यकार ने यह भी कहा है कि ब्रह्मविद्या सञ्चित प्राचीन पाप कर्मों को जो नष्ट करती है, उसका भाव यही है कि उन पापों से उत्पन्न शक्ति को नष्ट करती है, पाप कर्मों से उत्पन्न होने वाली जो परमपुरुष की अप्रतीति है, वही वह शक्ति है। भाष्यकार ने प्रथम कथन में कर्मों को जीवों की शक्ति कहा है, तथा परमपुरुष की प्रीति एवं अप्रतीति को कर्म शक्ति कहा है। इससे यही सिद्ध होता है कि श्रीभाष्यकार अतिरिक्त शक्ति को नहीं मानते। भगवान् पराशर ने "विष्णुशक्तिः परा प्रोक्ता" इत्यादि श्लोकों से यह प्रतिपादन करते हुए कि मुक्तात्मस्वरूप श्रीविष्णु भगवान् की परा शक्ति है और बद्धात्मस्वरूप अपरा शक्ति है, इसी प्रकार कर्मशब्द से कही जाने वाली अविद्या तीसरी शक्ति मानी जाती है। हे राजन्! जिस

इत्यादिषु शक्तिशब्दो ह्यपृथक्सिद्धविशेषणमात्रे प्रयुक्तः। तथा वेदार्थसंग्रहे "शक्तयः सर्वभावनामचिन्त्य" इत्यस्य व्याख्याने—"अतो विचित्रानन्तशक्तियुक्तं ब्रह्मेत्यर्थः" इत्युक्त्वा तदाह—"जगदेतन्महाश्चर्यं रूपं यस्य महात्मनः। तेनाश्चर्यपरेणाहं भवता कृष्ण सङ्गतः॥" इत्युदाहृतम्। तत्र च शक्तिशब्दार्थतया "जगदेतन्महाश्चर्यं रूपं यस्य" इत्युक्त्या नातिरिक्ता शक्तिरिष्यत इत्यवगम्यते। स्यादेवम्, नैतावता शक्तिलक्षणधर्मविशेषस्यानभिमतत्वसिद्धिः; मणिमन्त्रादिप्रतिबन्धार्हतया दाहादिकार्यहेतुभूतायाः शक्तेः साक्षादुक्तत्वात्। गौण्या लक्षणया वा वृत्त्या तत्र तत्र शक्तिशब्दप्रयोगास्तु न तद्वस्तूनां शक्तिरूपत्वप्रतिपादनपराः। कर्मणां जीवशक्तित्वव्यपदेशः परमपुरुषप्रीत्यप्रीत्योः कर्मशक्तित्वव्यपदेशश्च तत्तदधीनोत्पत्तित्वेन तत्तत्पारतन्त्र्यमात्रात्। अत एव क्षेत्रज्ञविद्यादीनां जगतश्च परब्रह्मशक्तित्वव्यपदेशोऽपि, निरतिशयशक्तिमूलत्वाद्वा। अत्र विष्णोः शक्तित्वव्यपदेशस्तु शक्ति-

तृतीय शक्ति से विशिष्ट होकर बद्धजीवरूपी क्षेत्रज्ञशक्ति सर्वत्र शरीरों में स्थित रहती है। तथा ये सम्पूर्ण शक्तियाँ जिसमें प्रतिष्ठित हैं, वह श्रीहरि भगवान् का रूप महान् है, एवं विश्वरूप से विलक्षण है। वह दूसरा ही कोई तत्त्व है। सम्पूर्ण जगत् उसी प्रकार परब्रह्म की शक्ति है, जिस प्रकार प्रभा दीप की शक्ति है—उस अपृथक् सिद्ध विशेषण में—जो धर्मी को छोड़कर कभी रह नहीं सकता है शक्ति शब्द का प्रयोग किया है। श्रीवेदार्थसंग्रह में भी श्रीरामानुजस्वामीजी ने "शक्तयः सर्वभावानामचिन्त्यज्ञानगोचराः" इस वचन की व्याख्या में यह कह कर—कि अतः ब्रह्म विचित्र अनन्त शक्तियों से युक्त है—यह बतलाया है कि यह अर्थ 'जगदेतन्महाश्चर्यम्" इस वचन से भी कहा गया है। उस वचन का यह अर्थ है कि हे श्रीकृष्ण! यह महान् आश्चर्ययुक्त जगत् जिस महात्मा का, अर्थात् आपका शरीर है, आश्चर्यों में श्रेष्ठ उस आपसे मैं मिल गया हूँ। वहाँ शक्ति शब्दार्थ के रूप में महाश्चर्य जगद्रूपी शरीर का वर्णन किया गया है। इससे यही विदित होता है कि श्रीपराशर और श्रीभाष्यकार इत्यादि को अतिरिक्त शक्ति सम्मत नहीं है, ऐसी स्थिति में अतिरिक्त शक्ति कैसे मानी जा सकती है? उत्तर—भले ही श्रीपराशर और भाष्यकार इत्यादि का कथन इस प्रकार का हो, परन्तु उससे यह सिद्ध नहीं होगा कि उनको शक्ति नामक धर्मविशेष अभिमत नहीं है, क्योंकि श्रीभाष्यकार ने यह स्पष्ट कहा है कि अग्नि आदि में दाहादिकार्यहेतुभूत शक्ति निहित है, वह मणि-मन्त्र आदि से प्रतिबद्ध होने योग्य है। जहाँ तहाँ विभिन्न वस्तुओं में गौणी वृत्ति अथवा लक्षणा से जो शक्तिशब्द के प्रयोग हुए हैं, वे उन वस्तुओं के शक्तिरूपत्व को बतलाने में तात्पर्य नहीं रखते हैं। कर्मों को जीव की शक्ति तथा परम पुरुष भगवान् की प्रीति एवं अप्रीति को कर्म की

शक्तिमतोरभेदोपचारात् । यत्तु "विचित्रानन्तशक्तियुक्तम्" इत्यत्र "जगदेतन्महाश्चर्यम्" इति वचनोदाहरणं तत्र विचित्रजगत्स्रष्टृतया विचित्रशक्तियुक्ततोपपादनार्थम् । अतो न कश्चिद्विरोध इति । अतः शक्तिर्नाम धर्मविशेषः सिद्धः ।

(गुरुत्वनिरूपणम्)

स्वतःपतनहेतुस्वभावो गुरुत्वम् । तच्च सलिलपृथिवीगतम् । पतनकल्प्यम् । तोलनादिदशायां स्पार्शनप्रत्यक्षमपीति केचित् । तोलनादेश्च सहकारित्वात् पर्यन्तोर्ध्वभागस्पर्शे तदनुपलम्भो न दोषः । अन्यथा मातृपितृसम्बन्धग्रहणसापेक्षे ब्राह्मणत्वादावप्रत्यक्षत्वापातादिति । अन्ये त्वाहुः— नास्ति पृथिवीसलिलस्वरूपातिरिक्तं गुरुत्वम् । स्वरूपादेवाप्रतिबद्धात्तयोः

शक्ति इसीलिये कहा गया है। कर्म की उत्पत्ति जीव के अधीन होने से कर्म जीव का परतन्त्र है, तथा परमपुरुष की प्रीति एवं अप्रीति की उत्पत्ति कर्म के अधीन होने से कर्म के परतन्त्र है। इस परतन्त्रतामात्र को लेकर ही उन्हें शक्ति कहा गया है। परब्रह्म के परतन्त्र होने से ही जीव अविद्या इत्यादि और जगत् को परब्रह्म की शक्ति कहा गया है, अथवा परब्रह्म की अपार शक्ति इनका मूल है, अत एव जीव, अविद्या और जगत् परब्रह्म की शक्ति कहा गया है। शक्ति और शक्ति वाले में अभेद को आरोपित करके विष्णु भगवान् को यहाँ शक्ति कहा गया है। परब्रह्म विचित्रानन्त शक्तियुक्त है। इस अर्थ के प्रसङ्ग में "जगदेतन्महाश्चर्यम्" इस वचन को जो उद्धृत किया गया है, वह इस अर्थ का उपपादन करने के लिये किया गया है। विचित्र जगत् के सृष्टिकर्ता होने से परब्रह्म विचित्र शक्तियों से युक्त हैं। अतः कोई विरोध नहीं है। इस विवेचन से यह सिद्ध हुआ कि शक्ति नामक धर्म विशेष है। उसका निराकरण नहीं हो सकता।

(गुरुत्व का निरूपण)

'स्वतः पतन' इत्यादि। स्वतः गिरने का हेतु जो स्वभाव है, वह गुरुत्व है। वह गुरुत्व जल और पृथिवी में रहता है, क्योंकि ये दोनों ही पतनशील हैं। पतन क्रिया का असाधारण कारण कुछ होना चाहिये, वह गुरुत्व है. इस प्रकार गुरुत्व अनुमान से विदित होता है। कतिपय विद्वान् यह मानते हैं कि तोलने इत्यादि के समय में यह गुरुत्व त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष भी होता है। गुरुत्व को प्रत्यक्ष करने में तोलना इत्यादि सहकारिकारण है। अत एव बिना तौले किसी पदार्थ के प्रान्त भाग और ऊर्ध्व भाग का स्पर्श करने पर गुरुत्व प्रत्यक्ष विदित नहीं होता है। इससे कोई दोष नहीं, क्योंकि गुरुत्व प्रत्यक्ष करने के लिये तोलन इत्यादि सहकारिकारण है। सहकारिकारण न होने से ही वहाँ गुरुत्व प्रत्यक्ष नहीं होता है। यदि तोलन इत्यादि सहकारिकारण की अपेक्षा रखने से ही गुरुत्व प्रत्यक्ष न होगा तो मातृ-पितृसम्बन्धज्ञानरूपी सहकारिकारण उपस्थित

पतनसिद्धिः। स्वभावादेव ह्यधिकगुरुत्वस्यापि पतनहेतुत्वम् । स च स्वभावः स्वरूपस्यैवास्तु लाघवात् । पतनतारतम्यपलादिनियमोऽप्यवयवाधिक्यन्यूनतानिबन्धनः। तदनुगुणतयैव हि पलादिनियमं स्मर्तारोऽपि निबध्नन्ति। उक्तं च न्यायतत्त्वे प्रमेयपादसप्तमाधिकरणे "अधःपतनस्वभावात्म गुरुत्वम्। तदभावो लघुत्वम्" इति। यदि च पतनात् किञ्चित् स्वरूपातिरिक्तं कल्प्यते, तह्यूर्ध्वज्वलनतिर्यक्पतनाभ्यां दहनपतनयोरपि द्वयमपि स्यात्। स्वभावाददृष्टादीश्वरसङ्कल्पाच्छक्तिविशेषाद्वा तत्सिद्धिरिति चेत्; तर्ह्यत्रापि तथा स्यादविशेषात्। एतदभिप्रायेण तत्रैवोक्तम्—"त्रिविधं गुरुत्वम्—ऊर्ध्वतिर्यगधोभेदेन । वाय्वग्निजलानि तिर्यगूर्ध्वाधोगुरूणि" इति। भूतद्वयनिष्ठत्वं तेषामनुपपन्नमिति चेत्, भवदभिमतस्य वा कथमुप-

होने पर जो ब्राह्मणत्व इत्यादि जाति प्रत्यक्ष होती हैं, वे भी प्रत्यक्ष न होंगी। अतः मानना होगा कि सहकारिकारण की अपेक्षा होने पर भी वस्तु का प्रत्यक्ष मानने में कोई अनुपपत्ति नहीं। यह अतिरिक्त गुरुत्व मानने वालों का मत है। दूसरे वादी यह कहते हैं कि पृथिवी और जल के स्वरूप से अतिरिक्त गुरुत्व नामक गुण हैं ही नहीं। प्रतिबन्धक रहित पृथिवीस्वरूप और जलस्वरूप से ही पृथिवी और जल का पतन होता है, जहाँ शिक्य इत्यादि में निहित दधि-भाण्ड इत्यादि का पतन नहीं होता है, वहाँ शिक्य इत्यादि को प्रतिबन्धक समझना चाहिये। अतिरिक्त गुरुत्व वादियों के मत में अतिरिक्त गुरुत्व जो पतन का कारण बनता है, वहाँ गुरुत्व के स्वभाव को ही प्रयोजक मानना पड़ता है। वैसा स्वभाव पृथिवीस्वरूप और जलस्वरूप का ही माना जाय, यही उचित है, क्योंकि इसमें लाघव है। अवयवों के आधिक्य और न्यूनता के कारण ही पतन क्रिया ये तारतम्य और पल इत्यादि का नियम हुआ करता है। स्मृतिप्रणेता महर्षिगण अवयवों के आधिक्य और न्यूनता के अनुसार ही पलादि नियम का प्रतिपादन करते हैं। न्यायतत्त्व में प्रमेयपाद सप्तमाधिकरण में यह कहा गया है कि नीचे गिरने वाली वस्तुओं का जो स्वभाव है, वही गुरुत्व है। इस गुरुत्व का अभाव ही लघुत्व है। यदि पतन को देखकर वस्तुस्वरूपातिरिक्त गुरुत्व की कल्पना की जाय, तो अग्नि के ऊर्ध्वज्वलन और वायु के तिर्यग्गमन को देखकर अग्नि और वायु में भी स्वरूपातिरिक्त एक एक गुण की कल्पना करनी होगी। यदि कहें कि स्वभाव, अदृष्ट, ईश्वर-सङ्कल्प अथवा शक्तिविशेष इनमें किसी एक कारण से अग्नि का ऊर्ध्वज्वलन तथा वायु का तिर्यग्गमन सम्पन्न हो जायगा, यहाँ अतिरिक्त गुण मानने की आवश्यकता नहीं, तब तो पृथिवी और जल में भी अतिरिक्त गुण मानने की आवश्यकता नहीं, स्वभाव और अदृष्ट इत्यादि से ही पृथिवी और जल में पतन सम्पन्न हो जायगा। इसी अभिप्राय से ही वहीं न्यायतत्त्व के प्रमेयपाद सप्तमाधिकरण में यह कहा गया है कि गुरुत्व तीन प्रकार का है—(१) ऊर्ध्वगुरुत्व, (२) तिर्यग्गुरुत्व और (३) अधोगुरुत्व। वायु में तिर्यग्गुरुत्व है, अत एव वायु का

पद्यते ? स्वभावादिति चेत् , तुल्यम् । यथा चोर्ध्वज्वलनस्यैकभूतावान्तरव्यक्तिषु बह्वीषु वृत्तिः, तथाऽत्रापीति भाव्यम् । सलिलमेव चास्माकमवस्थान्तरापन्नं पृथिवीत्यतोऽपि न दोषः । तोलनादावपि प्रत्यक्षत आक्रमणमुपलभ्यते, यथा वाय्वादिभिरभिघातादिः । तावतैव च तत्रापि गुरुत्वव्यवहारः । उपलभ्यते चैतद्बलवता पुरुषेणाक्रम्यमाणेऽतिगुरुत्वप्रत्ययात्, तस्मिन्नेव च मन्दमाक्रामति मान्द्यव्यवहारात् । अतोऽनुमानतः प्रत्यक्षतो वा न भवदभिमतगुरुत्वसिद्धिः । अस्तु तर्हि सलिलपृथिवीसाधारण उपलभ्यमानो रसादिरेव पतनहेतुरिति चेन्न; तत्राननुविधानात्पतनतारतम्यस्य,

तिर्यग्गमन होता है, अग्नि में ऊर्ध्वगुरुत्व है, अत एव अग्नि में ऊर्ध्वज्वलन होता है। जल और पृथिवी में अधोगुरुत्व होता है, जिससे उसका नीचे पतन होता है। न्यायतत्त्वकार के इस कथन के अतिरिक्त गुरुत्व की स्थापना में तात्पर्य नहीं है, किन्तु अग्नि के ऊर्ध्वज्वलन और वायु के तिर्यग्गमन की प्रतिबन्दी देकर स्वभाव, अदृष्ट, ईश्वर-संकल्प और शक्तिविशेष इनमें किसी से ऊर्ध्वजलन तिर्यग्गमन और पतन की सिद्धि के प्रतिपादन में ही तात्पर्य है। प्रश्न—स्वभाव और अदृष्ट इत्यादि एक एक का असाधारण धर्म है, वे दोनों भूतों में रहें, यह अनुपपन्न है। उत्तर—आपने जिस अतिरिक्त गुरुत्व को माना है, वह भी दोनों भूतों में कैसे रह सकता है ? यदि कहो कि अतिरिक्त गुरुत्व का स्वभाव हो यह है, जिससे वह दोनों भूतों में रहता है, तब तो यह भी कहा जा सकता है, कि स्वभाव और अदृष्ट इत्यादि का भी वैसा ही स्वभाव है, जिससे वे दोनों भूतों में रहते हैं। जिस प्रकार एक अग्नि नामक भूत के अवान्तर अनेक व्यक्तियों में ऊर्ध्वज्वलन रहता है, उसी प्रकार स्वभाव इत्यादि भी अनेक भूतों में रहें, इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है। हमारे मतमें जल ही अवस्थान्तर को पाकर पृथिवी बन जाता है। अतः भूतद्वय मानकर चर्चा करना निरर्थक है। यह जो कहा जाता है, कि तोलते समय अतिरिक्त गुरुत्व प्रत्यक्ष होता है, तो यह कथन भी समीचीन नहीं, क्योंकि तोलन इत्यादि दशा में उस वस्तु से होने वाला आक्रमण ही उसी प्रकार प्रत्यक्ष होता है, जिस प्रकार वायु आदि से होने वाला अभिघात संयोग इत्यादि प्रत्यक्ष होता है। जिस प्रकार गुरुत्वशून्य वायु से होने वाला अभिघातमात्र प्रत्यक्ष होता है, उसी प्रकार तोलते समय हाथ से ऊपर फेंके हुए पदार्थ के हाथ में पुनः गिरने पर आक्रमण मात्र प्रत्यक्ष से अनुभूत होता है, अतिरिक्त गुरुत्व का प्रत्यक्ष नहीं होता है। उस आक्रमण मात्र को लेकर ही उन पदार्थों में गुरुत्व का व्यवहार होता है। यह सबका अनुभव है कि बलवान् पुरुष जब जोर से आक्रमण करता है, तब आक्रान्त पुरुष अत्यन्त गुरुत्व का अनुभव करता है, तथा वही बलवान् पुरुष जब धीरे से आक्रमण करता है, तब मन्दगुरुत्व का अनुभव एवं व्यवहार होता है, आक्रमण से अतिरिक्त गुरुत्व है ही नहीं। इससे फलित होता है कि वैशेषिकों का अभिमत अतिरिक्त गुरुत्व गुण प्रत्यक्ष अथवा अनुमान से सिद्ध नहीं होता। प्रश्न—यदि अतिरिक्त गुरुत्व

वैपरीत्योपलम्भाच्च। किं तर्हि वस्तुतो गुरुत्वम् ? श्रूयताम्। शक्त्यनभ्युपगमपक्षे विलक्षणं स्वरूपमेव। तदभ्युपगमपक्षे तद्विशेष एव; सर्वत्र हेतुत्वनिर्वाहकतयाऽभ्युपगतायास्तस्या एवात्रापि स्वीकर्तुमुचितत्वादिति। यत्तु सांख्यैस्तमःकार्यतया पृथिवीजलयोः पतनहेतुगुरुत्वलक्षणो गुणविशेषोऽभ्युपगम्यते, तैस्तेजःपवनयोरूर्ध्वतिर्यग्गमनहेतुतया सत्त्वकार्यो लघुत्वलक्षणो गुणविशेषोऽभ्युपगन्तव्यः। किन्तु हेतुना येन पृथिव्यादिषु गुरुत्वलघुत्वयोर्नियमं वदसि, अनेनैव हेतुना पतनादिकार्यनियमोऽस्तु; मध्ये गुणान्तरकल्पनं गुरुतरम्। अतो गुरुत्वगुणकल्पनं गुरुत्वपराहतमिति।

(द्रवत्वनिरूपणम्)

द्रवत्वप्रत्ययविषयो द्रवत्वम्। तच्च स्यन्दननिदानम्। न जलमात्रवृत्ति, पार्थिवतैजसेष्वपि क्षीरकाञ्चनादिद्रव्येषु तदुपलम्भात्। द्विधा चेदम्, सांसिद्धिक-

नहीं मानने का है तो जल और पृथिवी में रहने वाले साधारण गुण रसादि पतन के हेतु क्यों न माने जायँ ? उत्तर—रसादि को गुरुत्वरूप में मानना उचित नहीं, क्योंकि रसादि तारतम्य के अनुसार पतन का तारतम्य नहीं देखने में आता, विपरीत ही देखने में आता है, क्योंकि रसादि न्यून होने पर अधिक अवयववाले पदार्थ का पतन अधिक होता है, तथा रसादि अधिक होने पर न्यून अवयव वाले पदार्थ का पतन कम ही होता है। प्रश्न—तब वास्तव में गुरुत्व कौन पदार्थ है ? उत्तर—शक्ति को न मानने वाले के मत में उन उन पदार्थों का विलक्षण स्वरूप ही गुरुत्व है। शक्ति को मानने वालों के मत में शक्ति विशेष ही गुरुत्व है। जो शक्ति सर्वत्र कारणत्व का निर्वाह करने वाली मानी जाती है, उसे पतन के कारणरूप में मानना उचित है। सांख्यों ने जो यह माना है कि पृथिवी और जल में पतन का कारण एक गुरुत्व नामक गुणविशेष है, तो वह तमोगुण का कार्य है। इस पर उनसे हमें यही कहना है कि तब तो उन्हें यह भी मानना चाहिये कि तेज और वायु में ऊर्ध्वगमन और तिर्यग्गमन का हेतु एक लघुत्व नामक गुणविशेष है, जो सत्त्वगुण का कार्य है। वे लघुत्व को गुण रूप में क्यों नहीं मानते हैं। किञ्च, जिस हेतु से पृथिवी आदि में गुरुत्व एवं लघुत्व का नियम कहते हो, उसी हेतु से पतन आदि का नियम क्यों न हो। मध्य में गुरुत्व नामक गुणान्तर की कल्पना में ही गौरवदोष है। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि गुरुत्व नामक गुणान्तर की कल्पना गौरवदोष के कारण खण्डित हो जाती है।

(द्रवत्व का निरूपण)

'द्रवत्वप्रत्यय' इत्यादि। जो पदार्थ द्रवत्वप्रतीति का विषय होता है, वह द्रवत्व है, यह द्रवत्व का लक्षण है। जल जो बहता है, उसका कारण ही द्रवत्व है, द्रवत्व होने से ही जल बहता है। यह द्रवत्व केवल जल मात्र में ही रहने वाला धर्म नहीं है,

पाकजभेदात्। सलिले सांसिद्धिकम्। पृथिवीतेजसोः पाकजमिति। यद्वा सलिल एव द्रवत्वम्। काञ्चनादिद्रव्येषु सलिलनिष्ठमेव तदुपलभ्यते, पञ्चभूतमयत्वात् सर्वेषां कदाचित्तदंशोद्भवसिद्धेः। तदिदं मृगसलिलवृत्तान्ते भगवता भाष्यकारेण दर्शितम्। तथाऽप्येतन्न जलत्वमात्रम्; तस्य करकाद्यवस्थायां काठिन्योपलम्भात्। अन्ये त्वाहुः—सलिलनिष्ठमेव द्रवत्वमिति यदुक्तम्, तत्साधूक्तम्। सलिलत्वमात्रातिरिक्तमिति कुतः सिद्धम्? स्यन्दनहेतुतया तत्कल्पनमिति चेत्, तदपि तत एव किं न स्यात्? अग्निरुष्ण इत्यादिवद् द्रवं जलमिति विशेषणतया स्फुरणादतिरिक्तत्वमिति

प्रत्युत पृथिवी और तेज में रहा करता है, क्योंकि पार्थिव क्षीर और तैजस स्वर्ण इत्यादि में द्रवत्व देखने में आता है। यह द्रवत्व दो प्रकार का है—(१) एक स्वाभाविक और दूसरा (२) पाकज। जल में स्वाभाविक द्रवत्व रहता है। पृथिवी और तेज में पाक से उत्पन्न होने वाला द्रवत्व रहता है। यह एक पक्ष है। दूसरा पक्ष यह है कि जल में ही द्रवत्व रहता है। सुवर्ण इत्यादि द्रव्यों में वही द्रवत्व दिखाई देता है, जो सुवर्ण आदि में स्थित जलांश में विद्यमान है। क्योंकि सभी पदार्थ पञ्च भूतों से बने हैं, अतः किसी किसी समय में उन भूतांशों का आविर्भाव हो जाता है। इस अर्थ का श्रीभाष्यकार ने मृगजलवृत्तान्त में इस प्रकार प्रतिपादन किया है कि तैजस मृगमरीचिका में भी जलांश विद्यमान है, वही दूर से देखने वालों को प्रतीत होता है, क्योंकि सभी पदार्थ पञ्च भूतों से बने हैं। प्रश्न—यदि द्रवत्व जल मात्र में रहने वाला धर्म है, तो इसे केवल जलत्वरूप ही मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—क्योंकि जब जल करकावस्था को प्राप्त होता है, तब काठिन्य का ही अनुभव होता है, द्रवत्व का नहीं। करका में द्रवत्व का अनुभव न होने पर भी जलत्व का अनुभव होता है। अतः द्रवत्व और जलत्व एक पदार्थ नहीं माने जा सकते। यह कुछ वादियों का मत है। दूसरे वादी यह कहते हैं कि जल में ही द्रवत्व रहता है, यह जो कहा गया है, वह समीचीन ही कहा गया है। वह हमें स्वीकार है, परन्तु वह द्रवत्व जलत्व से भिन्न है, यह कहाँ से सिद्ध होता है? यदि कहो कि जल के बहने का कारण कुछ होना चाहिये, वह द्रवत्व ही है। इस प्रकार जलस्यन्दन के हेतु के रूप में द्रवत्व की कल्पना की जाती है। तब तो हम यह पूछ सकते हैं कि जल में जो जलत्व है, उसके कारण जल में स्यन्दन क्रिया क्यों नहीं उत्पन्न होती? यदि कहो कि जिस प्रकार 'अग्नि उष्ण है' इस प्रतीति के अनुसार उष्णत्व अग्नित्व से भिन्न माना जाता है, उसी प्रकार 'जल द्रव है' इस प्रतीति के अनुसार विशेषण रूप में प्रतीत होने वाला द्रवत्व भी जलत्व से भिन्न ही होगा, उसे भिन्न ही मानना चाहिये। तब तो हम यह कहेंगे कि जिस प्रकार काठिन्य वह सन्निवेश विशेष है, अर्थात् अवयवरचना विशेष ही है, उससे भिन्न नहीं है। उसी प्रकार द्रवत्व भी जल में विद्यमान वह संस्थान विशेष, अर्थात् अवयव सन्निवेश विशेष ही है, जो जल में व्याप्ति रखता है। इस प्रकार

चेत्, अस्त्वेवमतिरेकः । तथापि जलत्वपर्यवसितसंस्थानविशेषोऽयमिति यथोपलम्भमङ्गीक्रियताम्, यथा काठिन्यम् । स्पर्शविशेषः काठिन्यमिति चेत्, अत्रापि तथाऽस्त्वविशेषात् । न च केवलं स्पर्शविशेषः काठिन्यम्; संयोगविशेषसापेक्षः पृथिवीत्वैकार्थसमवायी स्पर्शविशेषः, द्रवत्वं तु निम्नोन्नतिलेशरहितसंयोगविशेषः । उक्तं च न्यायतत्त्वे प्रमेयपादसप्तमाधिकरणे—"विरलसंयोगप्रयुक्तस्पर्शो मृदुः । निर्विरलसंयोगप्रयुक्तस्पर्शः कठिनः" इति । निम्नोन्नतिलेशरहितसंयोग एव किंनिबन्धनः ? इति चेत्, जलत्वनिबन्धन एवेति मन्वीथाः । जलत्वं नाम किमिति चेत् ?

अनुभव के अनुसार द्रवत्व को संस्थानविशेष ही मानना चाहिये । प्रश्न—काठिन्य संस्थानविशेष नहीं, किन्तु स्पर्श विशेष है । उत्तर—तब तो द्रवत्व भी स्पर्शविशेष ही माना जाय । द्रवत्व को अलग गुण मानना अनुचित है । यही तो हमारा मत है । चाहे द्रवत्व संस्थान विशेष हो अथवा स्पर्शविशेष, इनमें कोई भी बात हमें मान्य है । वास्तव में विचार करने पर यही मानना उचित है कि केवल स्पर्शविशेष काठिन्य नहीं है, किन्तु वह स्पर्शविशेष काठिन्य है, जो पृथिवीत्व के साथ पृथिवी में रहने वाला है, तथा अवयवों के संयोगविशेष की अपेक्षा रखता है । वह त्वगिन्द्रिय मात्र से गृहीत होता है । अतः उसे स्पर्शविशेष मानना ही उचित है, किन्तु द्रवत्व अवयवों का वह संयोगविशेष है, जिसमें संयुज्यमान अवयवों में एक अवयव ऊँचा और दूसरा अवयव नीचा ऐसा नहीं होता । यह द्रवत्व त्वगिन्द्रिय एवं चक्षुरिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है । चक्षुरिन्द्रिय से ग्राह्य होने से द्रवत्व को संयोग ही मानना चाहिये, उसे स्पर्शविशेष मानना उचित नहीं । न्यायतत्त्व में प्रमेयपाद सप्तमाधिकरण में यह कहा गया है कि अवयवों में गाढ संयोग न हो, किन्तु विरल संयोग हो; उस विरल संयोग से होने वाला जो स्पर्श है, वह मृदु स्पर्श है । अवयवों में निर्विरल संयोग हो अर्थात् गाढ संयोग हो, उससे होने वाला जो संयोग है, वह कठिन स्पर्श है । इस प्रकार न्यायतत्त्व ग्रन्थ में कहा गया है । प्रश्न—जल में जो निम्नोन्नतिरहित संयोग होता है, जिसे द्रवत्व माना जाता है, उस संयोग का कारण क्या है ? उत्तर—उसका कारण जलत्व ही है, जलत्व के कारण ही जल में वैसा संयोग हुआ करता है । प्रश्न—जलत्व क्या वस्तु है ? उत्तर—क्या आप संयोगविशेष से व्यतिरिक्त द्रवत्व को सिद्ध करने के लिये यह प्रश्न पूँछते हैं ? आप संयोगविशेष से अतिरिक्त द्रवत्व को न मानते हों, तो जलत्व को भी न मानें । अथवा जैसा अतिरिक्त जलत्व को मानते हैं, वैसे ही अतिरिक्त द्रवत्व को भी मानें । आपके प्रश्न के प्रति हमें यह उत्तर देना है कि आपके प्रश्न के ये दोनों भाव अयुक्त हैं, तथा जलत्व और द्रवत्व को अलग अलग पदार्थ मानना भी युक्त नहीं है । प्रश्न—हमने अतिरिक्त द्रवत्व को सिद्ध करने के लिये यह प्रश्न नहीं किया है, किन्तु जिज्ञासा से ही यह प्रश्न किया है कि जलत्व क्या वस्तु है ? उत्तर—जलत्व एक जातिविशेष है । प्रश्न—उस

हन्त ! किं द्रवत्वाभिलाषेण जलत्वमपलपितुमिच्छसि ? किं वा जलत्ववद् द्रवत्वसिद्धिरिति मन्यसे ? न चोभयमपि युज्यते । तथापि किमिदं जलत्वमिति चेत्, जातिविशेषः । किं तस्य व्यञ्जकमिति चेत्, तादृशसंयोगविशेषरूपविशेषादि । तर्हि तदभ्युपगमेन जलत्वमपि परित्यज्यतामिति चेत्, अस्तु; नैतावता द्रवत्वस्य बहिर्भावः । यदि द्रवत्वं न स्यात्, क्षितितल इव सलिलेऽपि दुष्प्रवेशत्वं स्यादिति चेन्न; आकाशादिभिर्व्यभिचारात् । स्पर्शवत्त्वे सतीति चेन्न; पवनातपादिभिर्व्यभिचारात्, तेषां प्रशिथिलस्वभावत्वात्, तदेव कथम् ? सावकाशत्वात्तेषामिति चेन्न; अनुपलम्भात् । नहि

जातिविशेष का व्यञ्जक कौन है ? उत्तर—उपर्युक्त निम्नोन्नतिलेशरहित संयोगविशेष इत्यादि उस जलत्व जाति के व्यञ्जक हैं । प्रश्न—तब उन व्यञ्जकविशेषों को ही जलत्व जाति मानकर अतिरिक्त जलत्व जाति को त्याग दिया जाय । क्या आपत्ति है ? उत्तर—हाँ व्यञ्जक को जाति मान लिया जाय, इसमें हमें आपत्ति नहीं है । अतिरिक्त जलत्व के त्यागने के भय से अतिरिक्त द्रवत्वसिद्धि नहीं हो सकगी । उपर्युक्त दस अद्रव्यों से बहिर्भूत द्रवत्व सिद्ध नहीं होगा । उसका उनमें अन्तर्भाव होगा ही । प्रश्न—यदि जल में द्रवत्व नहीं होता तो उसमें प्रवेश नहीं हो सकेगा । जिस प्रकार द्रवत्वशून्य भूतल में प्रवेश नहीं होता, उसी प्रकार द्रवत्वशून्य होने पर जल में भी प्रवेश नहीं होना चाहिये, परन्तु प्रवेश होता है । अतः जल में द्रवत्व मानना चाहिये । उत्तर—आकाश आदि में द्रवत्व नहीं है, तो भी उसमें प्रवेश होता है । अतः आकाश आदि को लेकर व्यभिचार होगा । प्रश्न—हमारा अभिप्राय यही है कि स्पर्शवान् होता हुआ जो पदार्थ द्रवत्व से शून्य है, उसमें प्रवेश नहीं हो सकता । उत्तर—वायु और आतप इत्यादि स्पर्श वाले तथा द्रवत्व से शून्य हैं, तो भी उनमें प्रवेश होता है, अतः वायु और आतप इत्यादि को लेकर व्यभिचार होता है । प्रश्न—वायु और आतप इत्यादि पदार्थ स्पर्शवान् और द्रवत्वशून्य होने पर भी स्वभावतः शिथिल होकर रहने वाले द्रव्य हैं । अतः भले उनमें प्रवेश हो सके, परन्तु जो पदार्थ पृथिवी इत्यादि स्पर्श वाले और द्रवत्वशून्य होते हुए प्रशिथिल नहीं हैं, उनमें प्रवेश नहीं होता । जल स्पर्शवाला और अप्रशिथिल है । यदि वह द्रवत्वशून्य होता तो उसमें प्रवेश नहीं हो सकता, परन्तु प्रवेश होता है । अतः उसमें द्रवत्व मानना चाहिये । उत्तर—पहले आप यह सिद्ध करें कि पवन और आतप इत्यादि प्रशिथिल हैं । प्रश्न—आतप और वायु इत्यादि अवकाश वाले पदार्थ हैं, अतः वे प्रशिथिल हैं । उत्तर—वायु और आतप इत्यादि पदार्थ अवकाश वाले हैं, यह अर्थ योग्यानुपलब्धि से बाधित है, क्योंकि मध्याह्न के आतप में अणुमात्र भी आकाश हम लोग नहीं देखते । आतप के अवयव परस्पर में गाढ मिले हुए ही प्रतीत होते हैं । यदि ऐसा होने पर भी उनमें प्रवेश होने से उनमें अवकाश की कल्पना की जाय, तो जल में अवकाश का उपलम्भन होने पर भी प्रवेश सुकर होने से जल में अवकाश की कल्पना की जाय, उसमें

मध्यन्दिनातपे मात्रयाऽप्यवकाशमुपलभामहे। तथापि तदभ्युपगमेऽत्रापि तदभ्युपगम्यतामविशेषात्। प्रवेशादियोग्यः समसंयोगविशेष एव किन्निबन्धन इति चेन्न; पवनातपादिभिः समाधानम्। यत्तु करकाद्यवस्थायां काठिन्योपलम्भाद् जलत्वातिरिक्तं द्रवत्वमित्युक्तम्, तदपि न; उपष्टम्भकभेदादेव तदानीं काठिन्योपलब्धेः। यथा काञ्चनादितेजसाम्। नहि तेजसः स्वतोऽन्यतो वा काठिन्यमस्ति। न च करकाद्यवस्थासु कस्यचिज्जलप्रतीतिः, नापि विद्रुतावस्थायां जलत्वद्रवत्वयोरन्यतराप्रतीतिः। येन व्यतिरेकोपलम्भः स्यात्। अपर्यायत्वं कथमिति चेत्, संयोगविशेषाद्युपाधिभेदादित्युक्तमेव। एतदेव वैशेषिकाद्यभिमतं द्रवत्वम्।

द्रवत्व को क्यों माना जाय। प्रश्न—जल में प्रवेश आदि का प्रयोजक जो समसंयोगविशेष अर्थात् शिथिल अवयवों का संयोगविशेष रहता है, उसका प्रयोजक क्या है? द्रवत्व ही तो प्रयोजक होना चाहिये। उत्तर यहाँ पवन, आतप इत्यादि देखकर समाधान कर लेना चाहिये। पवन और आतप इत्यादि में जो प्रवेशयोग्य समसंयोगविशेष रहता है, वह उनमें स्वभाव सिद्ध है। उसमें द्रवत्व प्रयोजक नहीं है, क्योंकि उनमें द्रवत्व होता ही नहीं। इसी प्रकार जल में भी द्रवत्व के न होने पर उस संयोग को स्वाभाविक समझना चाहिये। कुछ वादियों ने यह जो कहा कि जब जल करका इत्यादि की अवस्था को प्राप्त होता है, उस समय भी उसमें जलत्व रहता है, परन्तु द्रवत्व का अनुभव नहीं होता, काठिन्य का ही अनुभव होता है। इसलिये द्रवत्व को जलत्व से अतिरिक्त ही मानना चाहिये। उनका यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि स्वर्ण इत्यादि तैजस पदार्थों में काठिन्य उपष्टम्भक के कारण हुआ करता है, उसी प्रकार करका इत्यादि में भी काठिन्य उपष्टम्भक के कारण ही हुआ करता है। तेज में स्वतः या कारणान्तर से काठिन्य की उत्पत्ति नहीं होती। सुवर्ण आदि में काठिन्य उपष्टम्भक के कारण ही मानी जाती है, उसी प्रकार करका आदि में भी उपष्टम्भक के कारण ही काठिन्य का अनुभव होता है। जिस प्रकार करका में द्रवत्व का अनुभव नहीं होता, उसी प्रकार जलत्व का भी अनुभव नहीं होता। जब करका पिघल जाती है, तब जलत्व और द्रवत्व दोनों की प्रतीति होती है, उनमें किसी एक की प्रतीति न होती हो ऐसी बात नहीं। अन्यतर की प्रतीति और दूसरे की अप्रतीति हो, तभी जलत्व और द्रवत्व में भेद सिद्ध होगा। प्रश्न—यदि जलत्व और द्रवत्व एक ही पदार्थ है, तो जलशब्द और द्रव्यशब्द पर्याय बन जायेंगे। उनमें अपर्यायता कैसे स्थिर की जाय? उत्तर—जलत्व यदि जाति है, तो द्रवत्व संयोगविशेष या स्पर्शविशेष माना जायगा। अतः अपर्यायत्व सिद्ध हो जायगा। यदि संयोगविशेषात्मक संस्थानविशेष को ही जाति माना जाय, तो भी जिस प्रकार 'सास्नादिसंस्थानविशेष वाली गौ है' इस प्रयोग में औपाधिक भेद को लेकर अपर्यायता मानी जाती है, उसी प्रकार 'जल द्रव है' इस प्रयोग में भी औपाधिक भेद को लेकर अपर्यायता मानी जायगी। इस प्रकार वैशेषिकादि के मान्य द्रवत्व हमारे मत में स्पर्शविशेष, संयोगविशेष और जलत्व इनमें किसी एक में अन्तर्भूत है।

(स्नेहनिरूपणम्)

अथ स्नेहो निरूप्यते। स्नेहप्रत्ययविषयः स्नेहः। स जलैकवृत्तिः। घृतादिषु संसर्गाद् दृश्यते। न चासौ द्रवत्वमात्रम्, शातकुम्भादिद्रवाणां पांसुसंग्राहकत्वाभावात्। नापि तोयत्वमात्रम्, स्निग्धं तोयमिति पृथग् व्यवहारात्, जलप्रत्ययमन्तरेणापि मधूच्छिष्टादिषु स्निग्धमिति प्रत्यय-दर्शनाच्च। तदेवं प्रत्यक्षसिद्धः सलिलैकवर्ती पांसुग्रहणहेतुः स्नेहाख्यो गुणोऽस्तीति वैशेषिकानुसारिणोऽस्मदीयाः।

अन्ये त्वाहुः—स्निग्धमिति प्रत्ययस्तावदस्त्येव। स च रूपस्पर्शविशेषा-दिष्वेव। नह्यन्यो गुणो विविच्योपलभ्यते। मासृण्यमात्रेण सलिलेऽपि स्निग्धप्रत्ययः। स काञ्चनादिद्रव्येष्वपि समः। यद्वा न कश्चिदपि सलिलं

(स्नेहका निरूपण)

'अथ स्नेहो निरूप्यते' इत्यादि। आगे स्नेह का निरूपण किया जाता है। स्नेह का लक्षण यही है कि जो पदार्थ स्नेह प्रतीति का विषय हो, वह स्नेह है। वह स्नेह एक मात्र जल में रहता है। जल संसर्ग के कारण घृत आदि में अनुभूत होता है। यह स्नेह केवल द्रवत्वमात्र हो ऐसी बात नहीं, क्योंकि स्वर्ण इत्यादि का द्रव धूलों को इकट्ठा नहीं करता है। अतः धूलों को इकट्ठा करने में उपयुक्त स्नेह को द्रवत्व से भिन्न समझना चाहिये। केवल जलत्वमात्र स्नेह नहीं माना जा सकता, क्योंकि 'जल स्निग्ध है' इस प्रकार स्नेह को जलत्व से भिन्न मानकर व्यवहार किया जाता है। यदि उनमें भेद न हो तो उन पदों का सामानाधिकरण्य नहीं हो सकेगा। किञ्च, मधूच्छिष्ट इत्यादि के उपष्टम्भक जल के विषय में जलत्व प्रतीति न होने पर भी उस जल में विद्यमान स्नेह की प्रतीति इस प्रकार होती है कि मधूच्छिष्ट स्निग्ध है। जलत्व की प्रतीति न होने पर भी प्रतीति होने वाले स्नेह को अवश्य जलत्व से भिन्न ही मानना चाहिये। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि केवल जल में रहने वाला तथा धूलों का ग्रहण करने वाला स्नेह नामक गुण है, यह अर्थ प्रत्यक्ष प्रमाण सिद्ध है। इस प्रकार वैशेषिकों का अनुसरण करने वाले कई अस्मदीय विद्वान् मानते हैं। यह एक मत है।

'अन्ये त्वाहुः' इत्यादि। दूसरे हमारे संप्रदायस्थ विद्वान् यह कहते हैं कि 'यह पदार्थ स्निग्ध है' ऐसी प्रतीति अवश्य होती है। रूपविशेष और स्पर्शविशेष इत्यादि के विषय में वह स्निग्धत्व प्रतीति होती है। दूसरा कोई स्नेह नामक गुण स्पष्ट उपलब्ध नहीं होता। जल में जो स्निग्धत्व की प्रतीति होती है, वह केवल मासृण्य को लेकर होती है। मासृण्य ऐसे स्पर्श को कहते हैं, जिससे ऐसे संयोग उत्पन्न होते हैं कि संयुक्त पदार्थ अलग नहीं किये जा सकते। यह स्नेह स्वर्ण इत्यादि द्रव्यों में भी रहता है। यह एक मत है। दूसरा मत यह है कि 'जल स्निग्ध है' ऐसा कोई भी नहीं जानता है, किन्तु 'यह मृत्तिका स्निग्ध है' इस प्रकार मृत्तिका आदि के विषय में ही स्निग्धत्व की प्रतीति होती

स्निग्धमिति जानाति। मृदादिरेव हि तथोपलभ्यते। पांसुग्रहणमपि सलिलत्व-प्रयुक्तं सलिलत्वैकार्थसमवायिशक्तिविशेषप्रयुक्तं वा। अतः काञ्चनादि-द्रवाणामसंग्राहकत्वोपपत्तिः। किञ्च, यदि संग्राहकत्वात् सलिले स्नेहाख्यो गुणः स्वीक्रियते, विश्लेषकत्वादग्नौ रौक्ष्याख्यं गुणान्तरमपि किं न कल्प्यते? यदि तत्रौष्ण्यादिभिरेव विश्लेषादिसिद्धिः, तर्ह्यत्रापि शैत्यादिभि-रेव संग्रह इति किं न स्वीक्रियते? उक्तं च न्यायतत्त्वे प्रमेयपाद-सप्तमाधिकरणे—"दुष्करवियोगस्वभावसंयोगस्पर्शत्वं पिच्छिलत्वम्। सुकर-वियोगस्वभावसंयोगस्पर्शत्वं विश्लिष्टत्वम्" इति। यदि संग्रहात् स्नेहसिद्धिः, तर्हि पनसनिर्यासादिष्वपि स कल्प्येत, संग्रहातिरेकात्तेषामेव वा तत्क्लृप्ति-रुचिता। यद्वा चुम्बकशिलाया इव शक्तिविशेषात् संग्राहकत्वमस्तु। न च सलिलं संग्राहकमित्येव नियममुपलभामहे, शुष्कमृत्पिण्डादीनां सलिल-सेकेन विलयस्यापि दर्शनात्। तस्मात् सलिलस्वरूपमेव सहकारिविशेष-

है। जल से धूलियों का जो संग्रह होता है, वह जलत्व के कारण होता है, अथवा जलत्व के साथ एक वस्तु जल में विद्यमान शक्तिविशेष से वह होता है। अत एव यह अर्थ उपपन्न होता है, जो स्वर्ण इत्यादि द्रव धूलों का संग्राहक नहीं होते हैं। किञ्च, धूलिसंग्राहक होने से जल में स्नेह नामक गुण की कल्पना की जाती है, तो अग्नि में विश्लेषकत्व होने से (क्योंकि अग्नि में पड़े हुए पदार्थ विश्लेष को प्राप्त होते हैं) अग्नि में रूक्षता नामक गुणान्तर की कल्पना क्यों न की जाय? यदि कहो वहाँ पर औष्ण्य आदि के कारण ही विश्लेष सिद्ध होता है, तो यहाँ भी शैत्य इत्यादि के कारण संग्रह होता है, ऐसा क्यों नहीं माना जाता। न्यायतत्त्व में प्रमेयपाद सप्तमाधिकरण में यह अर्थ कहा गया है कि जिस स्पर्श से संयोग होने पर उन वस्तुओं को अनायास छुड़ाया नहीं जा सकता, वह स्पर्श पिच्छिल कहलाता है। उदाहरण—गोंद वाले पनस फल के साथ हाथ का संयोग होने पर हाथ पनस फल से छुड़ाया नहीं जा सकता। जिस स्पर्श से संयोग होने पर वे संयुक्त पदार्थ अनायास छुड़ाये जा सकते हैं, वे स्पर्श विश्लिष्ट स्पर्श कहलाते हैं। इस प्रकार न्यायतत्त्व में कहा गया है। यदि संग्रह के कारण स्नेह की सिद्धि हो, तो उस स्नेह को 'पनस' कटहर के गोंद इत्यादि में मानना चाहिये। किञ्च, कटहर के गोंद से अधिक संग्रह होता है। अतः उसी में ही स्नेह को मानना चाहिये। जिस प्रकार चुम्बकशिला शक्तिविशेष के कारण लोहे को आकृष्ट करती है, उसी प्रकार जल भी शक्तिविशेष के कारण संग्राहक बने, यही उचित है। किञ्च, जल संग्राहक ही है, ऐसा कोई नियम देखने में नहीं आता, क्योंकि शुष्क मृत्पिण्ड इत्यादि में जल का सेक होने पर उनका विशरण ही देखने में आता है। अतः यही मानना चाहिये कि एक जलस्वरूप ही विभिन्न सहकारिकारणों को पाकर संग्राहक एवं

मासाद्य संग्राहकं विभेदकं चेति यथोपलम्भमङ्गीकार्यम् । चेतनानां तु स्नेहः प्रीतिरुपादित्सा वा, रौक्ष्यमपि दुःखं जिहासा क्रोधो वा । अतो न गुणान्तरसिद्धिरिति ।

(वासनानिरूपणम्)

अनुभवजा स्मृतिहेतुर्वासना । सा कार्यकल्प्या । न तावदनुभवहेतुः स्मृतिः; तस्य चिरध्वस्तत्वात् । नापि तदुपलक्षित आत्मादिः, प्रध्वस्तस्याप्यज्ञायमानस्योपलक्षणतयापि कारणत्वासम्भवात् । नापि तद्ध्वंसः; संस्कारप्रमोषाभावप्रसङ्गात् । नापि सदृशदर्शनादि; केवलस्यातिप्रसङ्गित्वात्, विशिष्टस्यासिद्धेः । अनुभवजनितादृष्टविशेष इति चेत्; तर्हि सिद्धा वासना । सा पुण्यपापरूपा वा ततोऽन्या वेति विशेषः । तत्र न पूर्वा, विधिनिषेधागोचरेषु तदयोगात् । अतो द्वितीयैव परिशिष्यते । सापि

विभेदक होता है। अनुभवानुसार यही मानना उचित है। चेतनों में स्नेहगुण हुआ करता है, वह प्रीति अथवा अपनाने की इच्छा है । चेतनों में जो रूक्षता होती है, वह दुःख अथवा त्यागने की इच्छा अथवा क्रोध है। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि स्नेह नामक गुणान्तर सिद्ध नहीं होता ।

(वासना का निरूपण)

'अनुभवजा' इत्यादि । संस्कार को वासना कहते हैं। उसका यह लक्षण है कि जो अनुभव से उत्पन्न हो तथा स्मृति का उत्पादक हो वह वासना है। स्मृति के बल से वासना की कल्पना की जाती है । यदि वासना नहीं होती तो स्मृति उत्पन्न नहीं हो सकती। जिस प्रकार अन्यत्र कार्य को देखकर कारण का अनुमान किया जाता है, उसी प्रकार कार्य स्मृति को देखकर कारण वासना का अनुमान किया जाता है। सीधा अनुभव स्मृति का कारण नहीं हो सकता, क्योंकि अनुभव बहुत पहले ही उत्पन्न होकर नष्ट हो जाता है। आज स्मृति होती है, स्मृति के पूर्व क्षण में अनुभव नहीं रहता, अतः वह कारण नहीं बन सकता। अनुभव से उपलक्षित आत्मा इत्यादि स्मृति का कारण हो, अनुभव उपलक्ष बनकर कारण हो, यह पक्ष भी समीचीन नहीं है, क्योंकि प्रध्वंस अनुभव आत्मा का उपलक्षण नहीं बन सकता, क्योंकि प्रध्वस्त पदार्थ ज्ञायमान होने पर इतर व्यावृत्त उपलक्ष्य का ज्ञान कराता हुआ उपलक्षण बनता है। यदि वह प्रध्वस्त पदार्थ ज्ञानविषय हो, तो स्वयं ही समझ में न आने वाला वह प्रध्वस्त पदार्थ कैसे इतर व्यावृत्त उपलक्ष्य का ज्ञान करायेगा। कैसे उपलक्षण है? प्रकृत में प्रध्वस्त अनुभव स्मृति के पूर्व काल में जाना ही नहीं जाता, वह कैसे इतर व्यावृत्त उपलक्ष्य आत्मा का ज्ञान करा सकता है? अत एव वह उपलक्षण बन नहीं सकता, उपलक्षण बनकर स्मृति का कारण भी नहीं बन सकता। अनुभव का ध्वंस ही

आधेयशक्तिर्वा ततोऽन्या वा, कार्यकारणादिप्रक्रिया सर्वा समा। सा चात्मनिष्ठा ज्ञानद्रव्यनिष्ठा वेत्येकदेशिविवादः। तत्रानुभवस्मृत्यन्तरङ्गत्वाद् ज्ञानद्रव्यनिष्ठत्वमेवोचितम्। यत्तु वरदविष्णुमिश्रैरुक्तम्—"भावनाकल्पकप्रमाणेनैव स्थिरात्माश्रयत्वकल्पनात्, अस्थिरज्ञानाश्रयत्वस्य प्रमाणाभावात्" इति; तन्नूनं परमताभिप्रायेणोक्तम्। स्वेनैव ज्ञानस्य द्रव्यत्वनित्यत्वयोः समर्थनात्। यदुक्तं समन्वयाधिकरणे भेदाभेदिमतदूषण-

संस्कार माना जाय, यह पक्ष भी समीचीन नहीं, क्योंकि ध्वंस का ध्वंस नहीं होता, परन्तु संस्कार का ही ध्वंस होता है। अत एव बाल्य में अनुभूत पदार्थ वार्धक्य में बहुत प्रयत्न करने पर भी स्मृत नहीं होते। कारण, संस्कार नष्ट हो गया। अतः अविनश्वर अनुभव ध्वंस तथा विनश्वर संस्कार कभी एक पदार्थ नहीं बन सकते। सदृश वस्तु का दर्शन और सहचरित पदार्थ का दर्शन इत्यादि संस्कार नहीं माने जा सकते, क्योंकि यहाँ पर यह प्रश्न उठता है—क्या केवल सदृश दर्शन इत्यादि संस्कार बनकर स्मृति का कारण होते हैं? अथवा अनुभवविशिष्ट सदृश इत्यादि संस्कार बनकर स्मृति के कारण होते हैं? प्रथम पक्ष समीचीन नहीं, क्योंकि जिस मनुष्य ने कभी गो को नहीं देखा है, वह गो सदृश गवय को जब देखता है, तब सदृशदर्शन है, गो का स्मरण करे, ऐसा अतिप्रसङ्ग होगा। दूसरा पक्ष भी समीचीन नहीं, क्योंकि जहाँ अनुभव के उत्तरकाल में कभी सदृशदर्शन से स्मृति होती है, वहाँ अनुभव पहले ही नष्ट हो गया है, सदृशदर्शन के समय में वह रहता नहीं। ऐसी स्थिति में वह सदृशदर्शन अनुभवविशिष्ट कैसे बन सकता है? अतः द्वितीय पक्ष भी खण्डित हो गया। यदि कहा जाय कि अनुभव से उत्पन्न अदृष्ट विशेष ही संस्कार है, तो हमें विशेष आपत्ति नहीं, क्योंकि अदृष्टविशेष के रूप में वासना सिद्ध हो ही जाती है। हाँ, यह विचार यहाँ उपस्थित होता है कि वह अदृष्ट विशेष रूपी वासना क्या पुण्यापुण्य रूप है, अत एव उससे भिन्न है? प्रथम पक्ष समीचीन नहीं, क्योंकि विहित और निषिद्ध कर्मों से ही पुण्यापुण्यरूपी वासना उत्पन्न होती है। घटादि पदार्थानुभव न विहित है, न निषिद्ध है। इस अनुभव से उत्पन्न होने वाली वासना पुण्यापुण्य रूप नहीं हो सकती, वह उनसे भिन्न है; यह द्वितीय पक्ष ही बचता है, वही स्वीकार्य है। चाहे वह वासना आधेय शक्ति हो, अथवा उससे भिन्न हो, कार्य और कारण इत्यादि की सभी प्रक्रिया दोनों पक्षों में समान रूप से मान्य है। कार्य स्मृति है, कारण अनुभव है, यह अर्थ दोनों पक्ष वालों को मानना पड़ता है। वह वासना क्या आत्मा में रहती है, अथवा ज्ञान द्रव्य में रहती है? इस विषय में विशिष्टाद्वैत सिद्धान्त को मानने वाले विद्वानों में मतभेद है। उसमें उचित यही है कि अनुभव और स्मृति ज्ञान द्रव्य का अवस्थाविशेष होने से जैसे ज्ञानद्रव्यनिष्ठ हैं, उसी प्रकार वासना भी ज्ञानद्रव्यनिष्ठ ही है। श्रीवरदविष्णु मिश्र ने जो यह कहा है कि अस्थिर पूर्वानुभव स्मृति का हेतु बने, तदर्थ व्यापाररूप में जिस संस्कार की कल्पना की जाती है, यदि वह संस्कार अस्थिर ज्ञान का आश्रय लेकर रहेगा तो स्वयं अस्थिर हो जायगा, वह स्मृति का कारण नहीं बन

प्रसङ्गेन विवरणकारैः—नह्युपाधिः प्रतिसन्धाता, प्रदेशभेदस्तु तुल्यः, नह्यन्यगतः संस्कारोऽन्यत्र प्रतिसन्धिहेतुः, यदि स्यात् तर्ह्यनियमः, अनुभवसमानाधिकरणश्च संस्कारः" इति। तन्नूनं धर्मभूतज्ञानस्य द्रव्यत्वमनभ्युपगच्छतां मतेनोक्तम्, अस्मन्मते त्वनुभवसंस्कारस्मृतीनां ज्ञानावस्थाविशेषरूपत्वान्न कश्चिद्विरोधः। एतेन "वासनारेणुकुण्ठितः" इत्याद्यपि गतार्थम्।

वेगो भावना स्थितस्थापक इति त्रिविधः संस्कार इति वैशेषिकाः, तदनुपपन्नम्; वेगस्य कर्मविशेषव्यतिरेके प्रमाणाभावात्, शीघ्रं गच्छती-

सकेगा, ज्ञान के स्मृतिकारणत्व का निर्वाहक बनना तो दूर है। अतः भावनाख्य संस्कार को सिद्ध करने वाले प्रमाण से यह भी सिद्ध हो जाता है कि वह संस्कार स्थिर आत्मा का आश्रय लेकर रहता है। अतः यह मानने में कि—संस्कार अस्थिर ज्ञान का आश्रय लेकर रहता है—कोई प्रमाण नहीं। यह वरदविष्णु मिश्र का कथन परमत के अभिप्राय से प्रवृत्त है, क्योंकि उन्होंने ज्ञान के द्रव्यत्व का स्वयं समर्थन किया है। ज्ञान का स्थिरत्व उनको मान्य है, अतः संस्कार का स्थिरज्ञानद्रव्यत्वनिष्ठत्व उनको मान्य है। अत एव कहना पड़ता है कि वरदविष्णु मिश्र का उपर्युक्त कथन परमताभिप्राय से प्रवृत्त है। समन्वयाधिकरण में भेदाभेदिमत के दूषण के प्रसङ्ग में विवरणकार ने यह जो कहा है कि अन्तःकरण इत्यादि उपाधि स्मरण नहीं कर सकता, क्योंकि वह जड है। उपाध्यवच्छिन्न चित्प्रदेश को ही स्मर्ता मानना होगा। उसमें यह दोष है कि उपाधि का जब संचार होता है, उस समय पूर्व क्षण का उपाध्यवच्छिन्न चित्प्रदेश तथा उत्तर क्षण का उपाध्यवच्छिन्न चित्प्रदेश भिन्न-भिन्न होते हैं, अतः पूर्व क्षण में उपाध्यवच्छिन्न चित्प्रदेश से अनुभूत अर्थ का उत्तर क्षण में उपाध्यवच्छिन्न बनने वाला दूसरा चित्प्रदेश स्मरण नहीं कर सकता, क्योंकि एक चित्प्रदेश में विद्यमान संस्कार दूसरे चित्प्रदेश में स्मृति को उत्पन्न नहीं कर सकता। यदि करेगा तो अतिप्रसङ्ग होगा; देवदत्त में विद्यमान संस्कार यज्ञदत्त में भी स्मृति को उत्पन्न करेगा। अनुभव जहाँ होता है, वहीं संस्कार होता है, वह वहीं स्मृति को उत्पन्न कर सकता है, इस प्रकार विवरणकार ने जो संस्कार को आत्मनिष्ठ बतलाया है, वह धर्मभूत ज्ञान को द्रव्य न मानने वालों के मत के अनुसार कहा गया है। हमारे मत में अनुभव, संस्कार और स्मृति धर्मभूत ज्ञान के अवस्थाविशेष हैं। अतः संस्कार को ज्ञानद्रव्यनिष्ठ मानने में कोई दोष नहीं है। शास्त्र में "वासनारेणुकुण्ठितः" कह कर जीवात्मा को वासनारूपी धूलि से आच्छादित कहा गया है। उसका यह अर्थ नहीं है कि वासना साक्षात् आत्मा का धर्म है, किन्तु उस वचन का तात्पर्य यह बतलाने में है कि जीवात्मा ज्ञान द्वारा वासनारूपी धूलि से आच्छन्न है।

'वेगो भावना' इत्यादि। वैशेषिक दार्शनिक मानते हैं कि संस्कार तीन प्रकार का है—(१) वेग, (२) भावना और (३) स्थितस्थापक। उनका यह मत समीचीन

त्याद्युपलम्भस्यापि कर्मातिशयमात्रेण चरितार्थत्वात्, कर्मातिशयस्य चोभयसिद्धत्वात्। उक्तं च न्यायतत्त्वे प्रमेयपादे कालनिरूपणप्रसङ्गे—"संयोगकालसामीप्यं हि वेगः" इति। वेगेन गच्छतीत्यादौ प्रयत्नहेतुकर्मण्यपि वेगशब्दप्रयोगात्। वेगस्य शरादिधर्मत्वेन प्रतिभासस्य मान्द्यप्रतीतिनिरस्तत्वात्। संस्कारत्वं स्पन्दजनकवृत्ति संस्कारजातित्वाद्

नहीं है, क्योंकि वेग कर्मविशेष से भिन्न हो, इसमें कोई प्रमाण नहीं है। कर्मविशेष ही वेग है। "शीघ्र जाता है" इस अनुभव से भी कर्मविशेषातिरिक्त वेग सिद्ध होता है, क्योंकि इस प्रतीति से यही सिद्ध होता है कि शीघ्रता गमन में विद्यमान धर्म है। इससे शीघ्रता कर्मगत अतिशय रूप में सिद्ध होगी। शीघ्रता अतिरिक्त वेगाख्य गुण नहीं सिद्ध होगी। कर्म में विद्यमान अतिशय उभयवादियों को मान्य है। तदतिरिक्त वेग ही विवादग्रस्त है। इस प्रतीति से अतिरिक्त वेग सिद्ध नहीं हो सकेगा। न्यायतत्त्व के प्रमेयपाद में काल निरूपण के प्रसङ्ग में यह कहा गया है कि एक पदार्थ को दूसरे पदार्थ से संयुक्त होने में जो बहुत कम समय लगता है, वही वेग है। धनुष से छूटे हुए बाण को लक्ष्यसंयोग पाने में बहुत कम समय लगता है। अत एव कहा जाता है कि वेग से बाण जाता है। किञ्च, पुरुष प्रयत्न से होने वाली गमनक्रिया के विषय में "वेग से जाता है" ऐसा वेग शब्द का प्रयोग होता है, परन्तु इससे वेग को गमन क्रिया का साधन मानना उचित नहीं होगा, क्योंकि गमनक्रिया में प्रयत्न ही साधन है। अतः मानना चाहिये कि "वेग से जाता है" यह प्रतीति वैशेषिकाभिमत वेगाख्य गुण को लेकर प्रवृत्त नहीं है, किन्तु गमन क्रियागत अतिशय को ही लेकर प्रवृत्त है। अतः वेग शब्द क्रियागत अतिशय का ही वाचक है। यदि कहो कि "बाण वेग से जाता है" इस प्रतीति के अनुसार वेग बाण का धर्म प्रतीत होता है, उसे कर्मगत अतिशय कैसे माना जाय? तब तो आपको "बाण मन्द जाता है" इस प्रतीति के अनुसार बाणगत मान्द्य नामक गुणान्तर भी मानना होगा। यदि कहो कि मान्द्य क्रियागत विशेष ही है, तो वेग को भी क्रियागत विशेष ही मानना उचित है। वैशेषिक दार्शनिक वेगाख्य संस्कार को जो इस अनुमान के द्वारा प्रस्तुत करते हैं कि संस्कारत्व स्पन्दजनक पदार्थ में रहता है, क्योंकि वह संस्कार में रहने वाली जाति है। इसमें सत्ता इत्यादि जाति दृष्टान्त हैं। सत्ता इत्यादि जाति संस्कार में रहने वाली जाति है, वह स्पन्दजनक में भी रहती है, क्योंकि स्पन्दजनक प्रयत्न में सत्ता इत्यादि जाति रहती है। उसी प्रकार संस्कारत्व भी संस्कार में रहने वाली जाति है, अतः वह भी स्पन्दजनक वेग में रहे। यही उचित है। इस अनुमान से वेग का संस्कारत्व ही प्रमाणित होता है। वैशेषिकों के इस अनुमान के विषय में हमें यही कहना है कि उनका यह अनुमान अतिप्रसङ्ग और असिद्धि इत्यादि दोषों से अनुमानाभास है, क्योंकि संस्कारत्व रूपजनक में रहता है, क्योंकि वह संस्कार में रहने वाली जाति है, इस प्रकार का भी साधन सिर उठा सकता है। इससे इस अनुमान में अतिप्रसङ्ग सिद्ध होता है। हमारे मत में वैशेषिकाभिमत जातिपदार्थ मान्य नहीं है। अतः संस्कार जातित्वरूप हेतु असिद्ध होता है। भावनात्व जाति संस्कारगत जाति है, वह स्पन्दजनक

इत्यादेरतिप्रसङ्गासिद्ध्यादिदुष्टत्वात् । श्रीविष्णुचित्तार्यैः क्रिया वेगार्थत्वेन पठिता । तथाहि—ईश्वरानुमाननिराकरणे "सर्वा क्रिया कृतिपूर्विका क्रियात्वाद् गमनवदिति चेन्न; शरवेगजलस्यन्दनादौ व्यभिचारात्, तेषां स्वभावत्वकल्पने हेतुमत्त्वकल्पनाविरोधादित्युक्तम् ।

स्थितस्थापकोऽपि संस्थानविशेष एव । संस्थानविशेषतारतम्यानुरोधेन हि प्रतिगमनतारतम्यं दृश्यते । सर्वदा क्रियोत्पत्तिप्रसङ्गः कर्षणमोक्षणादि-सहकारिसाहित्येन परिहारश्च समौ । अतिरिक्तस्यापि स्थितस्थापकस्य

में नहीं रहती है, अतः व्यभिचार दोष भी उपस्थित होता है । इस अनुमानाभास से वेगाख्य संस्कार सिद्ध नहीं होगा । श्रीविष्णुचित्तार्य ने क्रिया को वेगशब्दार्थ कहा है। तथाहि—ईश्वरानुमान के निराकरण के प्रसङ्ग में उनका यह कथन है कि "सभी क्रियायें प्रयत्न से उत्पन्न होती हैं, क्योंकि वे क्रिया हैं" । इसमें दृष्टान्त गमन है । गमन क्रिया है और वह प्रयत्न से उत्पन्न होता है । इस अनुमान से भूकम्प इत्यादि क्रियाओं को प्रयत्न से उत्पन्न समझना चाहिये । वह प्रयत्न जिसका है, वह ईश्वर है । इस प्रकार इस अनुमान के बल पर ईश्वर सिद्ध होता है । यह पूर्वपक्ष समीचीन नहीं, क्योंकि बाण-वेग और जल स्पन्दन इत्यादि भी क्रिया हैं, परन्तु ये प्रयत्न से उत्पन्न नहीं हैं । अत एव इनको लेकर व्यभिचार होता है । बाण-वेग इत्यादि बाण इत्यादि का स्वभाव है, अत एव वह क्रिया नहीं है । उन स्वभावों के लिये कर्ता की अपेक्षा नहीं है । यदि वे कर्ता से अपेक्षा रखें तो स्वभाव ही नहीं बन सकेंगे । तब तो उनको दूसरे हेतु की भी अपेक्षा नहीं करनी चाहिये, परन्तु स्वभाव होने पर भी वे अन्यान्य हेतुओं की अपेक्षा रखते हैं । इस प्रकार विष्णु-चित्तार्य ने कहा है । इसमें बाण-वेग को क्रिया कहा गया है ।

'स्थितस्थापकोऽपि' इत्यादि । शाखा इत्यादि को खींचकर छोड़ने पर किसी कारणविशेष से शाखा इत्यादि पुनः स्वस्थान में पहुँच जाते हैं । वह कारणविशेष स्थितस्थापक संस्कार है । यह वैशेषिक दार्शनिकों का मत है । उसके विषय में हमें यह कहना है कि शाखा इत्यादि में विद्यमान जो संस्थानविशेष है, वह अवयव-रचनाविशेष है, वही स्थितस्थापक है । उसी के प्रभाव से शाखा पुनः स्वस्थान में पहुँच जाती है । वैशेषिक दार्शनिक यादृशसंस्थानविशेषविशिष्ट में स्थितस्थापक संस्कार मानते हैं, हम उसी संस्थानविशेष को ही स्थितस्थापक मानते हैं । संस्थानविशेष के तारतम्य के अनुसार ही शाखा इत्यादि को लौटकर स्वस्थान में पहुँचने में तारतम्य होता है । अतः संस्थानविशेष को स्थितस्थापक ही मानना उचित है । प्रश्न—यदि संस्थानविशेष ही स्थितस्थापक होकर क्रियाविशेष का अर्थात् स्वस्थान में पहुँचने का कारण हो, तो सदा क्रिया उत्पन्न होनी चाहिये, सदा क्यों नहीं उत्पन्न होती ? उत्तर—आपके पक्ष के अनुसार संस्थान-विशेषातिरिक्त स्थितस्थापक संस्कार शाखा इत्यादि में सदा रहता है, वह सदा क्रिया को उत्पन्न क्यों नहीं करता ? यदि कहो कि स्थितस्थापक संस्कार सदा रहने पर भी अकेला

ताद्दशतारतम्यं संस्थानतारतम्याधीनमिति वक्तव्यम् , तद्वरमदृष्टगुणान्तरकल्पनात् । तेनैव संस्थानविशेषेण स्वस्थानगमनसिद्धिः । परिशुद्धिरतिरिक्तवदत्रापि चिन्त्या ।

ये पुनर्ज्ञानसंस्कारः कर्मसंस्कार इति द्वैविध्यमाहुः, तेषां कोऽयं कर्मसंस्कार इष्टः ? न तावद्वेगस्थितस्थापकरूपः; तस्य निराकृतत्वात् । नापि पुण्यापुण्यरूपक्रियाप्रवृत्तिहेतुः, तस्या अपि पूर्वपूर्वादृष्टस्वातन्त्र्यादिभि-

क्रिया का कारण नहीं होता है, क्योंकि खींचकर छोड़ना सहकारिकारण है, जहाँ सहकारिकारण सन्निहित हो, वहाँ स्थितस्थापक संस्कार क्रिया को उत्पन्न करता है। तब तो हम भी यह उत्तर दे सकते हैं कि अकेला संस्थानविशेष क्रिया का कारण नहीं है, खींचकर छोड़ना उसका सहकारिकारण है। जहाँ सहकारिकारण होगा, वहाँ संस्थानविशेष क्रिया को उत्पन्न करेगा । इस प्रकार शंका और परिहार दोनों पक्षों में समान हैं। वैशेषिक को यह मानना पड़ता है कि शाखादि में प्रतिगमन क्रिया में जो तारतम्य है, वह स्थितस्थापक संस्कार के तारतम्य के अनुसार होता है। स्थितस्थापक संस्कार में तारतम्य भी संस्थानविशेष के अनुसार होता है। वैशेषिक के इस मत की अपेक्षा हमारा मत लघु है। हम स्थितस्थापक संस्कार को न मानते हुए भी यह कहते हैं कि संस्थानविशेष के तारतम्य के अनुसार ही प्रतिगमन क्रिया में भी तारतम्य होता है। हमारा मत लघु होने से आदरणीय है। उस संस्थानविशेष के प्रभाव से ही शाखा इत्यादि स्वस्थान में पहुँच जाती हैं। प्रश्न—शिबिका के बाँस में पूर्ववत् संस्थानविशेष के रहने पर भी उस बाँस को तोड़ मरोड़ कर बहुत काल तक खूँटी में बाँधकर पश्चात् छोड़ने पर भी वह बाँस पूर्व रूप को प्राप्त नहीं होता ? ऐसा क्यों ? आपके मत के अनुसार तो पहले के समान संस्थानविशेष के बने रहने से पूर्व रूप को प्राप्त होना चाहिये था, परन्तु वह पूर्व रूप को प्राप्त नहीं होता, क्यों ? हम यहाँ पर यह उत्तर देंगे कि खूँटी में बाँधकर रखने से बाँस में स्थितस्थापक संस्कार की शान्ति हो गई है, यह शान्ति ही परशुद्धि है। स्थितस्थापक संस्कार के शान्त होने से बाँस पुनः पूर्वरूप को प्राप्त नहीं कर सकता। अतः स्थितस्थापक संस्कार को मानना पड़ेगा, उसको मानने पर ही तो उस संस्कार की शान्ति एवं परिशुद्धि मानी जा सकती है। उत्तर—बाँस को तोड़ मरोड़ कर चिरकालतक खूँटे में बाँध रखने से उस में दूसरे प्रकार का संस्थान अर्थात् अवयव रचना बन जाती है, अत एव खूँटे से हटाने पर भी वह बाँस पूर्व रूप को प्राप्त नहीं होता। यह दूसरे प्रकार का संस्थान ही परिशुद्धि कहलाता है।

'ये पुनर्ज्ञानसंस्कार' इत्यादि। कई विद्वान् यह कहते हैं कि संस्कर दो प्रकार के हैं—(१) ज्ञान संस्कार और (२) कर्मसंस्कार। जिस प्रकार ज्ञान से भावनाख्य संस्कार उत्पन्न होता है जिससे स्मृति होती है, उसी प्रकार पूर्व-पूर्व कर्म से भी एक वासनाख्य संस्कार उत्पन्न होता है, जिससे मनुष्य पुनरपि वैसे ही कर्म करता है। अत एव लोक में कहा जाता है कि पूर्व-पूर्व वासना के अनुसार मनुष्य कर्म करता है—इत्यादि। इसके विषय में हमें यह कहना है कि वे किसे कर्म संस्कार मानते हैं ? यदि बेग और स्थितस्थापक

रेव निर्वाहात् । नापि मृदङ्गवादनादौ पूर्वपूर्ववादनादिभिराहित उत्तरोत्तर-क्रियासु हस्तलाघवादिहेतुः; तत्र हस्तलाघवादेः पूर्वपूर्ववादनाकृतकाठिन्य-विशेषाभावादिप्रयुक्तत्वात्, हस्तप्रेरणादिशैघ्र्यस्य पूर्वपूर्ववादनाधिकृत-संस्कारजनितप्रेरणास्मृतिशैघ्र्यप्रयुक्तत्वात् । यानि पुनः—"अघस्याश्लेप-करणं वैदिककर्मायोग्यतावासनाप्रत्यवायहेतुशक्त्युत्पत्तिप्रतिबन्धकरणम्", "एतदुभयकार्यकारणभूतानादिविपरीतवासनासम्बद्धोऽपि" इत्यादि-भाष्यकारवचनानि, तेषामप्यनुभववासनातिरिक्तसंस्कारकल्पननिर्बन्धा-भावात् । "अघस्य" इत्यादिवाक्यानन्तरं चैवमुक्तम्—"अघानि कृतानि पुरुषस्य वैदिककर्मायोग्यतां सजातीयकर्मान्तरारम्भरुचिं प्रत्यवायं च

को कर्म संस्कार मानते हैं, तो ठीक नहीं है, क्योंकि उन दोनों का निराकरण हो गया है। वे कर्म संस्कार नहीं माने जा सकते। यह पक्ष भी—कि कर्मसंस्कार पुण्यापुण्यरूप कर्मों में प्रवृत्ति का कारण है—समीचीन नहीं, क्योंकि पूर्व-पूर्व अदृष्ट और आत्मस्वातन्त्र्य इत्यादि से ही पुण्यापुण्य कर्म प्रवृत्ति संपन्न हो जाती है। प्रश्न—कर्म जो संस्कार है, वह मृदङ्गवादन इत्यादि में पूर्व-पूर्व वादन क्रियाओं से उत्पन्न होता है, तथा उत्तरोत्तर वादन क्रियादि के लिये हस्तलाघव इत्यादि का कारण होता है। उत्तर– मृदङ्गवादनादि में क्या हस्तलाघव इत्यादि के कारण रूप में कर्म संस्कार मानना होगा? अथवा पुरुष के हस्तप्रेरकत्व में जो शीघ्रता होती है, उस शीघ्रता के कारणरूप में कर्म-संस्कार को मानना होगा? दोनों ही पक्ष समीचीन नहीं हैं, क्योंकि पूर्व-पूर्व वादन से हस्त से उस काठिन्य विशेष का—जो शीघ्रवादन का प्रतिबन्धक है—नाश होकर एक मार्दवविशेष उत्पन्न होता है, यही हस्तलाघव कहलाता है, जो उत्तरोत्तर वादन का उपयोगी है। इस हस्त-लाघव के लिये कर्म-संस्कार की आवश्यकता नहीं। अब रहा दूसरा पक्ष। उस के विषयमें उत्तर यह है कि हस्त-प्रेरणा इत्यादि में जो शीघ्रता होती है उसका कारण शीघ्र-शीघ्र उत्पन्न होने वाली वह स्मृति है, जो पूर्व-पूर्व वादनानुभवों से उत्पन्न संस्कार के कारण शीघ्र शीघ्र उत्पन्न होती है। अतः हस्तप्रेरणादि शीघ्रता के लिये भी किसी कर्म-संस्कार को कारण मानने की कोई आवश्यकता नहीं। श्रीभाष्यकार के ये जो वचन है कि पाप के अश्लेष करने का भाव यही है कि पाप कर्मों से होने वाली वह जो शक्ति है, जिससे वैदिक कर्मों में अयोग्यता, वासना और प्रत्यवाय होते हैं, उस शक्ति के उत्पत्ति को रोक देना ही अघ अर्थात् पाप का अश्लेष करना है। यह पंक्ति "तदधिगम उत्तरपूर्वयो-रश्लेषविनाशौ तद्व्यपदेशात्" ब्रह्मसूत्र के भाष्य में हैं। शरणागतिगद्य में "एतदुभय-कार्यकारणभूत" इत्यादि पंक्ति है। अर्थ—श्रीभगवान् श्रीरामानुज स्वामीजी से कहते हैं कि शरणागत आप भले उस विपरीत वासना से—जो अहंकार और असह्यापचार इन दोनों का कारण एवं कार्य है—सम्बन्ध हो तो भी आपका उद्धार हो जायगा। श्रीभाष्यकार के इन वचनों में अवश्य वासना का उल्लेख है। इन वचनों के बल पर

कुर्वन्ति । अघस्य विनाशकरणमुत्पन्नायास्तच्छक्तेर्विनाशकरणम्, शक्तिरपि परमपुरुषाप्रीतिरेव" इति । एवं पापकर्मणः परमपुरुषाप्रीतिद्वारा सजातीय-कर्मान्तरारम्भरुचिजनकत्वमिति सिद्धत्वान्न तत्र वासनान्तरमस्तीति गम्यते । "अनारब्धकार्ये एव तु" इत्यधिकरणे च व्यक्तमभाषत, यथा—"न च पुण्यापुण्यजन्यभगवत्प्रीत्यप्रीतिव्यतिरेकेण शरीरस्थितिहेतु-भूतसंस्कारसद्भावे प्रमाणमस्ति" इति । अन्यत्राप्येतत्तुल्यन्यायमिति बोध्यम् । श्रीमद्गीताभाष्येऽप्युक्तम्—

त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां सा स्वभावजा ।
सात्त्विकी राजसी चेति तामसी चेति तां शृणु ॥

इत्यस्य व्याख्याने—स्वभावः स्वासाधारणो भावः, प्राचीनवासना-जनितस्तत्तद्रुचिविशेषः । यत्र रुचिस्तत्र श्रद्धा जायते । श्रद्धा हि स्वाभिमतं साधयत्येतदिति विश्वासपूर्विका साधने त्वरा । वासना रुचिश्च श्रद्धा

यह निर्बन्ध नहीं किया जा सकता है कि अनुभव-वासना से अतिरिक्त कर्म-वासना की कल्पना करनी ही चाहिये, क्योंकि "अघस्य" इत्यादि वाक्य के बाद श्रीभाष्य में यह कहा गया गया है कि किये गये पाप पुरुष में वैदिक कर्मों के प्रति अयोग्यता, सजातीय कर्मों के आरम्भ में रुचि एवं प्रत्यवाय को उत्पन्न करते हैं। पाप से उत्पन्न उस शक्ति को—जिससे उपर्युक्त तीनों कार्य होते हैं—नष्ट करना ही पाप को नष्ट करना है। वह शक्ति भी श्रीभगवान् की अप्रीति ही है। इस कथन से यही सिद्ध होता है कि पाप कर्म श्रीभगवान् में अप्रीति को उत्पन्न कराकर उसके द्वारा सजातीय कर्मों के आरम्भ में रुचि को उत्पन्न करता है। यह रुचि ही वासना कही जाती है। रुचि से व्यतिरिक्त कर्म-वासना है ही नहीं। "अनारब्धकार्ये एव तु" इस अधिकरण में श्रीभाष्यकार ने स्पष्ट कहा है कि पुण्य एवं अपुण्य से होने वाली श्रीभगवान् की प्रीति एवं अप्रीति को छोड़कर ऐसे संस्कार के – जो शरीरस्थिति का हेतु हो—सद्भाव में कोई प्रमाण नहीं है। इस कथन के अनुसार समान न्याय से यह भी सिद्ध होता है कि पुण्यापुण्य प्रवृत्ति का हेतु कर्म संस्कार हो, ऐसी बात नहीं, क्योंकि प्राचीन पुण्य-पाप जनित भगवत्प्रीति और अप्रीति से उत्पन्न रुचि ही पुण्य-पाप की प्रवृत्ति का हेतु है। यह अर्थ तुल्यन्याय से सिद्ध होता है। इसी प्रकार श्रीगीताभाष्य में भी कहा गया है। "त्रिविधा भवति श्रद्धा" इस गीताश्लोक की व्याख्या में यह कहा गया कि अपना असाधारण भाव ही स्वभाव है। प्राचीन वासना से होने वाला तत्तद्रुचिविशेष ही यहाँ 'स्वभाव' शब्द से विवक्षित है। जहाँ रुचि हो, वहाँ श्रद्धा उत्पन्न होती है। हमारे अभिमत को यह साध सकता है, इस प्रकार विश्वास पूर्वक साधन में त्वरा ही श्रद्धा है। वासना रुचि और श्रद्धा आत्मा के धर्म हैं, ये सत्त्व, रज और तमोगुण के संसर्ग से उत्पन्न होते हैं। आत्मधर्मभूत उन वासना इत्यादि

चात्मधर्मा गुणसंसर्गजाः । तेषामात्मधर्माणां वासनादीनां जनका देहेन्द्रियान्तःकरणविशेषगता धर्माः कार्यैकनिरूपणीयाः सत्त्वादयो गुणाः । सत्त्वादिगुणयुक्तदेहाद्यनुभवजा इत्यर्थः" इत्युक्तम् । यच्चात्मसिद्धौ—"निर्धूतनिखिलकरणकलेवरज्ञानकर्मवासनानुबन्धस्यापवृक्तस्य न खलु स्वपरसंवेदनोदयनिमित्तं किञ्चित् सम्भाव्यते" इति भगवद्यामुनमुनिभिर्ज्ञानकर्मवासनयोर्भेदेनोपादानम्, तदपि भाष्यकारवचनवद् निर्वाह्यम् । यत्तु कैश्चित् कार्पासबीजे लाक्षारागरूषिते सति तद्रक्ततापगमेऽपि तत्कुसुमफलादौ रक्ततादर्शनाद्वासनानुवृत्तिरङ्गीकार्येति, तत्र विचारणीयम् । किं तत्कार्येष्वङ्कुरादिषु वासनोदयः ? क्रमेण पुष्पाद्यात्मना परिणममानेषु बीजावयवेषु वा ? नाद्यः, वैयधिकरण्येनाश्रयाभावाच्च वासनोदया-

का कारण वे सत्त्व इत्यादि गुण हैं, जो देह, इन्द्रिय और अन्तःकरण के धर्म हैं। ये कार्यों के द्वारा ही जाने जा सकते हैं। प्रश्न—वासना अनुभव से उत्पन्न होती है, वह सत्त्वादि गुणों से कैसे उत्पन्न हो सकती है ? उत्तर—सत्त्वादि गुणों से युक्त देह इत्यादि के अनुभव से वासना उत्पन्न होती है—यह अर्थ गीताभाष्य में वर्णित है। आत्मसिद्धि में श्रीयामुनमुनि ने यह कहा है कि जीव के साथ लगे हुए सभी इन्द्रिय, शरीर, ज्ञानवासना और कर्म-वासना इत्यादि जब नष्ट हो जाते हैं, तब जीव मुक्त होता है। ऐसे मुक्त को अपने विषय में तथा दूसरों के विषय में ज्ञान उत्पन्न होने के लिये कोई भी निमित्त कारण दिखाई नहीं देता। इस पंक्ति में श्रीयामुनाचार्य ने ज्ञान-वासना और कर्मवासना का अलग अलग जो उल्लेख किया है। उसका भी निर्वाह उसी प्रकार करना चाहिये, जिस प्रकार भाष्यकार के वचन का निर्वाह किया गया है। भगवान् की प्रीति एवं अप्रीति को वासना मानकर निर्वाह करना चाहिये। कुछ वादी यह कहते हैं, कि कार्पास बीज के लाक्षारस से व्याप्त होने के बाद रक्तत्व नष्ट होने पर भी कार्पास के पुष्प एवं फल इत्यादि में लालिमा दिखाई देती है। अतः वासना की अनुवृत्ति माननी चाहिये। उनके कथन पर यह विचार करने का है कि क्या कार्पास बीज के कार्य अंकुर इत्यादि में वासना उत्पन्न होती है ? अथवा क्रम से पुष्पादि के रूप में परिणत होने वाले बीजावयवों में वासना उत्पन्न होती है ? इनमें प्रथम पक्ष समीचीन नहीं है, क्योंकि बीज में विद्यमान लाक्षारञ्जन दूसरे अंकुरादि में वासना को उत्पन्न नहीं कर सकता, कारण दोनों व्यधिकरण हैं; लाक्षारञ्जन का अधिकरण कार्पास बीज और वासना का अधिकरण अंकुरादि है। किञ्च, लाक्षारञ्जन के समय में अंकुरादि रूप आश्रय का अभाव होने से लाक्षारञ्जन अंकुरादि में वासना को उत्पन्न नहीं कर सकता। यदि एक में विद्यमान लाक्षारञ्जन दूसरे में उत्पन्न करेगा, तो अतिप्रसङ्ग भी होगा। बीजावयवों में वासना उत्पन्न होती है, यह द्वितीय पक्ष भी समीचीन नहीं है, क्योंकि

नुपपत्तेः, अन्यथाऽतिप्रसङ्गात् । बीजावयवेषु च लाक्षावयवानुवृत्तिस्मृति-बलेनैव रक्ततोपपत्तौ वासना निष्प्रयोजना । यत्तु गारुडमन्त्राद्यभिमृष्टेषु जलादिषु विषनिर्हरणादिदर्शनात् कश्चित् संस्कारोऽङ्गीकार्य इति, तदनुपपन्नम्; मन्त्रबलाहितशक्तिविशेषेणैव तत्तत्कार्योपपत्तेः । नहि सजातीय कार्यनिष्पादकतया नियतस्य संस्कारस्यैतादृशकार्यहेतुत्वं युज्यते ।

यत्तु मीमांसकैः "व्रीहीन् प्रोक्षति" इत्यादिविहितकर्मसु व्रीह्यादिद्रव्य-निष्ठः कश्चित् संस्कारोऽङ्गीक्रियते, "संस्कारः कर्तुरेवेष्टः प्रोक्षणाभ्युक्षणादिषु" इति तस्य कर्तृसंस्कारत्वमभ्युपगम्यते नैयायिकैः; तत्र किमयं भावनाख्यः संस्कारः ? उतादृष्टरूप इति विवेचनीयम् । नाद्यः, तस्यानुभूतिजन्यत्वेन

बीजावयवों में लाक्षावयवों की अनुवृत्ति रहती है । उसके बल से ही पुष्पादि में रक्तता उत्पन्न हो सकती है । ऐसी स्थिति में वासना का कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं होता । यह जो कहा जाता है कि गारुड़ मन्त्र इत्यादि से अभिमन्त्रित जल इत्यादि से विष नष्ट हो जाता है ऐसा देखने में आता है । अतः जलादि में एक संस्कार मानना चाहिये । यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि मन्त्र से जल में शक्तिविशेष उत्पन्न होता है, अत एव उस जल से विष नष्ट होता है । इस प्रकार वहाँ उपपत्ति लग जाती है । अलग वहाँ संस्कार की उत्पत्ति मानना निरर्थक है, क्योंकि संस्कार के विषय में यह नियम है कि वह सजातीय कार्य को ही उत्पन्न करता है । ऐसी स्थिति में संस्कार विजातीय विष नाश इत्यादि कार्यों को कैसे उत्पन्न कर सकता है ?

'यत्तु मीमांसकैः' इत्यादि । संस्कार विजातीय कार्य का हेतु हो, यह सर्वथा अयुक्त है । मीमांसकों ने यह जो माना है कि "व्रीहीन् प्रोक्षति" (व्रीहियों का प्रोक्षण करे) इत्यादि वचनों से प्रोक्षणादि कर्मों में यह माना जाता है कि उन कर्मों से व्रीह्यादि द्रव्यों में एक संस्कार उत्पन्न किया जाता है । नैयायिकों ने "संस्कारः पुंस एवेष्टः प्रोक्षणाभ्युक्षणादिषु" (प्रोक्षणाभ्युक्षण इत्यादि प्रसङ्गों में उन क्रियाओं से कर्ता में संस्कार उत्पन्न होता है । यही इष्ट है) उसे कर्ता का संस्कार माना है । वहाँ पर यह विवेचना करनी चाहिये कि यह संस्कार क्या भावनाख्य संस्कार है ? अथवा अदृष्ट रूप है ? प्रथम पक्ष समीचीन नहीं, क्योंकि भावनाख्य संस्कार अनुभव से उत्पन्न होता है, वह कर्म से उत्पन्न नहीं हो सकता । दूसरा पक्ष भी समीचीन नहीं, क्योंकि यदि ये प्रोक्षणादि क्रियायें द्रव्य में किसी विशेषता को उत्पन्न न कर केवल उस अदृष्ट का ही—जो आत्मा में समवाय संबन्ध से रहता है—उत्पादक हों तो प्रयाजादि के समान आरादुपकारक अंग बन जायेंगे । वास्तव में ये सन्निपत्योपकारक अंग हैं । भाव यह है—अंग दो प्रकार का है—(१) सन्निपत्योपकारक और (२) आरादुपकारक । वह अंग सन्निपत्योपकारक कहलाता है, जो यागसाधन द्रव्य देवता इत्यादि में विशेषता को उत्पन्न कर उसके द्वारा उत्पत्त्यपूर्व को उत्पन्न करता है । उदाहरण—अवहनन अर्थात् धान

क्रियाजन्यत्वानुपपत्तेः; न द्वितीयः, द्रव्येषु किञ्चित्कारमनाधाय केवलात्मसमवेतादृष्टजनकत्वे प्रयाजादिवदारादुपकारकत्वप्रसङ्गात्। ततश्च नैवारादिचरुयुक्तायां विकृतौ व्रीहीणामेव प्रोक्षणं स्यात्, न तु नीवाराणाम्; तत्प्रोक्षणस्य प्रकृतावविहितत्वेनात्मसमवेतादृष्टासिद्धेः। ततो व्रीह्यादिष्वेव संस्कारोऽभ्युपगन्तव्य इति। अत्रोच्यते—यद्यप्येवम्, अथाप्ययं संस्कारस्तत्तद्देवताभिमतिविषयत्वं वा सत्त्वादिगुणोद्बोधनेन यागयोग्यत्वं वा।

को मुसल से कूटना द्रव्य व्रीहियों में वितुषत्व अर्थात् तुषहीनत्व रूप विशेषता को उत्पन्न कर उसके द्वारा यागीय उत्पत्त्यपूर्व को उत्पन्न करता है। वह अंग आरादुपकारक कहा जाता है, जो उत्पत्त्यपूर्व से फलापूर्व उत्पन्न होने में काम देता है। उदाहरण—प्रयाज इत्यादि द्रव्य अथवा देवता में अतिशय को उत्पन्न कर उसके द्वारा उत्पत्त्यपूर्व की उत्पत्ति में काम नहीं देता, किन्तु उत्पत्त्यपूर्व से फलापूर्व उत्पन्न होने में काम देता है। यदि प्रोक्षणादि भी द्रव्य-अवयवी देवता के विषय में किसी भी विशेषता को उत्पन्न नहीं करते हैं, तो ये भी प्रयाजादि के समान उत्पत्त्यपूर्व से फलापूर्व उत्पन्न होने में ही सहायक होंगे, अतः आरादुपकारक बन जायेंगे। प्रश्न—आरादुपकारक ही हों, क्या दोष है? उत्तर—प्रकृतियाग के समान विकृतियाग का अनुष्ठान करना चाहिये। जिस याग में सम्पूर्ण अंग उपदिष्ट हैं, वह प्रकृति याग है और जिस याग में सम्पूर्ण अंगों का उपदेश नहीं है, वह विकृति याग है। अत एव प्रकृति याग में जैसे अंग कर्मों को करना पड़ता है, उसी प्रकार विकृति याग में भी उन अंग कर्मों को करना चाहिये। व्रीहि द्रव्य वाले याग में प्रोक्षण विहित है। यदि प्रोक्षण प्रोक्ष्यमाण व्रीहियों में अतिशय का उत्पादक होता तो नीवार से बने हुए चरु को लेकर होने वाले विकृति याग में भी नीवारों में अतिशय को उत्पन्न करने के लिये व्रीहिस्थान में आये हुए नीवारों में प्रोक्षण करना पड़ता। यदि प्रकृति याग में प्रोक्षण हवि. संस्कारक नहीं होता, किन्तु प्रयाजादि के समान आरादुपकारक ही होता तो नैवार चरुयुक्त उस विकृति याग में जिस प्रकार आज्यसाधक प्रयाज कर्तव्यतया प्राप्त होता है, उसी प्रकार व्रीहिसाधनक प्रोक्षण ही कर्तव्यतया प्राप्त होता, अर्थात् व्रीहियों में ही प्रोक्षण करना होगा, नीवारों में प्रोक्षण करना अशास्त्रीय हो जायगा, क्योंकि प्रकृति याग में व्रीहिसाधनक प्रोक्षण होता है, वैसे ही विकृति याग में भी होगा। व्रीहिसाधनक प्रोक्षण ही प्रकृति में विहित है, वही प्राप्त होगा। नीवारसाधनक प्रोक्षण प्रकृति में विहित नहीं है। अविहित उस नीवार साधनक प्रोक्षण से आत्मा में अदृष्ट उत्पन्न नहीं होगा। अतः प्रोक्षण से व्रीहि आदि में ही संस्कार मानना चाहिये। यह हुआ विवेचन। अत्र सिद्धान्त बतलाया जाता है कि उपर्युक्त निष्कर्ष समीचीन है, तथापि व्रीहि आदि में होने वाला वह संस्कार कोई अतिरिक्त पदार्थ नहीं, किन्तु प्रोक्षण से जो व्रीहि आदि द्रव्य उन उन देवताओं के अभिमान के विषय बनते हैं, यह विषयता ही वह संस्कार है, अथवा

अनेन न ततोऽतिरिक्तगुणविशेषसिद्धिः ।

(संख्यानिरूपणम्)

अथ संख्या । एकद्वित्र्यादिप्रतिपत्तिविषयः संख्या । तां द्रव्यमात्रवर्तिनीं केचिदाहुः, केचित्तु द्रव्यगुणादिसमस्तपदार्थवर्तिनीम् । द्रव्यमात्रनिष्ठावादिनश्च नित्यद्रव्येष्वेकत्वं नित्यम्, अनित्यद्रव्येष्ववयवगतैकत्वैर्जन्यम्, द्वित्वत्रित्वादयस्त्वपेक्षाबुद्धिसहकृतैः प्रत्येकवर्तिभिरेकत्वैर्जन्या इत्याहुः । तत्र तावद् द्वित्वादिव्यवहाराणां द्वित्वादिसामग्र्यैव निष्पत्तिः, तत्तदपेक्षाबुद्धिविषयतयैव तेषां स्फुरणात् । द्वित्वादीनां बाह्य-

प्रोक्षण से सत्त्वादि गुणों का विकास होकर व्रीहि आदि द्रव्य जो याग के योग्य बनते हैं, यह योग्यता ही वह संस्कार है । इससे अतिरिक्त संस्कार नामक गुणविशेष सिद्ध नहीं होगा ।

(संख्या का निरूपण)

'अथ संख्या' इत्यादि । आगे संख्या का निरूपण किया जाता है । संख्या का लक्षण यह है कि एक दो तीन इत्यादि ज्ञान और व्यवहार का जो विषय है, वह संख्या है । वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक इस संख्या को केवल द्रव्यमात्र में रहने वाली मानते हैं । कई दार्शनिक यह मानते हैं कि यह संख्या द्रव्य और गुण इत्यादि सभी पदार्थों में रहती है, क्योंकि "तीन रूप हैं, छ रस हैं" इत्यादि ज्ञान और व्यवहार होता है । संख्या केवल द्रव्य में ही रहती है, ऐसा मानने वाले वैशेषिक दार्शनिक यह कहते हैं कि नित्य द्रव्यों में रहने वाला एकत्व नित्य है, अनित्य अवयवी द्रव्यों में रहने वाला एकत्व अनित्य है, क्योंकि वह अवयवों में विद्यमान एकत्वों से उत्पन्न होता है । द्वित्व और त्रित्व इत्यादि संख्यायें अनित्य ही हैं, क्योंकि वे "यह एक है, यह भी एक है" इस प्रकार की अपेक्षाबुद्धिरूपी सहकारिकारण से युक्त उन एकत्वों से—जो प्रत्येक में विद्यमान हैं—उत्पन्न होती हैं । यह वैशेषिकों का कथन है । इस विषय में हमारा यह कथन है कि वैशेषिक बाह्य पदार्थों में द्वित्वादि की उत्पत्ति के लिये जिस अपेक्षाबुद्धि को सहकारिकारण मानते हैं, तादृश अपेक्षाबुद्धि को हम द्वित्वादि संख्या मानते हैं, उससे बाह्य पदार्थों में द्वित्वादि की उत्पत्ति नहीं मानते, क्योंकि ज्ञान केवल बाह्य वस्तु को प्रकाशित भर कर सकता है, उसमें किसी को उत्पन्न नहीं कर सकता । वह अपेक्षाबुद्धि ही द्वित्वादि है, वह स्वयंप्रकाश होने से द्वित्वादिविषयक ज्ञान भी बन जाता है । वैशेषिकों के मत में अपेक्षाबुद्धि से द्वित्वादि, द्वित्वादि से द्वित्वादि व्यवहार माना जाता है । हमारे मत में अपेक्षाबुद्धि से ही द्वित्वादि व्यवहार माना जाता है, मध्य में द्वित्वादि की उत्पत्ति नहीं मानी जाती । क्योंकि अपेक्षाबुद्धि ही द्वित्वादिरूप है । विषयता सम्बन्ध से विषय में रहने वाली अपेक्षाबुद्धिविशेष ही द्वित्वादि है । ऐसा मानने में लाघव है । किञ्च, जो वैशेषिक दार्शनिक यह मानते हैं कि अपेक्षाबुद्धि से बाह्य पदार्थों में द्वित्वादि उत्पन्न

निष्ठानामपि व्यवहर्तृनियमस्तत एव वाच्यः। अन्यथा साधारणोपलम्भप्रसङ्गाद्रूपादिवत्। ततस्तेनैव व्यवहारस्तन्नियमश्चेत्यस्मिन् पक्षे तूपपन्नतरम्। तादृशबुद्धिनिवृत्तौ च द्वित्वादिनिवृत्तिरभ्युपगता। एवं च कारणनिवृत्तिमात्रात् कार्यनिवृत्तिकल्पनं गरीयः। तादृशबुद्धिनिवृत्तिमात्राद् व्यवहाराभाव इति तूपपन्नतरम्।

ननु बुद्धिविशेष एव तात्त्विकमतात्त्विकं वा द्वित्वादिकमनाश्रित्य कथञ्चिदपि न घटत इति चेत्? भवतो वा कथं घटते? शक्तिविशेषादिति चेन्न; द्वित्वापलापापातात्। द्वित्वादिप्रागभावः

होकर द्वित्वादि व्यवहार के कारण बनते हैं। बाह्य पदार्थों में उत्पन्न द्वित्वादि रूपादि के समान सबको क्यों नहीं दिखाई देते, अपेक्षाबुद्धि वाले पुरुष को ह क्यों दिखाई देते हैं? ऐसा प्रश्न उपस्थित होने पर उन्हें यही उत्तर देना पड़ेगा कि जिस पुरुष की अपेक्षाबुद्धि से जो द्वित्वादि उत्पन्न होते हैं, वे उसी पुरुष को दिखाई देंगे, दूसरों को नहीं। उस पुरुष के द्वारा ही व्यवहृत होंगे दूसरों द्वारा नहीं। इस प्रकार द्वित्वादि के प्रत्यक्ष नियम और व्यवहार नियम में अपेक्षाबुद्धि ही कारण है। ऐसा वैशेषिकों को मानना पड़ता है। इस विषयमें हमें यह कहना है कि वैशेषिकों ने जिस अपेक्षाबुद्धि को संख्या-प्रत्यक्ष नियम एवं संख्या व्यवहार नियम में कारण माना है, वह अपेक्षाबुद्धि द्वित्वादि व्यवहार के स्वरूप का भी कारण है। ऐसा मानने से निर्वाह हो जाता है, अतिरिक्त द्वित्वादि संख्या की कल्पना करनी नहीं पड़ती। हमारे मत में अपेक्षाबुद्धिविशेष ही द्वित्वादि रूप है, अपेक्षाबुद्धिविशेष से ही व्यवहार की उत्पत्ति एवं व्यवहार नियम दोनों संपन्न हो जाते हैं। हमारे मत में जो व्यवहार हेतु है, वही नियम हेतु भी है, अतिरिक्त की कल्पना अनावश्यक है। इस प्रकार हमारे मत में लाघव रहता है। किञ्च, वैशेषिकों ने यह माना है कि अपेक्षाबुद्धि के नष्ट होने पर द्वित्वादि संख्या भी नष्ट होती है। उनका यह मत समीचीन नहीं है, क्योंकि उनके मत के अनुसार अपेक्षाबुद्धि द्वित्वादि का निमित्त-कारण है। निमित्तकारण के नष्ट होने पर कार्य भी नष्ट हो जाता हो, ऐसा कहीं देखा नहीं जाता; दण्ड के नष्ट हो जाने पर भी घट का नाश नहीं होता है। प्रकृत में निमित्तकारणभूत अपेक्षाबुद्धि के नष्ट हो जाने पर द्वित्वादि का नाश जो वैशेषिक मानते हैं, इसमें गौरव है। हमारे मत में ऐसा गौरव दोष नहीं मिल सकता है, क्योंकि हम यही मानते हैं कि अपेक्षाबुद्धि ही द्वित्वादि है, अपेक्षाबुद्धि के नष्ट होने पर द्वित्वादि व्यवहार नहीं होता है। ज्ञान के न होने पर व्यवहार भी नहीं होता है, यह सभी को मान्य है। अतः यह हमारा लाघवोपेत निर्वाह अत्यन्त उपपन्न है

'ननु बुद्धिविशेष एव' इत्यादि। ज्ञान निर्विषय नहीं हो सकता। तात्त्विक अथवा आरोपित, ऐसे किसी विषय को लेकर ही ज्ञान होता है। यदि विषयों में द्वित्त्वादि उत्पन्न न होते तो समक्ष विद्यमान वस्तु में तात्त्विक अथवा आरोपित

शक्तिरिति चेन्न; द्वित्वत्रित्वादिसर्वप्रागभावसन्निधौ कस्य शक्तित्वमिति नियमासिद्धेः। ईश्वरबुद्धिपरिग्रहविशेषाददृष्टाद्वा नियम इति चेत्; तुल्यम्। निर्विषयव्यवहारप्रसङ्गो वैषम्यमिति चेन्न; विषयाभिधानात्। किञ्च, द्वित्वादिषु प्रमाणसिद्धेषु तत्प्रागभावानां सहकारित्वकल्पनम्।

द्वित्वादिरूप विषय के न होने पर "दो, तीन" ऐसे ज्ञान विशेष कैसे उत्पन्न हो सकते हैं? यदि कहो कि अपेक्षाबुद्धिविशेषविषयत्व ही द्वित्व है, वह 'दो' ऐसे ज्ञान में भासता है, तब तो यह दोष उपस्थित होता है कि त्रित्वादिस्थल में भी अपेक्षाबुद्धि है, वह द्वित्व इत्यादि सभी संख्याओं के स्थल में रहती है। वह साधारण है, केवल अपेक्षाबुद्धिविशेषविषयत्व द्वित्व ज्ञान में भास नहीं सकता है, वह त्रित्वादिस्थल में भी विद्यमान होने से अतिप्रसक्त है। अतः आप = विशिष्टाद्वैती के मत में तात्त्विक अथवा आरोपित द्वित्वादि को न लेकर 'दो, तीन' ऐसे ज्ञान किसी भी तरह से उत्पन्न नहीं हो सकते हैं। यह वैशेषिकों का आक्षेप है। उसके विषय में हमारा यह उत्तर है कि आपके अर्थात् वैशेषिक के मत में भी द्वित्वादि ज्ञान कैसे संगत होते हैं, क्योंकि आपके मत में भी सभी द्वित्वादि संख्याओं के स्थल में अपेक्षाबुद्धि समान रूप से रहती है। ऐसी स्थिति में यह व्यवस्था—कि अमुक वस्तु में द्वित्व ही उत्पन्न होता है, तथा अमुक वस्तु में त्रित्व ही उत्पन्न होता है इत्यादि—कैसे सिद्ध की जायगी? यदि कहो कि दो एकत्वों से द्वित्व उत्पन्न होता है, तथा तीन एकत्वों से त्रित्व उत्पन्न होता है इत्यादि; तब तो यह दोष होता है कि तुम्हारे मत के अनुसार एकत्व संख्या में द्वित्व और त्रित्व इत्यादि संख्या रह ही नहीं सकती। ऐसी स्थिति में "दो एकत्व और तीन एकत्व" ऐसा कैसे कहा जा सकता है। यदि कहो कि दो द्रव्यों में द्वित्व उत्पन्न होता है, और तीन द्रव्यों में त्रित्व उत्पन्न होता है इत्यादि, तब तो यह दोष उपस्थित होता है कि द्वित्वादि संख्याओं के उत्पत्ति के पूर्व "दो द्रव्य और तीन द्रव्य" ऐसा कैसे कहा जा सकता है। अतः अतिरिक्त द्वित्वादि संख्या को मानने वाले वैशेषिकों के मत में भी द्वित्वादि की व्यवस्था नहीं बनती है। प्रश्न—जिस वस्तु में जिस संख्या की उत्पादक शक्ति विशेष विद्यमान हो, उस वस्तु में उस शक्तिविशेष से वही संख्या उत्पन्न होती है। इस प्रकार शक्तिविशेष से संख्योत्पत्ति की व्यवस्था मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—तब तो द्वित्वादि का अपलाप हो जायगा, क्योंकि उस शक्तिविशेष से ही द्वित्वादि व्यवहार सम्पन्न हो जायगा। प्रश्न—शक्तिविशेष से द्वित्वादि का अपलाप फलित नहीं होगा, क्योंकि द्वित्वादिप्रागभाव ही वह शक्तिविशेष है। द्वित्वादि के किसी समय में होने पर ही द्वित्वादिप्रागभाव सिद्ध हो सकता है। उत्तर—उस वस्तु में द्वित्व और त्रित्व इत्यादि सभी संख्याओं का प्रागभाव विद्यमान है। ऐसी स्थिति में यह नियम नहीं हो सकता है कि अमुक प्रागभाव ही शक्ति बनता है और अमुक प्रागभाव नहीं। प्रश्न—उपर्युक्त नियम सिद्ध हो जायगा, क्योंकि जो प्रागभाव ईश्वरबुद्धि से परिगृहीत है, अथवा जिस प्रागभाव का सहायक अदृष्ट है, वही प्रागभाव शक्ति बनकर उस संख्या को उत्पन्न करता है। अन्यान्य जो प्रागभाव

तेषु च प्रमितेषु तन्नियमेन द्वित्वाद्युत्पत्तिप्रतिनियतिरिति दुरुत्तरम्। अतः सिद्धं द्वित्वादिसंख्या बुद्धिविशेषविषयत्वमिति।

एकत्वं चिन्त्यते। तत्र तावत् कार्यमेकत्वं नास्त्येव; अवयविन एवानभ्युपगमात् कुतस्तदैक्यम्? समुदायैकत्वं राश्येकत्ववत्। तत्रापि भागप्रधानव्यवहारेऽनेकत्वं व्यवहरन्ति। संहतिदशायामेकत्वावस्था जायते, विभक्तदशायामनेकत्वावस्थेति चेन्न; भेदाभेदविरोधप्रसङ्गात्, प्रत्ययस्य

ईश्वरबुद्धिपरिगृहीत नहीं, तथा जिनका अदृष्ट सहायक नहीं वे प्रागभाव संख्या को उत्पन्न नहीं करते। उत्तर—ऐसा समाधान हम भी कर सकते हैं कि अपेक्षाबुद्धि भी भिन्न-भिन्न है—"यह एक यह एक" यह अपेक्षाबुद्धि तथा "यह एक यह एक यह एक" यह अपेक्षाबुद्धि भिन्न है। ऐसी स्थिति में जो अपेक्षाबुद्धि ईश्वरबुद्धि से परिगृहीत है, अथवा जिस अपेक्षाबुद्धि का सहायक अदृष्ट है, वही अपेक्षाबुद्धि द्वित्वादि के रूप में व्यवहृत होती, दूसरी नहीं। प्रश्न—विषय में द्वित्वादि की उत्पत्ति न मानने वालों के मत में निर्विषय व्यवहार होता है, विषय में द्वित्वादि की उत्पत्ति मानने वालों के मत में सविषय का व्यवहार होता है। यह महान् अन्तर है, समता कैसी? उत्तर—हमारे मत में भी द्वित्वादि व्यवहार सविषयक ही है। अपेक्षाबुद्धिविशेषविषयत्व ही द्वित्वादि प्रतीति एवं द्वित्वादि व्यवहार का विषय है। किञ्च, द्वित्वादि प्रागभाव को शक्ति के रूप में द्वित्वाद्युत्पत्ति में सहकारिकारण मानने वाले वैशेषिकों के मत में अन्योन्याश्रय दोष इस प्रकार उपस्थित होता है कि बुद्धित्वादि यदि प्रमाणसिद्ध हों तभी द्वित्वादिप्रागभाव सहकारिकारण माने जा सकते हैं, यदि द्वित्वादि प्रागभाव सहकारिकारण रूप में प्रमाण सिद्ध हों तभी उन सहकारिकारणों की व्यवस्था के अनुसार द्वित्वाद्युत्पत्ति में व्यवस्था मानी जा सकती है। इस प्रकार असमाधेय अन्योन्याश्रय दोष उपस्थित होता है। इस विवेचन से सिद्ध होता है कि द्वित्वादि संख्या बुद्धिविशेष विषयत्वरूप ही है, उससे भिन्न नहीं है।

'एकत्वं चिन्त्यते' इत्यादि। आगे एकत्व के विषय में यह विचार किया जाता है। उसमें वैशेषिकों ने यह जो माना है कि एक एकत्व कार्य है; अवगत एकत्वों से अवयवी में जो एकत्व उत्पन्न होता है, वह कार्य एकत्व है। इसके विषय में हमारा यह सिद्धान्त है कि वैसा कार्य एकत्व होता ही नहीं, क्योंकि अवयवी द्रव्य ही हमें मान्य नहीं है। ऐसी स्थिति में अवयवी द्रव्य में एकत्व कैसे हो सकता है? जो घट में एकत्व एवं पट में एकत्व इत्यादि माना जाता है, वह समुदाय में रहने वाला एकत्व है, क्योंकि मृत्कणों का समुदाय ही घट है, तथा तन्तुओं का समुदाय ही पट है। जिस प्रकार एक देश में रहने वाले धान्यों की राशि में एकत्व व्यवहृत होता है, उसी प्रकार घट और पट इत्यादि समुदाय में भी एकत्व व्यवहृत होता है। वैशेषिक राशि में अवयविद्रव्यत्व नहीं मानते हैं, उसमें व्यवह्रियमाण एकत्व को वे औपचारिक ही मानते हैं। उसी प्रकार घट पटादि गत एकत्व के विषय में भी मानना चाहिये।

च संहतिविभागाभ्यामेवान्यथासिद्धत्वात्, स्वरूपस्य च वस्तुतो भेदाभेदविरुद्धत्वप्रसङ्गात्, पटावस्थायामेकतन्तूपलम्भप्रसङ्गाच्च । प्रलयावस्थायां प्रपञ्चैक्यं कथमिति चेत्; न कथञ्चित् । श्रुतिविरोधस्तर्हीति चेन्न; भेदप्रहाणपरत्वात् । तदेवैक्यमिति चेन्न, प्रकृतित्वावस्थारूपत्वात् । यथा तृणोपलादिपरिणामकलायां पृथिवीतः पृथग् व्यवहारो जायते । तेषामेव

प्रश्न—राशि में विभिन्न अवयवों को लेकर जिस प्रकार "बहुत व्रीहि हैं" ऐसा व्यवहार होता है, उसी प्रकार घट-पटादि संघातों में भी विभिन्न अवयवों को लेकर "अनेक अवयव हैं' ऐसा व्यवहार क्यों नहीं होता ? उत्तर—घट-पटादि में भी भाग मान कर जब व्यवहार होता है, तब ऐसा अनेकत्व व्यवहार होता ही है कि घट में अनेक भाग हैं, पट में अनेक तन्तु हैं—इत्यादि । प्रश्न—संघातदशा में एकत्वावस्था तथा विभक्तदशा में अनेकत्वावस्था होती है—ऐसा ही क्यों न माना जाय ? उत्तर—एक वस्तु में संघातदशा में एकत्वावस्था तथा विभक्तदशा में अनेकत्वावस्था के मानने पर भेदाभेद उपस्थित होगा, क्योंकि एकत्वावस्था में यह फलित होगा कि वह वस्तु उससे भिन्न नहीं है, इस प्रकार अभेद सिद्ध होता है; अनेकत्वावस्था में यह फलित होगा कि वह वस्तु उससे भिन्न है । इस प्रकार भेद सिद्ध होता है । भेद एवं अभेद एक वस्तु में रह नहीं सकते, क्योंकि उनमें विरोध है । संहति अर्थात् इकट्ठा होना तथा विभाग अर्थात् अलग-अलग होना, इनकी एकत्व प्रतीति और अनेकत्व प्रतीति सिद्ध हो जाती है, तदर्थ एकत्वावस्था और अनेकत्वावस्था को मानना आवश्यक नहीं है । वस्तुस्वरूप में एकत्वावस्था की उत्पत्ति मानने पर भेदाभेद विरोध उपस्थित होगा । यदि तन्तुओं में एकत्वावस्था की उत्पत्ति हो, तो सभी तन्तु एक ही हैं—ऐसी प्रतीति होनी चाहिये, किन्तु वैसी प्रतीति होती नहीं । प्रश्न—संघात दशा में एकत्व वस्था यदि अमान्य है, तो प्रलयावस्था में प्रपञ्च का ऐक्य कैसे माना जाता है ? उत्तर—प्रलयावस्था में प्रपञ्चान्तर्गत पदार्थों का परस्पर में स्वरूपैक्य अथवा दूसरे किसी से स्वरूपैक्य किसी प्रकार भी माना नहीं जाता है । प्रश्न—तब "एकमेवाद्वितीयम्' इस श्रुति से विरोध उपस्थित होगा । उत्तर—उस श्रुति का तात्पर्य यह है कि प्रलय में प्रपञ्च नामरूपभेद को त्याग कर रहता है । प्रश्न—नाम-रूप के भेद का त्यागना ही तो ऐक्य है । उत्तर—नाम-रूप के भेद-त्याग ऐक्यरूप नहीं है, किन्तु नामरूपभेद के त्याग प्रकृतित्वावस्था है, क्योंकि प्रलय काल में प्रपञ्च उन नामरूपों को—जो सृष्टि में प्राप्त होते हैं—त्याग कर प्रकृतित्वावस्था को प्राप्त होता है । प्रकृतित्वावस्था एकत्व संख्यारूप नहीं है, प्रकृतित्वरूप अवस्थाप्राप्ति एकत्वरूप नहीं है—यह अर्थ दृष्टान्त से प्रमाणित है । पृथिवी, तृण और पत्थर इत्यादि परिणामों को प्राप्त करती है, तब उनमें पृथिवी से पृथक् व्यवहार होता है । यह पृथिवी है, यह तृण है, यह पत्थर है—इस प्रकार भिन्न-भिन्न रूप से व्यवहार होता है । वे तृण और पत्थर इत्यादि जब दूसरे परिणाम को प्राप्त होते हैं, तब उनमें पृथिवीत्व व्यवहार होता है, इतने से तृण और पत्थर इत्यादि अंशों का परस्पर में स्वरूपैक्य नहीं होता है,

परिणामान्तरमापन्नानां पुनः पृथिवीत्वव्यवहारः। न च तावता तृणोपलाद्यंशानां परस्परं तावदैक्यम्, अथ महापृथिव्या वा। किं तर्हि विजातीयावस्थाप्रहाणेन सजातीयावस्थापत्तिमात्रम्। एवं प्रकृत्यादावपीति। चिन्त्यं निरवयवगतमैक्यमप्येवम्। तथाप्येकक्रियान्वयेन समप्रधानतया समुच्चीयमानवस्त्वन्तरप्रतिपत्तिविधुरवस्तुमात्रप्रतिपत्तिविषयत्वमेकत्वम्। एतेनायमेकोऽयमप्येक इति व्यवहारोऽपि निर्व्यूढः, समुच्चये सत्यपि एकक्रियान्वयित्वसमप्राधान्ययोरभावात्। न चात्रोपलम्भादिविरोधः,

तथा महापृथिवी के साथ भी स्वरूपैक्य नहीं होता। फिर क्या होता है ? तृण और पत्थर इत्यादि को अपनी अपनी विजातीय अवस्थाओं को त्याग कर एक सजातीय अवस्था की प्राप्तिमात्र होती है। इसी प्रकार प्रकृति इत्यादि के विषय में भी समझना चाहिये। निरवयव परमाणु इत्यादि में वैशेषिकों ने जो नित्य एकत्व माना है, उसके विषय में भी ऐसा ही विचार करना होगा। हमारे सिद्धान्त के अनुसार एकत्व यही है कि वस्तुमात्र के विषय में होने वाले वैसे ज्ञान का विषय होना ही एकत्व है, जो ज्ञान ऐसे वस्त्वन्तर ज्ञान के साथ न हो, जो वस्त्वन्तर एक क्रियान्वय को लेकर समप्रधान रूप में समुचित होता हो। लक्षणसमन्वय इस प्रकार है—'यह घट है' यह ज्ञान वस्तुमात्र घट के विषय में होने वाला है, इस ज्ञान का विषय वस्तुमात्र घट है, उसमें जो उस ज्ञान सम्बन्धी विषयता है, वही एकत्व है। साथ ही वह ज्ञान ऐसा है कि किसी ऐसे वस्त्वन्तर ज्ञान के साथ नहीं रहता है, जो एक क्रियान्वय को लेकर समप्रधान रूप में समुचित होता हो; यदि घड़े रहते हैं ऐसा ज्ञान होता तो वस्तु मात्र प्रत्येक घट के विषय में होने वाला वह ऐसे वस्त्वन्तर के अर्थात् दूसरे घड़े के ज्ञान के साथ रहता है, जो वस्त्वन्तर दूसरा घड़ा अस्ति क्रियान्वय को लेकर इस घड़े के साथ समप्रधान रूप में समुच्चित होता है। ऐसे समुच्चित होने वाले वस्त्वन्तर घट के ज्ञान के साथ वह वस्तुमात्र ज्ञान अर्थात् घट विषयक ज्ञान रहता है। ऐसे ज्ञान की विषयता घट में रहती अवश्य है, परन्तु वह एकत्व नहीं माना जाता, क्योंकि वह वस्तुमात्र ज्ञान उपर्युक्त प्रकार के वस्त्वन्तर ज्ञान के साथ रहता है। प्रश्न—'यह एक है, यह भी एक है" ऐसा जहाँ ज्ञान होता है, वहाँ एक एक पदार्थ में एकत्व है, परन्तु वहाँ वस्तुमात्र प्रतीति समुचीयमान वस्त्वन्तर की प्रतीति के साथ रहती है, क्योंकि वहाँ "यह भी एक है" यहाँ 'भी' शब्द समुच्चयार्थक है। ऐसी स्थिति में वहाँ एकत्व के लक्षण का कैसे समन्वय होगा ? उत्तर—यद्यपि वहाँ एकत्व संख्यान्वय में दोनों का समप्राधान्य है, परन्तु एक क्रियान्वय में दोनों का प्राधान्य नहीं है, क्योंकि वहाँ प्रत्येक वाक्य में एक-एक अस्तिक्रिया में एक का अन्वय है, दूसरी अस्तिक्रिया में दूसरे का अन्वय है। अतः वहाँ एक क्रियान्वय में समप्रधानरूप से समुच्चित होने वाले वस्त्वन्तर का ज्ञान नहीं है। उस प्रकार के ज्ञान के साथ वस्तुमात्र ज्ञान नहीं रहता है, किन्तु अलग ही रहता

येन गौरवमपि सह्येत । तदेवं गुणादावपि तत्त्वान्तरमन्तरेणापि संख्या प्रतीयमाना समानाकारेण निर्व्यूढा। उपलम्भसाम्येऽपि वैरूप्यकल्पनमत्र-भवतामधिकम् ।

असंख्यातव्यवहारोऽप्येवंविधसंख्याप्रतिक्षेपकः, अन्यथा भवतोऽपि विरोधात् । ईश्वरादिबुद्ध्या सर्वसमुच्चयसद्भावेऽपि शतसहस्रायुतादिव-

है। ऐसे वस्तुमात्र ज्ञान की विषयता वहाँ प्रत्येक वस्तु में अलग-अलग रहती है, वही एकत्व है। इस प्रकार वहाँ भी निर्वाह हो जाता है। इस प्रकार ऐसे विलक्षण धर्मि-स्वरूप को एकत्व मानने में प्रत्यक्ष इत्यादि प्रमाणों से विरोध नहीं होता है। जिस प्रकार रूप इत्यादि को धर्मि से भेद न मानने पर प्रत्यक्ष विरोध होता है, उसी प्रकार एकत्व को धर्मिस्वरूप से भेद न मानने पर प्रत्यक्ष विरोध नहीं होता है। यदि प्रत्यक्ष विरोध होता तो अवश्य वह गौरव सह्य हो जाता, जो एकत्व को धर्मिस्वरूप से भेद मानकर भेद और धर्मिस्वरूप ऐसे दो वस्तुओं को मानने पर हुआ करता है, परन्तु वैसा प्रत्यक्ष विरोध न होने से एकत्व को धर्मि स्वरूप ही मानना चाहिये। अतिरिक्त मानने पर अवश्य गौरव होगा। किञ्च, वैशेषिकों को गुण कर्म इत्यादि में संख्या का अभाव मान्य है, क्योंकि उनके मत में एकमात्र द्रव्य में ही संख्या रहती है। ऐसी स्थिति में यह शंका उठती है कि चौबीस गुण पाँच कर्म ऐसे व्यवहार कैसे संगत होंगे ? इस शंका का समाधान यह मानकर कि स्वरूप विशेष ही एकत्वादि रूप हैं—समाधान करना होगा। उसी प्रकार द्रव्यों में भी स्वरूपविशेष को ही एकत्वादि मानकर एकत्वादि व्यवहार का निर्वाह किया जा सकता है। द्रव्य और गुण इत्यादि में समान रूप से संख्या का व्यवहार एवं संख्या का ज्ञान होता रहता है। इसमें द्रव्यों में रहने वाले संख्या अनुभव संख्याविशेष प्रयुक्त हैं, गुणादि में जो संख्यानुभव होता है, वह स्वरूपविशेष प्रयुक्त है। इस प्रकार वैशेषिकों को वैरूप्य की कल्पना करनी पड़ती है। हमारे मत में वैसे वैरूप्य की कल्पना करनी नहीं पड़ती, इस बात पर भी ध्यान देना चाहिये। इस विवेचन से यही सिद्ध होता है कि बुद्धिविशेषविषयत्व संख्या-स्वरूपविशेष से अतिरिक्त नहीं है।

'असंख्यातव्यवहारोऽपि' इत्यादि। प्रश्न—यदि बुद्धिविशेष विषयत्व ही संख्या है, तो सभी पदार्थ ईश्वरबुद्धि के विषय होने से अवश्य संख्या वाले ही होंगे ? ऐसी स्थिति में "ये पदार्थ असंख्य हैं" ऐसा व्यवहार कैसे संगत होगा ? उत्तर—उस व्यवहार का तात्पर्य यही है कि उन पदार्थों मे द्वित्व से लेकर परार्ध पर्यन्त संख्या नहीं है, यह तात्पर्य नहीं है कि उनमें बुद्धिविशेषविषयत्व रूप संख्या भी नहीं है। ऐसा नहीं माने तो अतिरिक्त संख्या मानने वाले वैशेषिकों के मत में भी इस प्रकार विरोध उपस्थित होगा कि उनमें वैशेषिकाभिमत संख्या का हेतु भूत ईश्वरीय अपेक्षा बुद्धि जब है, तब अवश्य उनमें संख्या की उत्पत्ति होनी चाहिये। ऐसी स्थिति में उन पदार्थों को असंख्यात कैसे कहा

द्वच्छेदाभावादेवासंख्यातत्वमानन्त्यम् । अनन्तेष्वपि न्यूनाधिकभावो विद्यत एव, यथाऽतीतकल्पदिवसादिसमुदायादीनाम् । यथा च द्रव्यत्वपार्थिवत्वघटत्वादिव्यक्तीनाम् । यत्तु "एकत्वमेकसंख्यावच्छेदः" इति भाष्यम्, तदपि न संख्यायास्तत्त्वान्तरत्वाभिसन्धिपूर्वकम्; निर्विशेषवस्तुवादिनं प्रति विशेषप्रसङ्गमात्रपरत्वात्, अस्मदुक्तसंख्याया अपि विशेषत्वाविशेषात्। यत्तु भगवद्यामुनमुनिभिरात्मसिद्धौ द्वित्वादेरपि यावदाश्रयभावित्वमुक्तम्, तदपि वैशेषिकप्रक्रियाबीभत्सामात्रादिति मन्यामहे। उक्तं हि भगवन्नाथमुनिभिः प्रमेयपादसप्तमाधिकरणे—"संयोगान्तर्भूता संख्या" इति, "समस्ततदात्मा संख्या"

जा सकता है। जो पदार्थ असंख्य माने जाते हैं, वे पदार्थ ईश्वर, नित्य सूरि और मुक्तों की बुद्धि से एक साथ गृहीत होते हैं। उन पदार्थों के विषय में ईश्वर इत्यादि को पूर्ण जानकारी है। अत एव ईश्वर इत्यादि उन सभी पदार्थों को "यह एक, यह एक" इस प्रकार अच्छी तरह से जानते हैं। अत एव वे पदार्थ ईश्वर और नित्य मुक्तों की अपेक्षाबुद्धि का विषय हैं, तथापि बुद्धिविशेषविषयत्वरूपी द्वित्व से लेकर परार्धपर्यन्त की व्यावहारिक परिच्छिन्न संख्या उनमें नहीं है। अत एव वे असंख्यात एवं अनन्त माने जाते हैं। 'असंख्यात' शब्द का यह अर्थ नहीं है कि उनमें संख्या बिलकुल नहीं है, अपितु यही अर्थ है कि उनमें कुछ न कुछ संख्या अवश्य है, किन्तु व्यावहारिक परिच्छिन्न संख्या नहीं है। यदि उनमें संख्या सर्वथा न हो तो उन अनन्त पदार्थों में न्यूनाधिक भाव कैसे हो सकेगा ? उनमें न्यूनाधिक भाव अवश्य है, क्योंकि अतीत कल्प और दिन के अनन्त होने पर भी उनमें अनन्त कल्पों की अपेक्षा अनन्त दिन ही अधिक है, तथा प्रत्येक जीवात्मा का दुःखसमुदाय अनन्त होने पर भी एक जीवात्मा का दुःखसमुदाय अनन्त है। इसकी अपेक्षा दो जीवों का दुःखसमुदाय अवश्य द्विगुण है। घट समुदाय से घट-पट समुदाय अवश्य अधिक है। इस प्रकार अनन्त पदार्थों में जो न्यूनाधिक भाव अर्थात् तारतम्य देखने में आता है, वह उन अनन्त पदार्थों में संख्या होने पर ही उपपन्न होगा। इसी प्रकार घटत्वजात्याश्रय व्यक्ति, पृथिवीत्वजात्याश्रय व्यक्ति तथा द्रव्यत्वजात्याश्रय व्यक्ति अनन्त होने पर भी अनन्तघटत्वजात्याश्रय व्यक्तियों से पृथिवीत्वजात्याश्रय व्यक्ति अधिक हैं, तथा अनन्तपृथिवीत्वजात्याश्रय व्यक्तियों से द्रव्यत्वजात्याश्रय व्यक्ति अधिक हैं। इस प्रकार इन अनन्त व्यक्तियों में जो न्यूनाधिक भाव होता है, उससे सिद्ध होता है कि उन व्यक्तियों में संख्या अवश्य है, किन्तु व्यावहारिक परिच्छिन्न संख्या उनमें नहीं है। अत एव वे असंख्य कहलाते हैं। ऐसे ही मानना चाहिये। श्रीभाष्य में यह जो कहा गया है कि एक संख्यारूपी व्यावर्तक धर्म ही एकत्व है, वह इस अभिप्राय से—कि संख्या एक अतिरिक्त तत्त्व है—नहीं कहा गया है, किन्तु निर्विशेषवस्तुवादी के प्रति यह कहने में—कि निर्विशेष वस्तु में भी एकत्व

इति च । अस्यार्थ उच्यते—बुद्धिविशेषसम्बन्धो हि संख्यात्वेनोपपादितः । स च संयोग एव । यद्वा सङ्घातैकत्वाद्यभिप्रायं तदिदं मन्तव्यम् । वरद-विष्णुमिश्रादिभिस्त्वात्मसिद्धिवचनानुसारेणातिरिक्तसंख्याऽभ्युपगता । यथोक्तम्—"प्रत्यक्षाश्रयवर्तिसंख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वद्रवत्व-सादृश्यानि प्रत्यक्षाणि" इति । गुणेषु च संख्यादिसद्भाव उक्तः—"गुणाश्रितसंख्यादीनां संयुक्ताश्रितत्वेन ग्रहणम्" इति । एतदपि परमता-भिप्रायेणेति मन्तव्यम् । यत्तु भट्टपराशरपादैः प्राकट्यनिराकरणादि-प्रसङ्गेषु—"संख्या तु द्वितीयक्षण एव ज्ञायते, सा संख्या समवायिनोऽ-

रूपी विशेष मानना पड़ेगा, तब वह पदार्थ सविशेष ही बन जायगा—तात्पर्य है । हमने जो बुद्धिविशेषविषयरूप संख्या का वर्णन किया है, वह भी एक विशेष ही है। भगवान् यामुनमुनि ने आत्मसिद्धि में यह जो कहा है कि द्वित्व इत्यादि संख्या तभी तक रहती है, जब तक उनके आश्रय रहते हैं। उसका तात्पर्य यही है कि श्रीयामुनमुनि ने इस वैशेषिक प्रक्रिया से—कि द्वित्वादि अपेक्षाबुद्धि से उत्पन्न होते हैं, तथा अपेक्षाबुद्धि के नष्ट होने पर नष्ट हो जाते हैं—असहमत होकर वैशेषिकों को डराने के लिये ही वैसा कहा है। द्वित्वादि संख्याओं का यावदाश्रयभावित्व उनका अभिमत नहीं है। यही हमें प्रतीत होता है। भगवान् नाथमुनि ने प्रमेयपाद सप्तमाधिकरण में यही कहा है कि संख्या संयोग में अन्तर्भूत है और सब पदार्थों का वह वह स्वरूप ही संख्या है। इसका अर्थ यह है कि नीचे बुद्धि विशेष सम्बन्ध को संख्या सिद्ध किया गया है। वह सम्बन्ध संयोग ही है, क्योंकि बुद्धि द्रव्य होने से उसका द्रव्यों के साथ सम्बन्ध संयोग ही है। अतः संयोग में संख्या का अन्तर्भाव हो जाता है। अथवा अवयव संयोग का आश्रय लेकर रहने वाले पट इत्यादि संघातात्मक द्रव्यों में वह संयोग ही संख्या है। ऐसा मान कर ही यह कहा गया है कि संख्या संयोग में अन्तर्भूत है। ऐसा मानना ही उचित है। वरदविष्णु मिश्र इत्यादि विद्वानों ने आत्मसिद्धि-वचन के अनुसार अतिरिक्त संख्या को माना है। अत एव उन्होंने यह कहा है कि प्रत्यक्ष आश्रय में विद्यमान संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, द्रवत्व और सादृश्य ये गुण प्रत्यक्ष होते हैं। इस पंक्ति में उन्होंने ने संख्या का उल्लेख किया है। उन्होंने गुण इत्यादि में संख्या इत्यादि का सद्भाव माना है, तभी तो उन्होंने यह कहा है कि गुणों में विद्यमान संख्या इत्यादि संयुक्ता-श्रिताश्रितत्व सन्निकर्ष से गृहीत होते हैं। चक्षुरिन्द्रिय से संयुक्त द्रव्य हैं और उन द्रव्यों के आश्रित गुण हैं। तदनन्तर उन गुणों का आश्रय लेकर संख्यादि रहते हैं। अतः इनका चक्षु-रिन्द्रिय के साथ सन्निकर्ष संयुक्ताश्रिताश्रितत्व है। इस पंक्ति में भी उन्होंने संख्या का उल्लेख किया है। परन्तु यहाँ पर यह समझना चाहिये कि उन्होंने वैशेषिक इत्यादि दूसरों के मत के अभिप्राय के अनुसार ही संख्यादि का उल्लेख किया है, अपने मत के अनुसार नहीं, क्योंकि विशिष्टाद्वैत सिद्धान्त में संख्यादि से अतिरिक्त गुण नहीं माने जाते हैं। भट्ट-

स्तीत्यविरोधः" इत्यादिषु प्रदेशेषु संख्याभ्युपगमनं व्यवहृतम्, तत् किंस्वित् स्वाभ्युपगमेन, अथवा पराभ्युपगमेनेति न संविद्मः, प्रमेयनिरूपणविच्छेदात्।

(परिमाणनिरूपणम्)

परिमाणप्रत्ययविषयः परिमाणम्। तच्चतुर्धा—अणुमहद्दीर्घह्रस्वभेदात्। चत्वार्यपि परिमाणानि प्रतियोगनिरूपितवेषाण्येव, इदमितोऽणु, इदमितो महत्, इदमितो ह्रस्वं दीर्घमित्येव प्रतीतेः। अत्र च विभुद्रव्येषु परिमाणं नास्तीत्येके; अपरिमितप्रत्ययात्। उक्तं हि श्रीवेदार्थसंग्रहव्याख्यानेऽनन्तपद-व्याख्यानदशायां श्रीराममिश्रैः—"वस्तुपरिच्छेदो वस्तुनः परिमाणम्, देशपरिच्छेदस्तु तत्कार्यं इत्युक्त्वा "अपरिच्छेदस्तु न गुणः" इत्यादि। उक्तं च भगवद्यामुनमुनिभिरागमप्रामाण्ये पूर्वपक्षे—"यदपि वियति परिमाण-

पराशरपाद ने प्राकट्य के निराकरण इत्यादि के प्रसङ्ग में यह जो कहा है कि संख्या तो दूसरे ही क्षण में जानी जाती है, वह संख्या अपने से समवाय सम्बन्ध रखने वाला पदार्थ ही है, क्योंकि संख्या और उस पदार्थ में समवायसम्बन्ध होता है। ऐसे ऐसे स्थलों में उन्होंने संख्या में स्वीकृति का प्रतिपादन किया है, उसके विषय में हमें यही कहना है कि उन्होंने यह सब अपना मत मानकर कहा है या दूसरों का मत मानकर, इसका निर्णय नहीं हो सकता, क्योंकि उस ग्रन्थ का प्रमेयनिरूपण विच्छिन्न हो गया है। ऐसी स्थिति में इन कथनों से अतिरिक्त संख्या सिद्ध नहीं हो सकती।

(परिमाण का निरूपण)

'परिमाणप्रत्यय' इत्यादि। परिमाण का यह लक्षण है कि यह वस्तु परिमित है। इस प्रकार की प्रतीति का जो विषय होता है, वह परिमाण है। वह परिमाण चार प्रकार का है—(१) अणु, (२) महत्, (३) दीर्घ और (४) ह्रस्व। इन चारों परिमाणों का स्वरूप प्रतियोगी से निरूपित अवश्य होता है, क्योंकि ऐसी ही प्रतीति हुआ करती है कि यह पदार्थ इस वस्तु से अणु है, यह वस्तु इस पदार्थ से महत् है, यह पदार्थ इस पदार्थ से ह्रस्व तथा उस पदार्थ से दीर्घ है। यहाँ पञ्चम्यन्तपदप्रतिपाद्य अर्थ प्रतियोगी होता है। यहाँ पर कुछ वादी यह कहते हैं कि सर्वव्यापक विभु द्रव्यों में परिमाण नहीं रहता है, क्योंकि विभु पदार्थ अपरिमित प्रतीत होते हैं। वेदार्थसंग्रह व्याख्यान में अनन्त पद की व्याख्या में श्रीराममिश्र ने यह कहा है कि वस्तु का जो परिमाण है, वही उस वस्तु का देशपरिच्छेद है। वस्तु परिमित होने से देश से परिच्छिन्न होती है। इस देश में है, उस देश में नहीं, ऐसी स्थिति को प्राप्त है। अतः देशपरिच्छेद वस्तु-परिच्छेद फल सिद्ध होता है। ऐसा कहकर उन्होंने आगे यह कहा है कि विभु द्रव्य अपरिच्छिन्न अर्थात् अपरिमित होते हैं। उनमें जो अपरिच्छेद है, वह परिमाणाभाव स्वरूप है, वह कोई गुण है। इससे विभु द्रव्यों में परिमाणाभाव फलित होता है। भगवान् यामुनमुनि

मिह निदर्शितम्, तदपि विमर्शनीयमिव; परिमाणं हि नाम देशावच्छेदः, इयत्ता परितो भाववेष्टनमिति यावत्। न च नभसि तदस्तीति कथमिव तदिह निदर्शनतया निर्दिश्यते" इति।

अन्ये त्वित इदमधिकमित्येवंरूपस्य परिमाणस्य तत्राप्युपपत्तेरस्त्येव तत्रापि परिमाणम्। अपरिमितत्वव्यवहारस्तु सङ्कुचितप्रमाणप्रतिक्षेपपर इत्याहुः।

इदं च परिमाणाख्यं गुणान्तरं विवरणकारादिभिः स्वीकृतम्। जन्माद्यधिकरणे विवरणेऽप्युक्तम्—"वस्तुपरिच्छेदो वस्तुपरिमाणम्, देशपरिच्छेदस्तु तद्धेतुकः" इत्यादि।

अथान्यन्मतम्—परिमाणमेव तत्त्वान्तरं नास्ति। तथाहि—देशव्याप्तिविशेष एव तत्तत्प्रतिसम्बन्धिनिरूपितवेषेण तत्तत्परिमाणम्। तत्त्वान्तरवादिनापि चैतत् परिमाणाविनाभूतमभ्युपगतम्। अतस्तदधिकस्वीकारे गौरवं

ने आगमप्रामाण्य में पूर्वपक्ष में यह कहा है कि यह जो आकाशस्थ परिमाण यहाँ दृष्टान्तरूप में दिखाया गया है, वह भी विचारणीय ही है कि देश से होने वाला अवच्छेद ही परिमाण है। यह वस्तु इतनी है। ऐसा होना ही परिमाण है। चारों तरफ पदार्थों से घिरे रहना परिमाण कहलाता है। आकाश चारों तरफ किसी दूसरे पदार्थ से घेरा नहीं जाता है। अत एव सिद्ध होता है कि आकाश में परिमाण नहीं है। ऐसी स्थिति में आकाश में परिमाण को मानकर वह कैसे दृष्टान्त रूप में कहा जाता है। यामुनाचार्य की इस उक्ति से भी आकाश में परिमाणाभाव ही सिद्ध होता है। ऐसा कुछ वादियों का पक्ष है।

'अन्ये त्वित' इत्यादि। अन्य वादी यह कहते हैं कि यह वस्तु इससे बड़ी है। इस प्रकार का भी एक परिमाण होता है। वह आकाश इत्यादि में रहे, इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है। अतः आकाशादि में भी परिमाण है। आकाशादि को जो अपरिमित कहा जाता है, उसका तात्पर्य यही है कि उनमें संकुचित परिमाण नहीं रहता। असंकुचित परम महत् परिमाण उनमें भी रह सकता है, यह दूसरे वादियों का मत है।

'इदं च परिमाणाख्यम्' इत्यादि। विवरणकार इत्यादि विद्वानों ने परिमाण नामक अतिरिक्त गुण माना है। अत एव जन्माद्यधिकरण के विवरण में यह कहा गया है कि वस्तुपरिच्छेद ही वस्तुपरिमाण है, वस्तुपरिच्छिन्न होने से ही वह वस्तु देशपरिच्छिन्न होती है—इत्यादि। यह विवरणकार इत्यादि का मत है।

'अथान्यत्' इत्यादि। यहाँ कुछ विद्वानों का यह मत है कि परिमाण अतिरिक्त तत्त्व नहीं हैं। तथाहि—प्रत्येक पदार्थ किसी न किसी देश को व्याप्त कर रहते हैं। यह देशव्याप्तिविशेष ही "यह इससे महान् है, यह इससे दीर्घ है" इस प्रकार

भवेत् । ननु न तावद् देशसंयोगमात्रं परिमाणम्, अतिप्रसङ्गात् । ततोऽवच्छिन्नदेशविशेष इति वाच्यम् । न चावच्छेदो येन केनापि, किन्तु परिमाणविशेषविशिष्टेनेति वाच्यम् । अतस्तदुपजीविना देशावच्छेदेन तदपह्नवो न युज्यते । देशपरिमाणं च देशान्तराधीनमित्यनवस्था च स्यात् । तस्मात् स्थितं तत्त्वान्तरं परिमाणमिति, तन्न; एवं ह्यवच्छेदनिरूपणम्—यत्संयुक्तं देशं देशान्तरं च यद् युगपदाक्रमितुं शक्तम्, तत् ततोऽधिकपरिमाणम् । यत्संयुक्तं देशमखिलमेकदैव यदाक्रमितुं न शक्तम्, तत् ततो न्यूनपरिमाणमिति । तथैकदिगार्जवावच्छेदेनाधिक्यं दैर्घ्यम्, तेनैव न्यूनभावो ह्रस्वत्वम्; बहुदिगवच्छेदेनाधिक्यं महत्त्वम्, तेनैव न्यूनभावोऽणुत्वम् । न

प्रतियोगिनिरूपित वेष को लेकर वह वह परिमाण बनता है। "यह इससे महान् है" इस प्रतीति का यही भाव है कि यह पदार्थ इस पदार्थ की अपेक्षा अधिक देश को व्यापने वाला है। इस से यही सिद्ध होता है कि देशव्याप्तिविशेष ही परिमाण है, परिमाण अतिरिक्त गुण नहीं है। जो वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक परिमाण को अतिरिक्त गुण मानते हैं, उन्हें भी यह मानना पड़ता है कि यह देशव्याप्तिविशेष उस परिमाण का व्यापक है। वह परिमाण जहाँ जहाँ रहता है, वहाँ वहाँ यह देशव्याप्तिविशेष अवश्य रहता है। जो पदार्थ जिस की अपेक्षा महान् होगा, वह अवश्य उस पदार्थ की अपेक्षा अवश्य अधिक देश को व्यापता रहता है। ऐसी स्थिति में अतिरिक्त परिमाण मानने पर अवश्य गौरव दोष होगा। देशव्याप्तिविशेष को ही परिमाण मानना उचित है। प्रश्न—केवल देशसंयोग परिमाण नहीं हो सकता। देशसंयोग मात्र से अणु, महत् इत्यादि परिमाणों में भेद सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि देशसंयोग इन सब परिमाणों का साधारण है। अत: ऐसा ही मानना होगा कि महत्परिमाणविशिष्ट वस्तु से अवच्छिन्न देश का संयोग ही महत्परिमाण है, तथा अणुपरिमाणविशिष्ट वस्तु से अवच्छिन्न देश का संयोग ही अणुपरिमाण है । इस प्रकार उन उन परिमाणों का लक्षण करना होगा। जिस किसी पदार्थ से अवच्छिन्न देश का संयोग परिमाण नहीं कहा जा सकता, क्योंकि अतिप्रसंग होगा । परिमाणविशेषविशिष्ट वस्तु से अवच्छिन्न देश का संयोग परिमाण है। ऐसा ही कहना होगा। परिमाणविशेष का अवलम्ब लेकर ही देशावच्छेद हुआ करता है। ऐसी स्थिति में उस देशावच्छेद को लेकर—जो परिमाणविशेष का आश्रय बनता है—उस परिमाण का अपलाप करना युक्त नहीं। यदि देशावच्छेद को ही परिमाण माना जाय तो अनवस्था अवश्य होगी, क्योंकि परिमाणविशेषविशिष्ट वस्तु से अवच्छिन्न देश का संयोग यदि परिमाण माना जाता है, तो अवच्छेदक उस वस्तु में विद्यमान परिमाण भी परिमाणविशेषविशिष्ट वस्त्ववच्छिन्न देश संयोग रूप ही होगा। इस प्रकार आगे आगे कल्पना करनी होगी, तथा च अनवस्था प्राप्त होगी। इन अनवस्था इत्यादि दोषों से बचने के लिये परिमाण नामक अतिरिक्त गुण मानना ही युक्त है। इस

चैतदधिकमणुत्वमस्तीत्यणुनिराकरणादपि सिद्धम्। चतुर्विधमप्येतदेकस्मिन् घटते। यथा स्तम्बविशेष एव स्तम्बान्तरापेक्षया स्थूलाणुत्वदीर्घह्रस्वत्वव्यवहार इति। एवं च सति नात्रावच्छेदके किञ्चित् परिमाणं निर्दिष्टम्, येनोपजीव्यविरोधानवस्थादिदोषः स्यात्। एतेन देशस्यापि न्यूनाधिकत्वे व्याख्याते। न्यूनाधिकदेशसंयोगभेद एव स्वरूपातिरिक्तं परिमाणविशेषमन्तरेण न घटत इति चेन्न; राश्यादिषु दृष्टत्वात्। तत्र भागसंख्याधिक्यनिबन्धनः स इति चेन्न, तर्हि सर्वत्र तत एवास्तु। प्रशिथिलसंयोगवति समभागवत्त्वेऽपि परिमाणभेदो दृष्ट इति चेत्? सत्यम्; तथापि प्रशिथिलसंयोगादेव

विवेचन से सिद्ध होता है कि परिमाण अतिरिक्त गुण है। ऐसा क्यों न माना जाय? उत्तर—अतिरिक्त परिमाण को न मान कर देशावच्छेदरूप परिमाण का इस प्रकार निरूपण किया जा सकता है कि जिस पदार्थ से संयुक्त देश एवं देशान्तर का जो पदार्थ एक काल में आक्रमण करता है, उससे वह अधिक परिमाण वाला है। जिस पदार्थ से संयुक्त संपूर्ण देश का जो पदार्थ एक काल में आक्रमण नहीं कर सकता है, उससे वह पदार्थ न्यून परिमाण वाला है। सीधे एक दिशा की तरफ जिस पदार्थ का आधिक्य है, उस पदार्थ का दीर्घ परिमाण माना जाता है। सीधे एक दिशा की तरफ जिस पदार्थ की न्यूनता हो, उस पदार्थ का ह्रस्व परिमाण माना जाता है। बहुत दिशाओं की तरफ जिस पदार्थ का आधिक्य हो, उस पदार्थ का महत्परिमाण माना जाता है। बहुत दिशाओं की तरफ जिस पदार्थ की न्यूनता हो, उस पदार्थ का अणुपरिमाण माना जाता है। प्रश्न—परमाणु परिमाण को अणुपरिमाण क्यों न माना जाय? उत्तर—उपर्युक्त अणुपरिमाण को छोड़कर दूसरा परमाणु परिमाण नामक अणुपरिमाण है ही नहीं, क्योंकि पहले ही अर्थात् प्रथम परिच्छेद में ही परमाणु का निराकरण हो गया है। यह चार प्रकार का परिमाण एक वस्तु में भी घटता है। उदाहरण—एक ही स्तम्ब अर्थात् तृणविशेष दूसरे स्तम्बों की अपेक्षा स्थूल, अणु, दीर्घ और ह्रस्व कहा जाता है। यहाँ पर यह ध्यान देने की बात है कि अब जो देशावच्छेद का निरूपण किया है, इसके अवच्छेदक में किसी भी परिमाण का उल्लेख नहीं है। अत एव उपर्युक्त उपजीव्य विरोध और अनवस्था इत्यादि दोष नहीं होते हैं। परिमाणविशेषविशिष्ट देश का संयोग ही परिमाण है, इस प्रकार कहने पर ही उपर्युक्त दोष स्थान पाते हैं। वैसा नहीं कहा गया है। अत एव उपर्युक्त दोषों के लिये स्थान भी नहीं है। इस प्रकार ही देश के न्यूनत्व और अधिकत्व की व्याख्या सम्पन्न होती है, क्योंकि देशान्तर को लेकर देश के न्यूनत्व एवं अधिकत्व का निरूपण होता है। प्रश्न—विना स्वरूपातिरिक्त परिमाण के न्यून देशसंयोग और अधिक देशसंयोग कैसे संगत होंगे? उत्तर—राशि आदि में परिमाणाश्रय अवयवी के न होने पर भी न्यून देशसंयोग और अधिक देशसंयोग उपलब्ध होते हैं। उनके निर्वाह के लिये स्वरूपातिरिक्त परिमाण मानने की कोई आवश्यकता नहीं।

परिमाणविशेषोत्पादकतयाऽभिमतात्तावद्देशव्याप्तिरेवास्तु । समूढप्रसारित-चूर्णपुञ्जेऽपि हि तथा दृश्यते । एवं महत्त्वबहुत्वाभ्यामपि देशव्याप्ति-विशेष एवारभ्यते, न ततोऽन्यदान्तरालिकमनुपलभ्यमानमिति । उक्तं च भगवद्यामुनमुनिभिः—"परिमाणं हि नाम देशावच्छेदः" इति । भगवन्नाथ-मुनिभिरपि प्रमेयपादसप्तमाधिकरणे—"संख्यान्तर्भूतं परिमाणम्" इत्या-द्युक्त्वाऽनन्तरं चोक्तम्—"दूरत्वं दैर्घ्यम्, सामीप्यं ह्रस्वत्वम्, तिर्यग् दूरत्वं स्थौल्यम्, तिर्यक्सामीप्यं कार्श्यम्, स्वांशस्याग्रे स्वांशस्थिति-रार्जवम्, स्वांशस्य स्वांशस्थितिर्वक्रता, एकदिक्स्थान्त्यावयवानां विरुद्ध

प्रश्न—वहाँ तो राशि में अन्तर्गत व्रीहि इत्यादि भागों की संख्या अधिक है, अधिक संख्या के भागों के कारण ही राशि आदि में अधिक देशव्याप्ति होती है, वहाँ अवयविगत परिमाण की आवश्यकता नहीं, ऐसा ही क्यों न माना जाय ? उत्तर—तब तो सर्वत्र भागों की संख्या में आधिक्य और न्यूनता के कारण ही पदार्थों में अधिक देशव्याप्ति तथा न्यून देशव्याप्ति हो, कहीं भी अतिरिक्त परिमाण की आवश्यकता नहीं होगी । प्रश्न—पदार्थ में उतने के उतने ही अवयव रहते हैं, वहाँ अवयवों का संयोग दृढ़ होने पर उस पदार्थ में न्यून परिमाण देखने में आते हैं, तथा अवयवसंयोग के शिथिल होने पर उसी पदार्थ में अधिक परिमाण देखने में आते हैं । यहाँ अवयवों की संख्या में आधिक्य और न्यूनता नहीं, अवयव संख्या तो वैसी ही है । यह परिमाण भेद अतिरिक्त परिमाण मानने पर ही संगत होगा । उत्तर—यहाँ वैशेषिकों ने अवयवों के जिस दृढ़ संयोग को न्यून परिमाण का उत्पादक तथा अवयवों के जिस शिथिल संयोग को अधिक परिमाण का उत्पादक माना है, उस दृढ़ संयोग से उस पदार्थ की न्यून देशव्याप्ति तथा उस शिथिल संयोग से उस पदार्थ की अधिक देशव्याप्ति होती है । ऐसा ही मानना उचित है । मध्य में अतिरिक्त परिमाण को मानना निरर्थक है । मुट्ठी में निहित चूर्णपुञ्ज को बाहर फेंकने पर अधिक देशव्याप्ति देखने में आती है, चूर्णपुञ्ज में अवयविभेद न होने से परिमाण भेद नहीं है । वहाँ केवल प्रशिथिलसंयोग के प्रभाव से ही अधिक देशव्याप्ति माननी होगी । वैसे ही सर्वत्र मानना उचित है । वैशेषिकों ने यह जो माना है कि अवयवों के बहुत्व से त्र्यणुक में महत्परिमाण उत्पन्न होता है, दो महान् अवयवों से उत्पन्न अवयवी में अवयवगत महत्त्व से महत्त्व उत्पन्न होता है, तूल पिण्ड में प्रचय से अर्थात् अवयवों के शिथिलसंयोग के प्रभाव से महत्त्व उत्पन्न होता है । इस प्रकार अवयवों की संख्या, परिमाण और प्रचय से तीन प्रकार का परिमाण उत्पन्न होता है । इन परिमाणों के अनुसार देशव्याप्ति होती है । वैशेषिकों का यह मत समीचीन नहीं, क्योंकि जिस प्रकार प्रचय अर्थात् भागों के शिथिलसंयोग से अधिक देशव्याप्ति होती है, उसी प्रकार अवयवगत बहुत्व संख्या एवं अवयवगत महत्त्व से देशव्याप्ति विशेष ही उत्पन्न होती है, बीच में दूसरा कोई परिमाण नहीं होता, क्योंकि उसका अनुभव नहीं

दिक्स्थान्त्यावयवदूरत्वसामीप्यसाम्यं वृत्तत्वम्, केवलविरुद्धदिगन्तांशेभ्यः कोणविरुद्धदिगन्तांशानां दूरत्वसामीप्यसाम्यं चतुरश्रत्वम्" इति। किञ्चिदन्तरमतिक्रम्य चोक्तम्—"अनेकव्याप्तिर्महत्ता, तदभावो मन्दत्वम्" इति। देशकालसंख्योन्मानादिसर्वसाधारणपरिमाणमात्रस्य च स्वरूपमुक्तम्— "समस्तभावतदात्मा परिमाणम्" इति।

अत्रेदं तत्त्वम्—आयामविस्तारघनभेदेन त्रिविधं परिमाणम्। यथासम्भवं प्राक्प्रत्यक्दक्षिणोत्तरोर्ध्वाधःपर्यवसितं चैतत्। तत्र त्रिष्वपि

होता है। भगवान् यामुनमुनि ने कहा है कि देशावच्छेद ही परिमाण है, अतिरिक्त कोई परिमाण है ही नहीं। भगवान् नाथमुनि ने प्रमेयपाद सप्तमाधिकरण में यह कह कर—कि परिमाण संख्या में अन्तर्भूत है (क्योंकि भाग संख्या का आधिक्य ही महत्त्व है, तथा भाग संख्या की न्यूनता ही अणुत्व है)—अनन्तर यह कहा है कि मूल की अपेक्षा अग्र भाग दूर में हो, यह दूरत्व ही दीर्घत्व है। मूल की अपेक्षा अग्र भाग उसके समीप हो, यह सामीप्य ही ह्रस्वत्व है। तिर्यक् होकर अग्र भाग दूसरे अग्र भाग से दूर में हो, यह दूरत्व ही स्थूलत्व है। तिर्यक् होकर एक अग्र भाग दूसरे अग्र भाग के समीप में हो, यह सामीप्य ही कृशत्व है। अपने अंश के अग्र भाग में अपना दूसरा अंश स्थित हो, इस प्रकार एक अंश ऊपर दूसरा अंश उसके ऊपर तीसरा अंश—इस क्रम से एक अंश के ऊपर दूसरा अंश हो—यही ऋजुत्व है। स्वांश के बगल में दूसरा स्वांश रहे इसी प्रकार एक एक स्वांश के बगल में दूसरा दूसरा स्वांश रहे—यही वक्रता है। एक दिशा में रहने वाले अन्त्य अवयवों के विरुद्ध दिशा में रहने वाले अन्त्य अवयवों के साथ दूरत्व और सामीप्य में समता होना ही वर्तुलत्व है। केवल विरुद्ध दिगन्तांशों का केवल विरुद्ध दिगन्तांशों के साथ तथा कोणविरुद्ध दिगन्तांशों का कोणविरुद्ध दिगन्तांशों के साथ दूरत्व एवं सामीप्य में समता होना ही चतुरश्रत्व है। भाव यह है कि एक वस्तु में प्राच्य और प्रतीच्य दिगन्तांशों का जैसा दूरत्व और सामीप्य है, यदि वैसे ही दक्षिण और उत्तर दिगन्तांशों का दूरत्व और सामीप्य हो, तथा आग्नेय और वायव्य कोणों का जैसा दूरत्व और सामीप्य है, यदि वैसा ही दूरत्व और सामीप्य नैऋत और ऐशान दिगन्तांशों का भी हो, तो वहाँ चतुरश्रत्व माना जाता है। इस प्रकार कहकर आगे थोड़ा अतिक्रमण करके श्रीनाथमुनि ने यह कहा है कि अनेक देशों में व्याप्ति ही महत्ता है। उस व्याप्ति का अभाव ही मन्दत्व है। क्रोश और गव्यूति इत्यादि जो देश परिमाण हैं, मास और संवत्सर इत्यादि जो काल परिमाण हैं, बीस और तीस इत्यादि जो संख्यापरिमाण हैं, पुरुष और हस्त इत्यादि जो उन्मान अर्थात् ऊर्ध्व मान हैं—इन सब का साधारण जो परिमाण सामान्य है, उसके स्वरूप का ऐसा वर्णन उन्होंने किया है कि सब पदार्थों का वह वह स्वरूप विशेष ही परिमाण है।

'अत्रेदं तत्त्वम्' इत्यादि। परिमाण तीन प्रकार का है—(१) आयाम, (२) विस्तार और (३) घन। यह परिमाण प्राची और प्रतीची, दक्षिण और उत्तर, ऊपर और नीचे—

दिग्द्वन्द्वेषु यत्राधिक्यं स आयामः, यत्र मध्यमत्वं स विस्तारः, यत्र न्यूनत्वं तद्घनमिति । त्रयाणामप्येषां सङ्करतारतम्यभेदाद्बहुविधो व्यवहारः। विभुद्रव्येषु कात्स्न्यापेक्षायां परिमाणं नास्ति । तत्तदवच्छेदापेक्षायां यथासम्भवं व्यवहार इति ।

(पृथक्त्वनिरूपणम्)

पृथक्त्वं पृथग्व्यवहारकारणं पृथग् गुण इति काणादादयः । तदिदं भेदमात्रान्नातिरिच्यते; प्रत्ययस्य तावन्मात्रेण विश्रान्तेः, कल्पकानां चान्यथासिद्धेः, भिन्नशब्देन च सहप्रयोगादर्शनात् , भेदावध्यवधिकतया द्रव्येष्वि-

ऐसे दिग्द्वन्द्वों में पर्यवसित रहता है। तीनों दिग्द्वन्द्वों में जहाँ आधिक्य हो, वह आयाम है। तीनों दिग्द्वन्द्वों में जहाँ मध्यमरूप हो, वह विस्तार है, तथा जहाँ न्यूनता हो वह घनपरिमाण है। इन तीनों परिमाणों के संकर तारतम्य के अनुसार नाना प्रकार का व्यवहार होता है। विभु द्रव्य के स्वरूप को लेकर विचार करने पर यह मानना होगा कि विभु द्रव्य में परिमाण नहीं है। घट और मठ इत्यादि उपाधियों से अवच्छिन्न विभु द्रव्य के प्रदेशविशेषों को लेकर देखा जाय तो औपाधिक परिमाण का व्यवहार होता है।

(पृथक्त्व का निरूपण)

'पृथक्त्वम्' इत्यादि। वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक यह कहते हैं, कि पृथक्त्व एक अलग गुण है, उसका लक्षण यह है कि यह पदार्थ इस वस्तु से पृथक् है, इस प्रकार के व्यवहार का जो कारण है, वह पृथक्त्व है। यह पृथक्त्व एक गुण है। इसके विषय में हमें यह कहना है कि यह पृथक्त्व भी भेद ही है, उससे भिन्न नहीं है। एक पदार्थ दूसरे पदार्थ से भिन्न है। इस भेद को लेकर ही पृथक्त्व की प्रतीति होती है। यह इससे भिन्न है, यह इससे पृथक् है—ऐसे कथन का भाव एक ही है। पृथक्त्व भेद से भिन्न है। इस प्रकार अतिरिक्त पृथक्त्व गुण की कल्पना करने के लिये जो प्रमाण दिये जाते हैं, वे सब अन्यथासिद्ध हैं। उनसे अतिरिक्त पृथक्त्व सिद्ध नहीं होगा। किञ्च, भेद और पृथक्त्व यदि भिन्न पदार्थ होते तो "यह इससे भिन्न है, यह इससे पृथक् है" ऐसा सहप्रयोग होना चाहिये, परन्तु सहप्रयोग नहीं होता है। पौनरुक्त्य के कारण ही सहप्रयोग नहीं होता है। इससे भेद और पृथक्त्व में ऐक्य ही सिद्ध होता है। किञ्च, भेद जितने पदार्थों में रहता है, उतने पदार्थों में पृथक्त्व भी रहता है। अद्रव्यों में भेद भी रहता है और पृथक्त्व भी रहता है। अद्रव्यों में रहने वाला वह पृथक्त्व गुण नहीं बन सकता, क्योंकि वैशेषिकों की यह मान्यता है कि अद्रव्यों में गुण नहीं रहता। किञ्च, जितने पदार्थों का प्रतियोगिरूप में द्रव्यों के समान अद्रव्यों में भी भेद की प्रतीति एवं व्यवहार होता है, उतने पदार्थों का प्रतियोगिरूप में द्रव्यों के समान अद्रव्यों में भी पृथक्त्व की प्रतीति एवं व्यवहार होता है। जिस प्रकार तमाम द्रव्यों को प्रतियोगी मानकर

वाद्रव्येषु च पृथक्त्वधीव्यवहारदर्शनात्। सा भ्रान्तिरिति चेन्न; बाधकाभावात्। भेदशब्दार्थ एव च पृथक्त्वाख्यगुणोऽस्त्विति चेन्न; तस्य स्वरूपसंस्थाननीलपीतादिभिर्निर्वाहात्, अपर्यायबुद्ध्युपाधिना तेषु सर्वेषु भेदशब्दव्युत्पत्तेः, स्वरूपादिशब्दवत्, तस्यैव चान्योन्याभावत्वात्। इदमिदं

तमाम द्रव्यों से अद्रव्यों में भेद की प्रतीति एवं व्यवहार होता है, उसी प्रकार तमाम द्रव्यों को प्रतियोगी मानकर तमाम द्रव्यों से अद्रव्यों में भेद की प्रतीति एवं व्यवहार होता है। अतः अद्रव्यों में रहने वाला वह पृथक्त्व गुण नहीं माना जा सकता है। प्रश्न—अद्रव्यों में होने वाली पृथक्त्व प्रतीति भ्रान्ति है। ऐसा मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—उत्तर काल में कभी बाधक ज्ञान ही होता है। ऐसी स्थिति में अद्रव्यों में होने वाली पृथक्त्व प्रतीति को भ्रम मानना उचित नहीं है, प्रमा ही मानना उचित है। प्रश्न—द्रव्यों में विद्यमान भेद शब्दार्थ को ही वैशेषिक मतानुसार यदि पृथक्त्व नामक गुण मान लिया जाय, तो इसमें क्या आपत्ति है? उत्तर—स्वरूप संस्थान अर्थात् असाधारण धर्म और नील, पीत इत्यादि से इतरव्यावृत्ति फलित होती है, अतः ये स्वरूप इत्यादि ही भेद हैं। इन्हें वैशेषिक भी पृथक्त्व गुण नहीं मानते हैं। अतः भेदशब्दार्थ पृथक्त्व गुण नहीं माना जा सकता है। प्रश्न—ये स्वरूप इत्यादि अननुगत हैं, ये अनुगत भेदशब्द के बोध्य कैसे होंगे? उत्तर—विलक्षणबुद्धि विषयत्व ही भेदशब्द का प्रवृत्तिनिमित्त है। जो ऐक्य विरोधी प्रतीति का विषय होता है, वह भेद कहलाता है। स्वरूप इत्यादि ऐक्य विरोधी का विषय है। इनमें ऐक्य विरोधी प्रतीति विषयत्व अनुगत धर्म है। अत एव अनुगत भेदशब्द से ये बोध्य होते हैं। इसमें स्वरूप शब्द इत्यादि शब्द उदाहरण हैं। घट-पट और नील-पीत इत्यादि भिन्न-भिन्न पदार्थ एक अनुगत स्वरूप शब्द से बोधित होते हैं। इसका कारण यही है कि इतर व्यावृत्त स्वासाधारणरूपत्व इस स्वरूप शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त है। वह रूप घट और पट इत्यादि में अनुगत है। अत एव ये इस एक अनुगत स्वरूप शब्द से बोध्य होते हैं। उसी प्रकार प्रकृत में स्वरूपादि के विषय में यह समझना चाहिये कि ये भी एक अनुगत भेद के अर्थ बनते हैं। प्रश्न—भले ही भेद शब्दार्थ पृथक्त्व गुण न हों, परन्तु द्रव्यमात्र में रहने वाले अन्योन्याभाव को पृथक्त्व गुण मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—नील-पीतादिरूप भेद ही अन्योन्याभाव है, अन्योन्याभाव भेद से भिन्न नहीं है। अन्योन्याभाव और भेद एक ही पदार्थ हैं। इनसे भिन्न पृथक्त्व गुण का साधक कोई प्रमाण नहीं है, अतः इन्हें ही पृथक्त्व मानना चाहिये। प्रश्न—यह जो कहा गया है कि पृथक्त्व नामक गुण भेद से भिन्न नहीं है, स्वरूप इत्यादि ही भेद है। यह भेद ही अन्योन्याभाव है, यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि अन्योन्याभाव और भेद एक पदार्थ नहीं हो सकता, तथा अन्योन्याभाव और पृथक्त्व भी एक पदार्थ नहीं है, क्योंकि अन्योन्याभाव "यह वस्तु वह पदार्थ नहीं है" इस प्रकार प्रतीत होता है। अन्योन्याभाव किसी भी अवधि की अर्थात् पञ्चम्यन्तपदप्रतिपाद्य अर्थ की अपेक्षा नहीं रखता है। परन्तु भेद और पृथक्त्व अवधि की अपेक्षा रखता है, क्योंकि "यह

न भवतीत्यत्र अवधिनिरूप्यत्वमन्योन्याभावस्य न दृष्टमिति चेन्न; शब्द-विशेषात् तथोपपत्तेः । पृथक्त्वाख्यगुणवाचकान्यशब्दपर्यायसम्बन्धे पञ्चमी पाणिनेर्विवक्षितेति चेत्; कथम्? अन्योन्याभावपर्यायविवक्षायां घटात् पटो न भवतीत्यपि प्रयोगप्रसङ्गादिति चेन्न; धर्मिपर्यन्तेष्विति विशेषात् ।

उससे भिन्न है" "यह उससे पृथक् है" इस प्रकार पञ्चम्यन्तपदप्रतिपाद्य अवधि को लेकर ही भेद एवं पृथक्त्व की प्रतीति होती है। ऐसी स्थिति में निरवधिक अन्योन्याभाव और सावधिक भेद एवं पृथक्त्व एक पदार्थ कैसे माना जा सकता है? उत्तर—अन्योन्याभाव भेद और पृथक्त्व एक ही पदार्थ हैं। सबमें प्रतियोगी की अपेक्षा रहती है। नञ् से जहाँ अन्योन्याभाव बोध्य होता है, वहां प्रथमान्त पद से प्रतियोगी बोधित होती है। जहां वही अन्योन्याभाव नञ् से बोधित न होकर भेदशब्द से अथवा पृथक्त्व शब्द से बोधित होता है, वहां उन शब्दों के योग में व्याकरण से पञ्चमी के विधान से पञ्चम्यन्त पद से प्रतियोगी का बोध होता है। कहीं प्रथमान्त से प्रतियोगी बोधित हो, कहीं पञ्चम्यन्त से प्रतियोगी बोधित हो, इससे नञ्, भेद और पृथक्त्व शब्द का प्रयोग ही प्रयोजक है। इससे नञ्, भेद और पृथक्त्व इन शब्दों से बोध्य अर्थ में भेद फलित नहीं होगा। अतः अन्योन्याभाव भेद और पृथक्त्व को एक पदार्थ मानने में कोई विरोध नहीं। प्रश्न—पाणिनि ने "अन्यारादितर" इत्यादि सूत्र से अन्य शब्द के योग में पञ्चमी का विधान किया है। अन्य शब्द से वे सभी शब्द विवक्षित हैं, जिनका अर्थ अन्य शब्द के अर्थ के समान है। अन्य शब्द का अर्थ पृथक्त्व है, अन्योन्याभाव नहीं। यदि अन्योन्याभाव अन्य शब्द का अर्थ होगा, तो अन्योन्याभाव वाचक नञ् निपात के योग में भी पञ्चमी प्राप्त होगी, तथा च "पट घट नहीं" के स्थान में "पट घट से नहीं" ऐसा प्रयोग प्राप्त होगा, परन्तु वैसा प्रयोग होता नहीं। इससे यही सिद्ध होता है कि अन्य शब्दार्थ पृथक्त्व तथा नञर्थ अन्योन्याभाव भिन्न पदार्थ हैं। उनमें अभेद कैसे माना जा सकता है? उत्तर—अन्योन्याभाव पृथक्त्व और भेद एक ही पदार्थ है। अन्य शब्द का अर्थ भेद वाला अर्थात् अन्योन्याभाव वाला है। पृथक् शब्द का भी वही भेद वाला अर्थ है, परन्तु नञ् का अन्योन्याभाव ही अर्थ है, अन्योन्याभाव वाला अर्थ नहीं है। अन्योन्याभाव वाला धर्मी है और अन्योन्याभाव धर्म है। "अन्यारादितर" इत्यादि पाणिनि सूत्र का यही तात्पर्य है कि अन्य शब्द के समान जो शब्द अन्योन्याभाव वाले धर्मी के वाचक हैं, उन शब्दों के योग में पञ्चमी होती है। अन्य पृथक् और इतर इत्यादि धर्मिवाचक शब्द हैं, उनके योग में पञ्चमी होना उचित है, परन्तु नञ् अन्योन्याभावरूपी धर्म मात्र का ही वाचक है, धर्मी का वाचक नहीं। अत एव नञ् के योग में पञ्चमी नहीं होती है। इतने से नञर्थ अन्योन्याभाव और अन्य इतर पृथक् इत्यादि शब्दों से बोधित अन्योन्याभाव रूपी धर्म में भेद मानना उचित नहीं है। अन्य और पृथक् इत्यादि शब्दों से बोधित अन्यत्व और पृथक्त्वरूपी धर्म और नञ्-बोध्य अन्योन्याभाव एक ही वस्तु है। प्रश्न—यदि अन्योन्याभाव वाले धर्मी के वाचक अन्य और पृथक् इत्यादि शब्दों के योग में ही पञ्चमी होती, तो "घट का

पृथक्त्वमिति निर्देशे कथमिति चेन्न; तस्यापि धर्मिणमुल्लिख्यैव धर्मबोधकत्वात् । अमानोनादयस्त्वसत्त्वे वर्तमाना नावध्याकाङ्क्षिणः । यद्वा तेषां समानाधिकरण एवावधिरिति सिद्धं भेदमात्रमेव पृथक्त्वमिति । उक्तं च भेदसमर्थनानन्तरं भट्टपराशरपादैः—"तदेवं क्लृप्तैरेव द्रव्यजाति-गुणकर्मभिर्धर्मैरशेषाणामपुनरुक्तवित्तिव्याहारव्यवहाराणामुपपत्तेर्भेदो नाम न

पट से पृथक्त्व है" इस प्रयोग में पृथक्त्व रूप धर्म का वाचक "पृथक्त्व" शब्द के योग में "पट से" पञ्चमी क्यों कर प्रयुक्त होती है ? उत्तर—"पृथग्वस्तुनो भावः पृथक्त्वम्" इस व्युत्पत्ति के अनुसार धर्मिवाचक पृथक् शब्द से भावार्थक प्रत्यय करने पर पृथक्त्व शब्द की निष्पत्ति होती है। पृथक्त्व शब्द भी प्रकृति से अन्योन्याभाव वाले धर्मी का बोध कराकर के ही धर्म का बोध कराता है। अतः वह भी प्रकृत्यंश से धर्मी का बोधक ही है। अतः उसके योग में पञ्चमी हो सकती है। इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है। "अ" "मा" "नो" "न" इत्यादि जो अव्यय हैं, वे असत्त्व अर्थात् लिङ्ग एवं संख्या इत्यादि से सम्बन्ध न रखने वाले अर्थ के वाचक हैं। "उच्चैः" इत्यादि शब्दों के समान वे धर्मिपर्यन्त के वाचक नहीं हैं, अत एव वे अवधिवाचक पञ्चमी की आकांक्षा नहीं करते हैं, यह एक पक्ष है जो दोषग्रस्त है। दोष यह है कि यदि अन्योन्याभाव वाले धर्मी के वाचक शब्दों के योग में ही पञ्चमी होती तो "पट का घट से भेद है" इस प्रयोग में धर्म वाचक भेद शब्द के योग में पञ्चमी क्यों हुई । अतः यह मानना होगा कि चाहे वे शब्द अन्योन्याभावरूपी धर्म के वाचक हों, अथवा अन्योन्याभाववान् धर्मी के वाचक हों, उन सभी शब्दों के योग में पञ्चमी होती है। ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उठता है कि अन्योन्याभावरूपी धर्म का वाचक "नञ्" अव्यय के योग में पञ्चमी क्यों नहीं होती है। पञ्चमी न होने से यही फलित होगा कि नञ् बोध्य अर्थ और अन्य, पृथक् इत्यादि शब्दों से बोध्य अर्थ भिन्न-भिन्न है, एक नहीं है। ऐसी स्थिति में इन सभी शब्दों का बोध्य अर्थ एक कैसे माना जा सकता है ? इस अस्वारस्य के कारण दूसरा पक्ष कहा जाता है। वह यह है कि नञ् के योग में समान विभक्तिक शब्द प्रतिपाद्य अर्थ अवधि अर्थात् प्रतियोगी होता है। ऐसे अर्थ को ही प्रतियोगी रूप में लेना यह नञ् का स्वभाव है। भेद अन्य और पृथक् इत्यादि शब्दों के योग में पञ्चम्यन्त शब्द प्रतिपाद्य अर्थ ही प्रतियोगी होता है। ऐसे अर्थों को प्रतियोगी रूप में लेना इन शब्दों का स्वभाव है। व्युत्पत्ति से यह स्वभाव विदित होता है, अतः इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि भेद ही पृथक्त्व है; पृथक्त्व भेद से भिन्न नहीं है। भेद के समर्थन के बाद भट्टपराशर-पाद ने यह कहा है कि प्रमाणसिद्ध द्रव्य, जाति, गुण और कर्म इन धर्मों से ही सब प्रकार की विलक्षण बुद्धि, विलक्षण शब्द प्रयोग और विलक्षण प्रतीति उपपन्न हो जाती है। अतः भेद नामक अपूर्व दूसरे धर्म के कल्पना की आवश्यकता नहीं। इस विवेचन से ही वैशेषिकों से कल्पित पृथक्त्व और विशेष इत्यादि पदार्थ तथा द्वित्व और त्रित्व ऐसी संख्याओं से मेल रखने वाले द्विपृथक् और त्रिपृथक्त्व इत्यादि पदार्थ भी निरस्त

धर्मान्तरमपूर्वं कल्प्यम्। अत एव वैशेषिकपरिक्लृप्ताः पृथक्त्वविशेषादयोऽपि प्रोत्सारिताः" इत्यादि। भेदस्यैकानेकगतत्वविकल्पपरिहारे चोक्तम्—

नीलिमश्वेतिमानावप्यनेकावेव धर्मिणम्।
नीलं शुभ्रं च भिन्दानौ स्फुटं ह्युपलभामहे॥
ये विशेषपृथक्त्वादिसापेक्षं कल्पयन्ति ते।
बिभ्यत्वात्माश्रयादिभ्यो न वयं दृष्टवादिनः॥ इति।

तदेवं स्वरूपधर्मौ यथासम्भवं पृथक्शब्देन भिन्नादिशब्देन च व्यपदिश्येते। उक्तं च न्यायतत्त्वे प्रमेयपादसप्तमाधिकरणे—"अतिरेकव्यतिरेकभेदेन द्विविधो भेदः" इति। अत्रातिरेको धर्म्यन्तरेष्वसन् धर्मः, व्यतिरेको धर्मधर्म्यादेः स्वरूपम्। यत्तु तस्मिन्नेवाधिकरणे—"ऐक्यं साकल्येन संयोगः, तदभावो भेदः" इत्युक्तम्, तद्विभागाभिप्रायम्।

(विभागनिरूपणम्)

संयोगविरोधी गुणो विभाग इति परे, तदयुक्तम्; नोदनपाटनादीनामेव

हो जाते हैं। किञ्च, उन्होंने भेद के विषय में इस विकल्प के—कि क्या भेद एक में रहता है, अथवा भिन्नों में रहता है—परिहार में यह कहा है कि हम यह स्पष्ट अनुभव करते हैं कि नीलरूप और श्वेतरूप ऐसे दो विरुद्ध धर्म अपने आश्रय नील पदार्थ और श्वेत पदार्थ को भिन्न कर देते हैं। जो वैशेषिक दार्शनिक द्रव्यों में ऐसे भेद की—जो द्वित्व और द्विपृथक्त्व इत्यादि की अपेक्षा रखता है—कल्पना करते हैं, वे भले आत्माश्रय और अन्योन्याश्रय इत्यादि दोषों से भयभीत हों, क्योंकि द्वित्व और द्विपृथक्त्व इत्यादि पदार्थ भेद की अपेक्षा रखते हैं, तथा भेद द्वित्व और द्विपृथक्त्व इत्यादि की अपेक्षा रखता है। अतः उनके मत में आत्माश्रय इत्यादि दोष स्थान पाते हैं। अतः भले ही वे उन दोषों से डरें, प्रत्यक्ष दृष्ट नील इत्यादि को ही भेद मानने वाले हम लोगों को किसी दोष से डरने की आवश्यकता नहीं, क्योंकि हमारे मत में वैसे दोष होते ही नहीं। इस विवेचन से यह फलित हुआ कि यथासम्भव स्वरूप और धर्मपृथक् शब्द एवं भिन्न इत्यादि शब्दों से बतलाया जाता है। अतः भिन्न शब्द और पृथक् शब्द पर्याय हैं। न्यायतत्त्व के प्रमेयपाद सप्तमाधिकरण में यह कहा गया है कि भेद दो प्रकार के हैं—(१) अतिरेक और (२) व्यतिरेक। दूसरे धर्मी में न रहने वाला धर्म अतिरेक कहलाता है। अर्थात् असाधारण धर्म अतिरेक कहलाता है। धर्म और धर्मी इत्यादि का स्वरूप व्यतिरेक है। उसी अधिकरण में यह जो कहा गया है कि पूर्णरूप से संयोग ऐक्य है, उस संयोग का अभाव भेद है। इस कथन में भेद शब्द से विभाग विवक्षित है।

(विभाग का निरूपण)

'संयोगविरोधी' इत्यादि। वैशेषिक इत्यादि परवादी यह कहते हैं कि संयोग से

संयोगविध्वंसकत्वात्, विभागजनकतयाऽभ्युपगतानामेव तद्ध्वंसकत्वोपपत्तेः। न च संयोगजनकजातीयत्वादिनाऽनुकूलस्य कर्मादेस्तद्ध्वंसकत्वमनुपपन्नमिति वाच्यम्; रूपादिजनकतयाऽभ्युपगतानामग्निसंयोगादिजातीयानां रूपादिनाशकत्वाभ्युपगमात्। स्वजन्यव्यक्तेरपि स्वनाश्यत्वमिष्टम्, किं पुनरन्यस्याः। उत्पाद्यमानघटादिषु शब्दोत्पादकतया कश्चिद् गुणः कल्प्यत इति चेन्न; तत्रापि विभागजनकस्य पाटनादेरेव तज्जनकत्वोपपत्तेः, तस्य च संयोगविशेषरूपत्वात्, विभक्तप्रत्ययस्य च संयोगाभावविषयतयोपपत्तेः।

विरोध रखने वाला गुण विभाग है। उनका यह कथन युक्तियुक्त नहीं, क्योंकि उन्होंने जिन नोदन और पाटन अर्थात् फाड़ना इत्यादि से विभाग की उत्पत्ति और उस विभाग से संयोग का नाश माना है, उन नोदनादि क्रियाओं से संयोग का ध्वंस ही उत्पन्न हो सकता है, बीच में विभाग नामक गुण मानने की आवश्यकता नहीं है। प्रश्न—कुछ कर्म एवं अदृष्ट संयोग के जनक हैं, इनका सजातीय होने से अन्यान्य कर्म एवं अदृष्टों को संयोग के अनुकूल ही मानना चाहिये। इस प्रकार जो कर्म एवं अदृष्ट संयोग के अनुकूल बनते हैं, उनको संयोग का नाशक मानना युक्त नहीं है। अतः विभाग को ही संयोग-नाशक मानना चाहिये। उत्तर—कुछ अग्नि संयोग इत्यादि रूपादि के कारण माने जाते हैं, इनके सजातीय होने पर भी इतर अग्नि संयोग इत्यादि को जैसे रूपादि का नाशक माना जाता है, उसी प्रकार उन कर्म इत्यादि को—जो संयोगजनक कर्म इत्यादि के सजातीय हैं, वे संयोग के नाशक माने जा सकते हैं। इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है। लोक में यह देखा जाता है कि उसी कारण से उत्पन्न कार्य व्यक्ति उसी कारण से नष्ट हो जाता है। उदाहरण—दण्ड से उत्पन्न घट उसी दण्ड से नष्ट हो जाता है। ऐसी स्थिति में एक संयोग का जनक कार्य इत्यादि दूसरे संयोग को नष्ट करे इसमें सर्वथा अनुपपत्ति नहीं है। यहाँ तो उत्पाद्य एवं विनाश्य संयोग व्यक्ति भिन्न-भिन्न हैं। प्रश्न—घट इत्यादि जब फोड़े जाते हैं, तब उनमें शब्द उत्पन्न होता है। घटादि में उन शब्दों के उत्पादक एवं गुण की अवश्य कल्पना करनी होगी। वही गुण विभाग है। ऐसा मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—वहाँ जिन फोड़ने इत्यादि क्रियाओं को विभाग का जनक माना जाता है, उन क्रियाओं से शब्द उत्पन्न होता है, इस प्रकार माना जा सकता है। इसमें कोई दोष नहीं है। वह क्रिया भी कोई अतिरिक्त पदार्थ नहीं है, किन्तु वह संयोग रूप है। प्रश्न—"घट और पट विभक्त हैं" इस प्रतीति के अनुसार विभाग मानना चाहिये। उत्तर—उस विभक्त प्रतीति का विषयविभाग संयोगाभाव रूप है, उस प्रतीति से घट और पट में संयोगाभाव ही सिद्ध होगा। उससे व्यतिरिक्त विभाग नामक गुणविशेष सिद्ध नहीं होगा। प्रश्न—यदि संयोगाभाव ही विभाग का शब्दार्थ है, तो मेरु और विन्ध्य में भी संयोग का अभाव है, अतः "मेरु और विन्ध्य विभक्त हैं" ऐसी प्रतीति होनी चाहिये। वैसी प्रतीति क्यों नहीं होती? उत्तर—विभाग शब्द का मुख्य अर्थ संयोग ध्वंस है।

तर्हि मेरुविन्ध्ययोरपि विभक्तप्रत्ययः किं न स्यादिति चेन्न; तस्य विध्वंसात्मकत्वात् । संयोगाभावमात्रनिबन्धनश्च विभक्तप्रत्ययस्तत्रापि केषाञ्चिद् जायते । उपचाराच्च तन्निर्वाहो भवतामपि । एवं क्वचित् स्वरूपभेदनिबन्धनो विभक्तप्रत्ययो निर्वाह्यः । क्षणिकस्य विभागस्य स्थिरध्वंसात्मकत्वं कथमिति चेन्न; तस्य परिभाषामन्तरेण क्षणिकत्वे प्रमाणाभावात्, प्रति-

मेरु और विन्ध्य में संयोग का ध्वंस हुआ नहीं है, अतः वैसी प्रतीति नहीं होती है । कहीं-कहीं उपचार अर्थात् लक्षणा से संयोगात्यन्ताभाव भी विभाग शब्दार्थ माना जाता है । उस गौणार्थ संयोगात्यन्ताभाव को लेकर बहुतों को "मेरु और विन्ध्य विभक्त हैं" ऐसी प्रतीति होती है । इस प्रकार औपचारिक प्रयोगों का निर्वाह अतिरिक्त विभाग गुण को मानने वाले वैशेषिकों को भी करना ही होगा । किञ्च, कहीं-कहीं संयुक्त पदार्थों में ही स्वरूप भेद को लेकर विभक्त प्रतीति हुआ करती है । वहाँ स्वरूप भेद विभाग शब्दार्थ होता है । प्रश्न—विभाग क्षणिक है, संयोग ध्वंस स्थिर है, ऐसी स्थिति में क्षणिक विभाग स्थिर संयोग ध्वंस कैसे बन सकता है ? उत्तर—वैशेषिक भले ही अपनी परिभाषा के अनुसार विभाग को क्षणिक मानें, परन्तु विभाग का क्षणिकत्व किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं होता । उसमें कोई प्रमाण ही नहीं । प्रश्न—यदि विभाग स्थिर है तो विभाग होने के बाद पाँच छः क्षण बीतने पर "ये पदार्थ विभक्त हैं" ऐसी प्रतीति क्यों नहीं होती ? उत्तर—संयोग ध्वंस ही विभाग है, वह स्थिर है । संयोग उसका प्रतियोगी है । यदि प्रतियोगी संयोग का स्मरण बना रहता, तो "ये पदार्थ विभक्त हैं" ऐसी प्रतीति अवश्य होती है, यह प्रतीति तब तक बनी रहेगी, जब तक पुनः संयोग न हो । पुनः संयोग होने पर "ये पदार्थ विभक्त हैं" ऐसी प्रतीति नहीं होगी । प्रश्न—यदि विभाग संयोग का ध्वंस ही है, पुनः संयोग होने पर भी प्राचीन संयोग का ध्वंस विद्यमान होने से "ये पदार्थ विभक्त हैं" ऐसी प्रतीति होनी चाहिये । परन्तु वैसी प्रतीति नहीं होती । यह क्यों ? उत्तर—आप लोगों के अर्थात् विभाग के अतिरिक्त मानने वालों के मत में भी पुनः संयोग होने पर भी प्राचीन संयोग का ध्वंस विद्यमान है, ऐसी स्थिति में "ये पदार्थ असंयुक्त हैं" ऐसी प्रतीति होनी चाहिये । परन्तु वैसी प्रतीति नहीं होती, ऐसा क्यों ? इस प्रकार प्रश्न उपस्थित होने पर आप जो उत्तर देंगे, वही उत्तर हम भी देंगे । आपको यही उत्तर देना होगा कि "ये पदार्थ असंयुक्त हैं" ऐसी प्रतीति तभी होगी, जब उस पदार्थ में उत्पन्न सभी संयोगों का नाश हुआ हो, यदि उस पदार्थ में एक भी संयोग बना रहेगा तो वैसी प्रतीति नहीं होगी । उसी प्रकार हम भी यही उत्तर देंगे कि विभक्त प्रतीति नहीं होगी, जिन पदार्थों में उत्पन्न सभी संयोगों का ध्वंस हो गया हो, यदि उन पदार्थों में एक भी संयोग रहेगा, तो वैसी प्रतीति नहीं हो सकती है । प्रश्न—दोनों द्रव्यों का विभाग होता है । विभाग दोनों द्रव्यों में रहने वाला पदार्थ है । जिस प्रकार दोनों द्रव्यों में रहने वाला संयोग गुण माना जाता है, उसी प्रकार दोनों द्रव्यों में रहने वाले विभाग को गुण ही मानना चाहिये । उत्तर—आप महान् वैशेषिक

योगस्मरणादौ तद्विभागवानयमिति प्रत्ययस्य यावत्पुनःसंयोगमुत्पत्तेः। प्रध्वंसात्मकत्वे पुनः संयोगे सत्यपि विभक्तबुद्धिः स्यादिति चेन्न; भवतामपि पूर्वसंयोगप्रध्वंसस्य विद्यमानत्वेनासंयुक्तप्रत्ययप्रसङ्गात्। यावदुत्पन्न-संयोगध्वंसे सति तदा तदा तत्तत्प्रतियोगिकतया तथा प्रतीतिरिति चेत्, तुल्यम्। द्रव्यद्वयनिष्ठतया प्रतीयमानस्य संयोगवद् गुणत्वमुचितमिति चेत्, अहो! महावैशेषिकोऽसि। यदभावस्य प्रतियोग्याधारिणः स्वतोऽमिलितत्वमेवमभि-मन्यसे। उभयनिरूप्यप्रतियोगिकतया हि संयोगप्रध्वंसस्योभयनिष्ठत्व-प्रत्ययोऽभ्युपगत एव भवद्भिः। असंयुक्ताविति संयोगप्रागभावात्। ननु ध्वंसोऽपि भावान्तरमेव भवतामिति शब्दान्तरेण विभागः स्वीकृत इति चेन्न; उत्तरसंयोगादिमात्रात्मकत्वात्। सजातीयस्यैव कथं विरोधित्वमिति

प्रतीत होते हैं। दोनों द्रव्यों में विद्यमान पदार्थ गुण ही हो सकता है। ऐसे कहनेवाले आपको यह मानना होगा कि संयोगध्वंस दोनों द्रव्यों में नहीं रहता है, क्योंकि आपके कथन के अनुसार उसे गुण बनना होगा, यदि वह दोनों द्रव्यों में रहे। वास्तव में संयोगध्वंस गुणभिन्न होने पर भी दोनों द्रव्यों में अवश्य रहता है, क्योंकि संयोगध्वंस का जो प्रतियोगी संयोग है, वह दोनों द्रव्यों में रहता है। दोनों से निरूपित होने वाला संयोग संयोगध्वंस का प्रतियोगी है। अत एव संयोगध्वंस भी दोनों द्रव्यों में रहता है, क्योंकि जो प्रतियोगी का आधार है, वह अभाव का आधार माना जाता है। दो द्रव्य संयोग के आधार हैं, वे दोनों ही द्रव्य कालान्तर में संयोगध्वंस के भी आधार बनते हैं। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि संयोगध्वंस गुणभिन्न होने पर भी दोनों द्रव्यों में रहता है। यह अर्थ आपको अर्थात् वैशेषिक को भी मान्य है। ऐसी स्थिति में यह नियम—कि दोनों द्रव्यों में रहने वाला पदार्थ गुण ही हो सकता है—कैसे माना जा सकता है। इस नियमके अनुसार विभाग को कैसे गुण माना जा सकता है। विभाग संयोगध्वंस ही है। संयोगध्वंस भी संयोग के समान दोनों द्रव्यों में रहने वाला पदार्थ है। प्रश्न—संयोग होने के पूर्व उन पदार्थों के विषय में "ये दोनों द्रव्य असंयुक्त है" ऐसी जो प्रतीति होती है, वह तो संयोगध्वंस को लेकर हो नहीं सकती, क्योंकि उन द्रव्यों का संयोग हुआ ही नहीं; ऐसी स्थिति में वह प्रतीति विभाग को लेकर ही होगी। अतः विभाग मानना ही पड़ेगा। उत्तर—वह प्रतीति संयोग प्रागभाव को लेकर होती है, क्योंकि आगे संयोग होने वाला है। अतः विभाग मानने की कोई आवश्यकता नहीं। प्रश्न—आपके मत में दूसरा भाव पदार्थ ही अभाव माना जाता है। अतः संयोगध्वंस को भी एक भाव पदार्थ ही मानना होगा। वह भाव पदार्थ विभाग ही है। अतः आपको भी विभाग मानना होगा। उत्तर—पूर्व देशसंयोगध्वंस उत्तरदेशसंयोग रूप ही है। वह उत्तरदेशसंयोग भी एक भाव पदार्थ ही है। उससे अतिरिक्त विभाग जो वैशेषिक मत में माना जाता है, उसका साधक कोई प्रमाण नहीं है। अत एव वह अमान्य है।

चेत्; अभावनिरूपणं यावदेतच्चोद्यं मा स्म विस्मरः। प्रत्ययस्तु वियुक्तो विघटितो विश्लिष्टो विनष्टसंयोगो विभक्तो विप्रकृष्टो देशान्तरगत इति तुल्यरूप एव जायते। एतदखिलमभिसन्धायोक्तं न्यायतत्त्वे प्रमेयपादसप्तमाधिकरणे—"वियोगो न वक्तव्यः" इति। तत्रैव पश्चादप्युक्तम्—"अत्यन्तसामीप्यं संयोगः, दूरत्वं वियोगः" इति। अनेन संयोगोऽप्यपलपितः स्यादिति चेत्; सामीप्यस्य समीपदेशसंयोगात्मनैव निरूप्यत्वात्। तथा चादेशादेशिनोरविशेषेण द्वयोरपि संयोगसिद्धिः। दूरत्वमपि देशविशेषसंयोग एवेति न ततोऽतिरिक्तो विभाग इति।

(परत्वापरत्वनिरूपणम्)

दिक्कालापेक्षया परापरधीहेतुगुणौ परत्वापरत्वे इति परे। ते अपि

प्रश्न—ध्वंस प्रतियोगी से विरोध रखने वाला पदार्थ है और संयोगध्वंस संयोग से विरोध रखने वाला पदार्थ है। यदि पूर्वदेशसंयोगध्वंस उत्तरदेशसंयोगरूप है, तो मानना पड़ेगा कि संयोग ही संयोग से विरोध रखता है। यह कैसे हो सकता है? दोनों संयोग सजातीय हैं, अतः सजातीय सजातीय से कैसे विरोध रख सकता है? उत्तर—अभावनिरूपण तक इस प्रश्न को मत भूलो। अभाव निरूपण के समय इसका उत्तर दिया जायगा। "यह पदार्थ वियुक्त हुआ", "यह पदार्थ विघटित हुआ", "यह पदार्थ विश्लिष्ट हुआ", "इस पदार्थ का संयोग विनष्ट हुआ" अत "एव यह पदार्थ विनष्ट संयोगवाला है" "यह पदार्थ विभक्त हुआ", "यह पदार्थ विप्रकृष्ट हो गया", "यह पदार्थ देशान्तर पहुँच गया"—इन शब्दों से एक प्रकार की ही प्रतीति उत्पन्न होती है। इससे भी सिद्ध होता है कि विभाग संयोगाभाव से अतिरिक्त नहीं है। इन सब अर्थों को मन में लेकर ही न्यायतत्त्व में प्रमेयपाद के सप्तमाधिकरण में यह कहा गया है कि विभाग का अलग निरूपण करने की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि वह अतिरिक्त नहीं है। इसके बाद उस ग्रन्थ में यह कहा गया है कि अत्यन्त सामीप्य ही संयोग है, तथा दूर रहना ही वियोग है। प्रश्न—तब तो इस ग्रन्थ से संयोग का भी अपलाप हो जाता है, क्योंकि इस ग्रन्थ में अत्यन्त सामीप्य ही संयोग कहा गया है। ऐसी स्थिति में अतिरिक्त संयोग कैसे सिद्ध होगा? उत्तर—सामीप्य का निरूपण ऐसा ही करना होगा कि समीपदेशसंयोग ही सामीप्य है। ऐसी स्थिति में जिस सामीप्य को मानकर संयोग का अपलाप करने के लिये प्रवृत्ति होती है, वह सामीप्य स्वयं समीपदेशसंयोग रूप है। अतः संयोग का अपलाप नहीं हो सकता। वह सिद्ध होकर ही रहेगा। जिस दूरत्व को वियोग अर्थात् विभाग कहा गया है, वह दूरत्व भी देशविशेषसंयोग ही है; दूरदेशसंयोग ही दूरत्व कहा गया है, दूरदेशसंयोग ही विभाग है। इससे अतिरिक्त विभाग नहीं है। अथ च अतिरिक्त विभाग के होने में कोई प्रमाण नहीं।

(परत्व एवं अपरत्व का निरूपण)

'दिक्कालापेक्षया' इत्यादि। वैशेषिक इत्यादि दूसरे दार्शनिक यह कहते हैं कि परत्व

दिक्कालसम्बन्धविशेषान्नातिरिक्ते, लाघवात्। अप्रत्यक्षपदार्थसंयोगः कथं प्रत्यक्ष इति चेन्न; दिक्कालयोरपि प्रत्यक्षत्वस्य समर्थितत्वात्। यादृशोपाध्यवच्छिन्नदिक्कालसम्बन्धः परत्वापरत्वोत्पादको भवताम्, तथाविध एव सोऽस्माकं व्यवहारविषय इति नातिप्रसङ्गगन्धोऽपि। यदि च व्यवहार-

और अपरत्व ऐसे दो गुण हैं। उनका लक्षण यह है कि पर एवं अपर—ये दो पदार्थ हैं, इस प्रकार की बुद्धि का असाधारण कारण जो गुण है, वह परत्व एवं अपरत्व है। यह परत्व एवं अपरत्व भी दो प्रकार का है—(१) दिक्कृत और (२) कालकृत। दूरस्थ पदार्थ में दिक्कृत परत्व एवं समीपस्थ पदार्थ में दिक्कृत अपरत्व है। ज्येष्ठ में कालकृत परत्व है और कनिष्ठ में कालकृत अपरत्व है। एक दिशा में दोनों पदार्थों में दूरस्थ पदार्थ के विषय में वह पदार्थ इस पदार्थ से विप्रकृष्ट है, अर्थात् दूरस्थ है। इस प्रकार की जो अपेक्षाबुद्धि होती है, वह दिक्कृत परत्व का निमित्तकारण है, तथा उन पदार्थों में सन्निहित पदार्थ के विषय में "यह पदार्थ उससे सन्निहित है, अर्थात् समीपस्थ है" इस प्रकार की जो अपेक्षाबुद्धि होती है, वह दिक्कृत अपरत्व का निमित्तकारण है। दूरस्थ पदार्थ और दिशा का वह संयोग—जो दूरस्थ पदार्थ में संयुक्तसंयोगों की अधिकता को लाने वाला माना जाता है—दिक्कृत परत्व का असमवायिकारण है। इन दोनों कारणों से दूरस्थ पदार्थ में दिक्कृत परत्व गुण उत्पन्न होता है। तथा समीपस्थ पदार्थ और दिशा का वह संयोग—जो समीपस्थ पदार्थ में संयुक्तसंयोगों की अल्पता को लाने वाला माना जाता है—दिक्कृत अपरत्व का असमवायिकारण है। इन दोनों कारणों से समीपस्थ पदार्थ में दिक्कृत अपरत्व उत्पन्न होता है। अनियत दिशा में रहने वाले युवा और वृद्ध इन दोनों में वृद्ध के विषय में "यह युवा से अधिक काल सम्बद्ध है" इस प्रकार अपेक्षाबुद्धि होती है। यह अपेक्षाबुद्धि कालकृत परत्व गुण की उत्पत्ति में निमित्तकारण है। वृद्ध और काल का वह संयोग—जो सूर्यचलन क्रियागत बहुत्व को वृद्ध में ला देता है—परत्व का असमवायिकारण है। इन दोनों कारणों से वृद्ध में कालकृत परत्व उत्पन्न होता है। इसी प्रकार युवा के विषय में "यह वृद्ध की अपेक्षा अल्पकाल से सम्बन्ध रखता है" इस प्रकार की अपेक्षाबुद्धि उत्पन्न होती है। यह अपेक्षाबुद्धि ही युवा में कालकृत अपरत्व की उत्पत्ति में निमित्तकारण है। युवा और काल का वह संयोग—जो युवा में सूर्य परिस्पन्दन क्रियागत अल्पत्व को ला देता है—कालकृत अपरत्व का असमवायिकारण है। इन दोनों कारणों से युवा में कालकृत अपरत्व उत्पन्न होता है। इस प्रकार वैशेषिक परत्व एवं अपरत्व गुण की व्याख्या करते हैं। इसके विषय में हमारा यह मत है कि दिक्काल का सम्बन्धविशेष ही परत्व एवं अपरत्व है। वे दिक्कालसम्बन्धविशेष से अतिरिक्त नहीं हैं। प्रश्न—दिशा और काल अप्रत्यक्ष पदार्थ हैं। पदार्थों के साथ दिशा का जो संयोग होता है, वह भी अप्रत्यक्ष है, क्योंकि दोनों प्रत्यक्ष पदार्थों में जो संयोग होता है, वही प्रत्यक्ष होता है। प्रत्यक्ष पदार्थ और अप्रत्यक्ष पदार्थ में जो संयोग होता है, वह प्रत्यक्ष नहीं

निर्वाहके सिद्धेऽपि परापरप्रत्ययमात्राद् गुणान्तरक्लृप्तिः, परापरजातिपरापरपरिमाणपरापरज्ञानशक्त्यादिष्वपि तादृशगुणकल्पनप्रसङ्गः,

होता है। प्रकृत अप्रत्यक्ष दिशा और काल का इतर पदार्थों के साथ जो संयोग होता है, वह प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है। परत्व एवं अपरत्व प्रत्यक्ष पदार्थ हैं। ये उपर्युक्त संयोग कैसे माने जा सकते हैं? उत्तर—हमने जडद्रव्यपरिच्छेद में यह सिद्ध कर दिया है कि दिशा और काल प्रत्यक्ष प्रतीत होने वाले पदार्थ हैं। आप लोगों के अर्थात् वैशेषिकों के मत में यादृश उपाधिसम्बन्ध दिक्काल के पदार्थों के साथ होने वाले संयोग को संयुक्त-संयोग एवं सूर्यपरिस्पन्द में विद्यमान आधिक्य एवं अल्पत्व को लाने वाला माना जाता है, तथा परत्व एवं अपरत्व का उत्पादक माना जाता है। हमारे मत में वे ही दिक्काल-सम्बन्ध स्वयं परत्व एवं अपरत्व बनकर परापरव्यवहार के विषय बनते हैं। अतिप्रसङ्ग का अवकाश ही नहीं है। हमारे मत में लाघव है, क्योंकि हम दिक्कालसम्बन्ध से अतिरिक्त परत्वापरत्व नहीं मानते हैं। इस प्रकार दिक्कालसम्बन्ध को लेकर परापरव्यवहार का निर्वाह होने पर भी यदि केवल परापरप्रतीति के बल पर ही परत्वापरत्व नामक गुणान्तरों की कल्पना की जाय तो अतिप्रसङ्ग उपस्थित होगा, क्योंकि जातियों के विषय में यह प्रतीति होती है कि द्रव्यत्व जाति पर-जाति है, तथा पृथिवीत्व जाति अपर-जाति है। परिमाण के विषय में भी यही प्रतीति होती है कि यह परिमाण पर अर्थात् अधिक परिमाण है, तथा परिमाण अपर अर्थात् छोटा परिमाण है। ज्ञान के विषय में ऐसी प्रतीति होती है कि यह ज्ञान पर अर्थात् बड़ा ज्ञान है, तथा यह ज्ञान अपर अर्थात् छोटा है। शक्ति के विषय में भी ऐसी प्रतीति होती है कि यह शक्ति पर अर्थात् बड़ी है, तथा यह शक्ति अपर अर्थात् छोटी है। इसी प्रकार अनेक गुणों के विषय में परत्वापरत्व बुद्धि होती है। उनके आधार पर वैशेषिकों को जाति-परिमाण ज्ञान और शक्ति में भी परत्वापरत्व गुणों को मानना पड़ेगा। यदि इस पर वैशेषिक यह कहें कि जाति इत्यादि में परत्वापरत्व नामक गुणान्तर मानने की आवश्यकता नहीं, क्योंकि दूसरे ही प्रकार से उस व्यवहार का निर्वाह हो जाता है। जाति अधिक व्यक्तियों में रहे, यही जाति का परत्व है; जाति अल्प व्यक्तियों में रहे, यही जाति का अपरत्व है। अधिक देश तक घेरना ही परिमाण का परत्व है और अल्प देश तक घेरना परिमाण का अपरत्व है। अधिक विषयों का ग्रहण करना ही ज्ञान का परत्व है एवं अल्प विषयों का ग्रहण करना ही ज्ञान का अपरत्व है। अधिक कार्यों को सम्पन्न करना ही शक्ति का परत्व है, तथा अल्प कार्यों को सम्पन्न करना ही शक्ति का अपरत्व है। इस प्रकार निर्वाह हो जाता है। अतः जाति इत्यादि में अतिरिक्त परत्व एवं अपरत्व गुण को मानने की आवश्यकता नहीं—तब तो हम भी यही कहेंगे कि द्रव्यों में भी अतिरिक्त परत्वापरत्व गुणों को मानने की आवश्यकता नहीं, क्योंकि द्रव्य का अधिक कालसम्बन्ध ही कालकृत परत्व है, तथा द्रव्य का अल्पकालसम्बन्ध ही कालकृत अपरत्व है, एवं द्रव्य का अधिक दिक्सम्बन्ध ही दिक्कृत परत्व है और द्रव्य का अल्प दिक्सम्बन्ध ही दिक्कृत अपरत्व है। इस बात को हम पहले ही कह चुके हैं। किञ्च, आप लोगों को अर्थात् वैशेषिकों को प्राक्त्व और प्रत्यक्त्व

अविशेषात् । न्यूनाधिकव्यक्तिवृत्तिन्यूनाधिकदेशावच्छेदादिभिस्तत्र निर्वाह इति चेत्, अत्रापि न्यूनाधिकदिक्कालसम्बन्धात् तन्निर्वाह इत्युक्तमेव। भवद्भिरपि प्राक्प्रत्यक्त्वादयः पूर्वोत्तरत्वादयो दिक्कालसंयोगमात्ररूपा निर्वाह्याः । तदत्र को नाम विशेषो दृष्टः ? येन गुणान्तरकल्पने कुतूहलमत्रभवताम् । परत्वा-परत्वे विना संयुक्तसंयोगभूयस्त्वाल्पीयस्त्वयोरेव दुर्निरूपत्वमिति चेत्, तर्ह्यन्योन्याश्रयः, व्यावृत्ततया निरूपितयोरेव तयोः परत्वापरत्वनिमित्तत्वम्, तदुत्पन्नाभ्यामेव परत्वापरत्वाभ्यां तन्निरूपणमिति । अनिरूपितयोरेव तयो-

इत्यादि को दिक्संयोगविशेष मानकर ही तथा पूर्वत्व और उत्तरत्व इत्यादि को कालसंयोग विशेषरूप मानकर ही निर्वाह करना पड़ता है। ऐसी परिस्थिति में परत्व एवं अपरत्व को भी दिक्कालसंयोगविशेष मानकर निर्वाह किया जा सकता है। आप लोगों ने परत्व एवं अपरत्व में कौन सी विशेषता देखी है ? जिससे परत्व एवं अपरत्व को अतिरिक्त गुण मानने के लिये आप लोगों को कुतूहल होता है ? वास्तव में उनको अतिरिक्त मानना अनावश्यक है । प्रश्न—उन दिक्संयोगविशेषों से—जो संयुक्त संयोगगत भूयस्त्व एवं अल्पत्व के व्यञ्जक हैं—परत्व एवं अपरत्व गुण की अन्यथासिद्धि नहीं कही जा सकती; क्योंकि परत्व एवं अपरत्व के विना संयुक्तसंयोगगत भूयस्त्व एवं अल्पत्व का निरूपण नहीं हो सकता; कारण परत्व जनकत्व ही संयुक्त संयोग में भूयस्त्व है और अपरत्व जनकत्व ही संयुक्त संयोग में अल्पीयस्त्व है, तथा परत्व जनकत्व ही तपनपरिस्पन्द क्रियागत भूयस्त्व है, एवं अपरत्व जनकत्व ही तपनपरिस्पन्द क्रियागत अल्पीयस्त्व है। परत्व एवं अपरत्व को लेकर संयुक्त संयोगगत भूयस्त्व एवं अल्पीयस्त्व का निरूपण करना पड़ता है, तथा सूर्यपरिस्पन्द गत भूयस्त्व एवं अल्पीयस्त्व का निरूपण करना पड़ता है। ऐसी परिस्थिति में परत्व एवं अपरत्व की अन्यथासिद्धि कैसे हो सकती है ? उत्तर—यदि परत्व और अपरत्व को लेकर ही उपर्युक्त भूयस्त्व एवं अल्पीयस्त्व का निरूपण कर्तव्य हो तो अन्योन्याश्रय दोष अवश्य उपस्थित होगा, क्योंकि जो उपर्युक्त भूयस्त्व एवं अल्पीयस्त्व विलक्षण रूप में ज्ञात होते हैं, वे ही परत्व एवं अपरत्व के निमित्तकारण हो सकते हैं । लोक में देखा जाता है कि जब तक कुलाल दण्ड को इतर विलक्षणरूप में नहीं जानता है, तब तक वह घट निर्माण के लिये दण्ड को नहीं ले सकता है। उसी प्रकार प्रकृत में भी यह सिद्ध होता है कि इतर व्यावृत्तरूप में विदित उपर्युक्त भूयस्त्व एवं अल्पीयस्त्व ही परत्व एवं अपरत्व का कारण होगा । उन भूयस्त्व एवं अल्पीयस्त्व से उत्पन्न परत्व एवं अपरत्व के बल पर ही उस भूयस्त्व एवं अल्पीयस्त्व का निरूपण करना होगा, इतर व्यावृत्त रूप में समझना होगा । अतः अन्योन्याश्रय दोष अवश्य मानना पड़ेगा । प्रश्न—भले ही भूयस्त्व एवं अल्पीयस्त्व इतर व्यावृत्तरूप में न समझे जायँ, उससे कोई हानि नहीं है। स्वरूपतः विद्यमान भूयस्त्व एवं अल्पीयस्त्व ही परत्व एवं अपरत्व का कारण होता है । अतः अन्योन्याश्रय दोष नहीं होगा । उत्तर—यदि स्वरूपतः विद्यमान भूयस्त्व एवं अल्पीयस्त्व

रुत्पादकत्वमिति चेत्; तारानिशाकरादिष्वपि तथा प्रत्ययः स्यात् । दूरत्वेनान्तरालाग्रहणान्नैवमिति चेत्; त्यज तर्हि सत्तया कारकत्वम् । तथा च सिद्धं नः समीहितमिति । यत्तु प्रमेयसंग्रहे श्रीविष्णुचित्तैरुक्तम्—"दूरे कथमिति चेत्; तत्र कुशलमेव । द्युमणिगगनादीतरव्यावृत्तमेव हि रूपं परिमाणपृथक्त्वदेशकालकृतपरत्वापरत्वादि चेन्द्रिययोग्यं सर्वं सहैव ज्ञायत इति, तदपि न तत्त्वान्तरपरम्, विशिष्टप्रतिसम्बन्धिमात्रपरमेव; वैशिष्टयस्य चास्मदुक्तप्रक्रिययाऽप्युपपत्तेः । उपादानमात्रस्य तत्त्वान्तरत्वप्रतिपादकत्वाभावात् । तथाहि तत्रैवमुक्तम्—"अन्धकारे स्थाणुपिशाचस्त्रीपुंसादि-

ही परत्व एवं अपरत्व का कारण है, तो अतिप्रसङ्ग दोष होगा, क्योंकि शास्त्र से विदित होता है कि चन्द्रमण्डल से नक्षत्रमण्डल बहुत दूर है। इससे सिद्ध होता है कि चन्द्रमण्डल की अपेक्षा नक्षत्रमण्डल में संयुक्तसंयोग का भूयस्त्व है। इस भूयस्त्व को न जानने पर भी यह भूयस्त्व स्वरूपतः वहाँ विद्यमान ही है। स्वरूपतः विद्यमान इस भूयस्त्व से नक्षत्रमण्डल में परत्व उत्पन्न होना चाहिये। ऐसा क्यों नहीं होता? यदि कहो कि चन्द्र एवं नक्षत्रमण्डल के मध्य में विद्यमान अन्तराल ज्ञात नहीं होता है, अतः नक्षत्रमण्डल में परत्व की उत्पत्ति एवं ज्ञान नहीं होता। तब तो आपके इस वाद को—कि स्वरूपतः विद्यमान भूयस्त्व ही परत्व का कारण है—छोड़ना होगा, तथा इस वाद को—कि इतर व्यावृत्त रूप में ज्ञात होने पर ही भूयस्त्व परत्व का कारण होगा—अपनाना होगा। अपनाने पर हमारा कहा हुआ अन्योन्याश्रय दोष अवश्य उपस्थित होगा। श्रीविष्णुचित्त ने प्रमेयसंग्रह ग्रन्थ में यह साधते समय—कि सम्पूर्ण प्रत्यक्ष इतर व्यावृत्त वस्तु का ही ग्रहण करते हैं—यह जो कहा है कि दूर से वस्तु को देखते समय इतरव्यावृत्तिविशिष्ट वस्तु की प्रतीति कैसे होती है, वहाँ तो इतरव्यावृत्तिशून्य पदार्थ ही गृहीत होता है। ऐसी बात नहीं है, दूर में भी हमारा सिद्धान्त का कुशल ही है, वहाँ भी इतरव्यावृत्तिविशिष्ट पदार्थ ही गृहीत होते हैं, दूर से वस्तु को देखते समय उस वस्तु का वह रूप—जो सूर्य आकाश इत्यादि से भिन्न प्रतीत होता है, तथा परिमाण पृथक्त्व दिक्कालकृत परत्व एवं अपरत्व इत्यादि इन्द्रियग्राह्य सभी विशेषतायें साथ ही ज्ञात होती हैं। इस पंक्ति में श्रीविष्णुचित्त ने परत्व एवं अपरत्व का उल्लेख किया है। उस उल्लेख का यह तात्पर्य नहीं है कि परत्व एवं अपरत्व अतिरिक्त गुण हैं, किन्तु उस उल्लेख का इतना ही तात्पर्य है कि विशिष्ट पदार्थ ही प्रत्यक्ष में प्रतीत होता है। अस्मद्वर्णित प्रक्रिया के अनुसार अधिकाल्प दिक्काल सम्बन्धरूपी परत्वापरत्वों से विशिष्ट वस्तु के भान को लेकर भी वह ग्रन्थ उपपन्न हो जाता है। उल्लेखमात्र अतिरिक्त गुणत्व का प्रतिपादक नहीं हो सकता। तथाहि—उसी ग्रन्थ में आगे भी यह कहा गया है कि अन्धकार में "यह वृक्ष है अथवा पुरुष है", "यह स्त्री है अथवा पुरुष है"—इत्यादि जो संशय होते हैं, वे व्यावृत्तिसामान्य विषयक सन्देह नहीं, किन्तु व्यावृत्त्यवान्तर-विषयक अर्थात् व्यावृत्तिविशेष-विषयक सन्देह

संशयास्तदवान्तरा एव । नक्तं हि द्युमणिदीपमहीगगनस्वात्मादि-व्यावृत्तिरपि न ज्ञायत इति न शक्यं वक्तुम् । नहि देहात्मभ्रममन्तरेण क्वचिद् द्रष्टृदृश्यसङ्करोऽप्यस्ति" इति । किमत्र पृथगुपादानमात्रेण स्थाणु पिशाचादयः पदार्थान्तरं भवन्ति ? अस्तु वा परमतैनैकदेशिमतेन वा व्यवहारः; तथापि विशिष्टोपलम्भनप्रतिपादनपरत्वान्न दोषः ।

(कर्मनिरूपणम्)

अथ कर्म । चलनप्रत्ययविषयः कर्म । तत् प्रत्यक्षमेव; करतलादिषु तथोपलम्भात् । न त्वनुमेयम् ; तदसिद्धिप्रसङ्गात् । कार्यस्योभयाभ्युपेतकर्म-सामग्रीमात्रेणैवोपपत्तेः, अतिप्रसङ्गाच्च । कार्येण हि गिरिजलधरसंयोगेन

ही है, क्योंकि रात्रि में प्रतीत होने वाले पदार्थों में कम से कम सूर्य, दीप, भूमि, आकाश और अपना आत्मस्वरूप इत्यादि से भेद अवश्य विदित होता है। यह भी भेद विदित नहीं होता है, ऐसा नहीं कहा जा सकता। भले देहात्मभ्रम में दृश्य देह और द्रष्टा आत्मा में अभेद प्रतीत हो, परन्तु अन्य किसी भी दृश्य के विषय में आत्मभेद भ्रम नहीं होता है, अन्य सभी दृश्य अवश्य आत्मा से भिन्न ही प्रतीत होते हैं। इस ग्रन्थ में वृक्ष और पिशाच इत्यादि का अलग-अलग उल्लेख है, क्या इससे ये अतिरिक्त पदार्थ बन जायेंगे ? कभी नहीं। उसी प्रकार परत्व एवं अपरत्व का उल्लेख होने पर भी वे अतिरिक्त गुण सिद्ध नहीं होंगे। अथवा वे भले परमत और एकदेशिमत के अनुसार परत्व एवं अपरत्व का उल्लेख करें, परन्तु उनका यह कहने में ही तात्पर्य है कि व्यावृत्ति-विशिष्ट पदार्थ ही प्रत्यक्ष में भासता है। भले इस ग्रन्थ से तात्पर्य विषयीभूत यह अर्थ—कि प्रत्यक्ष विशिष्ट विषयक है—सिद्ध हो, परन्तु यह सिद्ध नहीं होगा कि परत्व एवं अपरत्व अतिरिक्त गुण हैं, क्योंकि इस अर्थ में वक्ता का तात्पर्य नहीं है। अतः कोई दोष नहीं है।

(कर्म का निरूपण)

'अथ कर्म' इत्यादि। आगे कर्म का निरूपण किया जाता है। कर्म का यह लक्षण है कि जो चलनप्रतीति का विषय हो वह कर्म है। वह कर्म प्रत्यक्ष है, क्योंकि "हाथ चलता है" इस प्रकार प्रत्यक्ष अनुभव सबको होता है। अनुमान से ही कर्म विदित हो सकता है, ऐसी बात नहीं है। कर्म को अनुमेय मानने पर कर्म सिद्ध ही न हो सकेगा, क्योंकि विभाग और संयोग इत्यादि कार्यों से ही कर्म का अनुमान करना होगा। वह अनुमान अन्यथासिद्ध हो जायगा, क्योंकि वहाँ पर यह कहा जा सकता है, कि उस कर्म-सामग्री से—जिसे दोनों वादियों ने माना है—संयोग और विभाग इत्यादि कार्य ही उत्पन्न हो जाय, मध्य में कर्म की क्या आवश्यकता है ? किञ्च, कर्म को अनुमानगम्य मानने पर यह अतिप्रसंग भी होगा कि पर्वत और मेघ का संयोगरूपी कार्य उत्पन्न होता है कि इस कार्य से जिस कर्म का अनुमान किया जाता है, वह कर्म जैसे मेघ में

गिरावपि कर्म कल्प्येत। अन्यतरकर्मजनितोऽयं संयोग इति चेत्; तत्केन सिद्धम्? तत्रापि जलधरकर्मजनितोऽयमिति नियमश्च कुतः सिद्धः? जलधरशिखरिणोश्चलाचलरूपेण प्रतीतेरिति चेत्, तर्हि सिद्धं नः समीहितम्। विभागपूर्वकेण संयोगेन कर्मानुमानमिति चेत्, तर्हि जलधरान्तरेण विभज्यमाने जलधरान्तरेण संयुज्यमाने कर्मानुमानं स्यात्। यदि च कार्येण जातेन प्रतीतेन व्याप्यतयाऽनुसंहितेन च कर्मानुमानम्, चलतीति वर्तमानबोधो न स्यात्; चिरनिर्वृत्तत्वात् तस्य। अस्माकं तु सत्ताक्षण

माना जाता है, उसी प्रकार पर्वत में भी क्यों न माना जाय? पर्वत में भी माना जा सकता है, इस प्रकार अतिप्रसंग दोष होता है। प्रश्न—पर्वत और मेघ में जो संयोग होता है, वह उन दोनों में होने वाले कर्म से उत्पन्न होने वाला संयोग नहीं है कि उन दोनों में से किसी एक में अर्थात् मेघ में होने वाले कर्म से ही उत्पन्न होने वाला संयोग है। ऐसी स्थिति में पर्वत में कर्म की कल्पना कैसे की जा सकती है? उत्तर—वह संयोग उन दोनों के अन्तर्गत किसी एक में विद्यमान कर्म से ही उत्पन्न हुआ है। यह अर्थ किस प्रमाण से सिद्ध होता है? उन दोनों के अन्तर्गत मेघ में विद्यमान कर्म से ही यह संयोग उत्पन्न हुआ है। यह नियम भी किस प्रमाण से सिद्ध होता है? यदि कहो कि मेघ चञ्चलरूप में दिखाई देता है, पर्वत अचञ्चल दिखाई देता है। इससे सिद्ध होता है कि मेघ में ही कर्म होता है, पर्वत में नहीं। तब तो आप कर्म को प्रत्यक्ष मानते हैं। हमारा पक्ष आपको मानना पड़ता है। यहीं हमारा विवाद शान्त हो जाता है। प्रश्न—जिस पदार्थ का पूर्वदेश से विभाग होने के बाद उत्तर देश से संयोग होता है, इस प्रकार के उत्तरदेश संयोग से ही उस पदार्थ में कर्म का अनुमान किया जाता है। पूर्वदेशविभाग के बाद होने वाला संयोग मेघ में ही दिखाई देता है, अतः मेघ में ही कर्म का अनुमान किया जाता है। पर्वत में पूर्वदेशविभाग होकर उत्तरदेशसंयोग नहीं होता है। अतः पर्वत में कर्म का अनुमान नहीं किया जाता। इस प्रकार पूर्वदेशविभागपूर्वक संयोग से कर्म का अनुमान मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—जहाँ एक पर्वत एक मेघ से विभक्त होता है, बाद दूसरे मेघ से संयुक्त होता है, वहाँ उस पर्वत में पूर्वदेशविभागपूर्वक उत्तरदेशसंयोग विद्यमान है। इस संयोग से उस पर्वत में कर्म का अनुमान क्यों न किया जाय? अवश्य किया जा सकता है। अतः अतिप्रसंग दोष अकाट्य है। इससे सिद्ध होता है कि संयोग से कर्म का अनुमान मानना उचित नहीं। किञ्च, प्रथम क्षण में संयोगरूपी कार्य उत्पन्न होता है, द्वितीय क्षण में वह संयोग स्वरूप विदित होता है, तृतीय क्षण में उस संयोग के विषय में यह ज्ञान होता है कि यह संयोग कर्म का व्याप्य है। चतुर्थ क्षण में कर्म का अनुमान होता है। कर्म के उत्पन्न होने के बाद तीन क्षणों के बाद ही कर्म को अनुमान से समझा जा सकता है। ऐसी स्थिति में "मेघ चलता है" वर्तमान क्रिया का अनुभव नहीं हो सकेगा, क्योंकि कर्म इस अनुमान के बहुत पहले ही उत्पन्न हो जाता है। कर्म को प्रत्यक्ष मानने वाले हमारे

एवेन्द्रियेण सम्बध्यते । तावतैव च पदार्थान्तरेष्विवात्रापि वर्तमानप्रत्ययोपपत्तिः । तदेवं प्रत्यक्षयोग्येषु प्रायशः प्रत्यक्षश्चलतिधीविषयः । स च सम्प्रतिपन्नविभागपूर्वकसंयोगमात्ररूपो वा तत्कारणभूतोऽन्यो वेति सयूथ्यविवादः । तत्रैवमेकः पक्षः—कर्महेतुतयैवाभ्युपगतैः प्रयत्नादृष्टादिभिः कर्मजन्यतयाऽभ्युपगतविभागपूर्वकसंयोग एव जन्यताम् । न च मध्ये किमपि विशदमुपलब्धम्, येन गौरवपरिहारः स्यात् । चन्द्रतारकादीनां विभागपूर्वकसंयोगदृष्टावपि संयोगसन्ताननैरन्तर्यप्रतीतेश्चलतीति प्रत्ययाभावः । यथा भ्रमणे सत्यपि प्रत्येकं कर्मक्षणेषु न भ्रमतीति प्रत्ययः, किन्तु निरन्तरतयाऽनुसन्धीयमानेष्विति भवद्भिरपि स्वीकार्यम्, तथाऽत्रापि

मत में कर्म रहते समय में ही इन्द्रिय से सम्बन्ध होता है। उस इन्द्रियसन्निकर्ष से ही अनन्तर क्षण में उसी प्रकार कर्म के विषय में वर्तमान प्रतीति होती है, जिस प्रकार अन्यान्य पदार्थों में इन्द्रिय-सन्निकर्ष के अनन्तर क्षण में उन पदार्थों के विषय में वर्तमान प्रतीति होती है। यह वर्तमान प्रतीति हमारे मत में ही उत्पन्न होती है। इस विवेचन से यह सिद्ध हुआ कि "यह पदार्थ चलता है" इस प्रकार की प्रतीति का विषय बनने वाला कर्म प्रत्यक्षयोग्य पदार्थों में प्रत्यक्ष विदित होता है। विशिष्टाद्वैतसिद्धान्त को मानने वाले विद्वानों का इस कर्म के विषय में मत भेद है। कई विद्वान् यह मानते हैं कि सब लोगों को स्पष्ट विदित होने वाला विभागपूर्वक संयोग ही कर्म है। दूसरे विद्वान् यह मानते हैं कि उपर्युक्त संयोग कर्म नहीं है, किन्तु उस संयोग का कारण बनने वाला दूसरा कोई पदार्थ ही कर्म है। दूसरा पक्ष वैशेषिकों का भी मान्य है। उनमें प्रथम पक्ष का उपपादन इस प्रकार है—वैशेषिकों ने जिस विभागपूर्वक संयोग को कर्म से उत्पन्न माना है। वह संयोग ही कर्म है। वह संयोग उन प्रयत्न और अदृष्ट इत्यादि कारणों से—जिन्हें वैशेषिकों ने कर्म का कारण माना है—उत्पन्न हो जाय, इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है। प्रयत्न अदृष्ट इत्यादि और विभागपूर्वक संयोग इन दोनों के मध्य में कर्म नामक कोई दूसरा पदार्थ विशद प्रतीत नहीं होता। मध्य में कर्म मानने पर जो गौरवदोष होता है। उसका परिहार तभी हो सकता है यदि मध्य में कर्मनामक दूसरा पदार्थ विशद उपलब्ध हो, परन्तु वैसा कोई पदार्थ विशद उपलब्ध नहीं होता। अतः मध्य में कर्मनामक पदार्थ मानने पर अवश्य गौरव दोष होगा। प्रश्न—पूर्व देशविभाग पूर्वक उत्तरदेशसंयोग को कर्म मानना उचित नहीं है, क्योंकि चन्द्र और नक्षत्र इत्यादि में पूर्वदेश विभागपूर्वक उत्तरदेशसंयोग है, परन्तु वहाँ "चन्द्र और नक्षत्र चलते हैं" ऐसा प्रत्यक्ष अनुभव नहीं होता। ऐसी स्थिति में पूर्वदेशविभागपूर्वक संयोग कर्म कैसे माना जा सकता है? उत्तर—पूर्वदेशविभागपूर्वक एक उत्तरदेशसंयोग चलन प्रतीति का विषय नहीं होता है, किन्तु निरन्तर होने वाले उत्तरदेशसंयोगों की परम्परा ही चलन प्रतीति का विषय होता है। चन्द्र और नक्षत्र इत्यादि में दूरत्व दोष के

सन्तोष्टव्यम् । न च कर्मणा संयुज्यत इति पृथग्व्यपदेशाद्भेदसिद्धिः; कर्मशब्दनिर्दिष्टस्य पूर्वसंयोगविश्लेषस्यैवोत्तरसंयोगारम्भकत्वाद् भेदव्यपदेशोपपत्तेः । न चोत्तरसंयोगे स्थिरे वर्तमाने यावत्तद्विनाशं चलतीति प्रत्ययप्रसङ्गः; विभागपूर्वकसंयोगारम्भकक्षणमात्रस्य क्षणिकनिरन्तरतत्सन्तानस्य वा कर्मत्वात् । उक्तं च न्यायतत्त्वे प्रथमाधिकरणे–"यदि गमन-

कारण वह परम्परा दिखाई नहीं देती है। अत एव वहाँ चलन प्रतीति नहीं होती है। इस प्रकार का निर्वाह वैशेषिकों को भी दूसरे प्रसङ्ग में मानना पड़ता है। उदाहरण—जहाँ भ्रमण होता है, वहाँ प्रत्येक क्षण में कर्म होता है, प्रत्येक कर्म भ्रमण नहीं माना जाता है, प्रत्येक कर्म होते समय "यह वस्तु घूमती है" ऐसी प्रतीति नहीं होती है, किन्तु निरन्तर रूप में समझ में आने वाले कर्मों की परम्परा को लेकर भ्रमण प्रतीति होती है। इस प्रकार वैशेषिकों को भी मानना पड़ता है, उसी प्रकार हम प्रकृत में यह मानते हैं कि निरन्तर रूप में समझ में आनेवाले उत्तरदेश संयोगों की परम्परा ही चलन प्रतीति का विषय बनती है। चन्द्र और तारागण इत्यादि में दूरत्व दोष के कारण वह परम्परा दिखाई नहीं देती है अतएव वहां चलन प्रतीति नहीं होती है। वैशेषिकों को यह उत्तर अवश्य संतोषदायक होगा। क्योंकि इस प्रकार का समाधान उन्हें अन्यत्र मानना पड़ता है। प्रश्न—लोक में यह अनुभव होता है कि यह पदार्थ कर्म के कारण दूसरे पदार्थ से संयुक्त होता है। इस प्रतीति में कर्म कारण और उत्तरदेश संयोग कार्य सिद्ध होता है। इससे इनमें भेद ही फलित होता है। ऐसी स्थिति में उत्तरदेशसंयोग को कर्म मानना कैसे उचित होगा। उत्तर—पूर्वदेश विभाग पूर्वक उत्तरदेशसंयोग कर्म शब्द का अर्थ है। इसमें पूर्वदेशविभाग से इसी कर्म से उत्तरदेशसंयोग उत्पन्न होता है। पूर्वदेशविभाग एवं उत्तरदेशसंयोग में भेद होने के कारण ही "कर्म से संयुक्त होता है" ऐसा भेद व्यवहार होता है। अतः उत्तर पूर्वदेशविभागपूर्वक उत्तरदेश संयोग को कर्म मानने में कोई दोष नहीं है। प्रश्न—उत्तरदेश संयोग उत्पन्न होने के बाद बहुत काल तक स्थिर रहता है, उसका विनाश होने तक प्रतिक्षण में "चलता है" ऐसी प्रतीति क्यों नहीं होती है? पूर्वदेश विभागपूर्वक उत्तरदेश संयोग को कर्म मानने वालों के मत में प्रतिक्षण में ऐसी प्रतीति होनी चाहिये। उत्तर—विभाग पूर्वक उत्तरदेश संयोग का आरम्भ जिस प्रथम क्षण में होता है उस प्रथमक्षण से अवच्छिन्न वह उत्तरदेश संयोग ही कर्म है। द्वितीयादिक्षणों में संयोग रहने पर भी वह संयोग प्रथमक्षणावच्छिन्न नहीं है। अतएव कर्म नहीं है। अतएव "चलता है" इस प्रतीति का विषय भी नहीं बनता है। यहां दूसरा समाधान यह है कि क्षणिक निरन्तर संयोगों का सन्तान अर्थात् परम्परा ही कर्म है। जहाँ एक संयोग स्थिर बन जाता है, वहाँ आगे संयोगों का सन्तान नहीं होता है। अत एव उस संयोग के द्वितीयादि क्षणों में "चलता है" ऐसी प्रतीति नहीं होती है। न्यायत्व में प्रथमाधिकरण में यह कहा गया है कि गमन और पाक इत्यादि क्रियाओं का क्षणिकत्व अनुभूत होता तो उन्हें क्षणिक मानना पड़ता। परन्तु गमन और पाक इत्यादि क्षणिक नहीं हैं, क्योंकि वे क्रियायें संयोग वियोग

पचनादीनां क्षणिकत्वं ज्ञायेत, नहि ते क्षणिकाः, संयोगवियोगविशेषत्वात् तेषाम्" इत्यादि। द्वितीयाधिकरणे चोक्तम्—"गमनं नाम देशाद्देशान्तप्राप्तिः" इति। प्रमातृपादे प्रसङ्गेनोक्तम्—"वयं तु क्रियायाः प्रत्यक्षत्वं ब्रूमः" इत्युपक्रम्य "तस्माद्देशाद्देशान्तरप्राप्तिलिङ्गमिति न मन्यामहे, अपि तु तदेव तदिति मन्यामहे; कल्पनालाघवात्" इत्यादि। यत्तु भट्टपराशरपादैरुक्तम्—

इन्द्रियैरर्यमाणत्वाज्ज्ञायमानोऽर्थ उच्यते।
द्रव्यं जातिर्गुणः कर्मेत्यसावर्थश्चतुर्विधः॥ इति।

तथा—"जातिगुणकर्मसु सामान्यसमाश्रयणे संयुक्तसमवेतसमवायसम्भवात्" इत्यादि, तत्त्वेतैरेवान्तर्भावितसामान्यपृथग्गणनवत्। अत एव

विषयक हैं। इससे सिद्ध होता है कि न्यायतत्त्वकार ने वियोगपूर्वक संयोग को ही क्रिया माना है। द्वितीयाधिकरण में यह स्पष्ट कहा गया है कि एक देश से दूसरे देश की प्राप्ति ही गमन है। प्रमातृपाद के वर्णन प्रसङ्ग में यह कहा गया है कि हम क्रिया को प्रत्यक्ष कहते हैं। ऐसा आरम्भ करके पुनः आगे यह भी कहा गया है कि हम यह नहीं मानते हैं कि एक पदार्थ एक देश से दूसरे देश में जो पहुँचता है, यह पहुँच कर्म का अनुमान कराने वाला हेतु नहीं है, किन्तु हम यही मानते हैं कि यह पहुँच ही अर्थात् उत्तरदेश संयोग ही कर्म है, क्योंकि ऐसा मानने में लाघव है, उत्तरदेश संयोग से अतिरिक्त कर्म मानने में गौरव दोष है। इन ग्रन्थों से यह प्रमाणित होता है कि विभागपूर्वक उत्तरदेश संयोग ही कर्म है। परंतु भट्टपराशरपाद ने यह जो कहा है कि इन्द्रिय विषयों से सन्निकर्ष पाकर जिन अर्थों के विषय में ज्ञान उत्पन्न करते हैं उन इन्द्रियों द्वारा ज्ञान होने वाले वे विषय कहलाते हैं। वह अर्थ चार प्रकार का है (१) द्रव्य (२) जाति (३) गुण और (४) कर्म। यहाँ कर्म गुण से अलग माना गया है। वैसे आगे यह जो कहा है कि जाति गुण और कर्म में सामान्य मान लिया जाय तो वह सामान्य संयुक्तसमवेतसमवाय सन्निकर्ष से गृहीत होता है क्योंकि द्रव्य चक्षुरिन्द्रिय से संयुक्त है, उस संयुक्त द्रव्य में जाति गुण और कर्म समवाय संबन्ध से रहते हैं। अत एव वे संयुक्त समवेत हैं। उनमें सामान्य समवाय संबंध से रहता है। अतः संयुक्त समवेत समवाय सन्निकर्ष से सामान्य गृहीत होता है। इस ग्रन्थ में भी कर्म को अलग उल्लेख किया गया है। परंतु इन ग्रन्थों से कर्म संयोग सभी गुण से अतिरिक्त पदार्थ नहीं सिद्ध होगा, क्योंकि इन्होंने पहले सामान्य को संस्थान विशेष इत्यादि में अन्तर्भाव कराया है, परंतु यहाँ उस सामान्य की अलग गणना करते हैं, उसी प्रकार ही संयोग में अन्तर्भूत कर्म की भी अलग गणना हो सकती है। इन ग्रन्थों के आधार पर कर्म को संयोग से अतिरिक्त सिद्ध नहीं किया जा सकता। अत एव उन्होंने यह कहा है, कि द्रव्य धर्मी है, उसमें विद्यमान वह अन्तरङ्ग धर्म—जिसको लेकर धर्मी को समझ लेने पर "यह क्या है" ऐसी विशेषाकांक्षा प्रायः शान्त हो जाती है—जाति है, जाति को लेकर समझे गये उस धर्मी में विद्यमान

हि तैरेवोक्तम्—"द्रव्यस्य धर्मिणोऽन्तरङ्गो धर्मविशेषो जातिः। जात्यनुप्राणितस्य विशेषकः सिद्धो धर्मविशेषो गुणः। तथाविधः साध्यः क्रिया। तद्धर्मकं द्रव्यमिति स्थविष्ठानि लक्षणानि। सौक्ष्म्येण तु विवेक्ष्यन्ते प्रमेयेषु" इति।

अथान्यः पक्षः—न विभागपूर्वकसंयोग एव कर्म; एकेन जलधरेण विभज्यमाने जलधरान्तरेण तेन वा पुनः संयुज्यमाने शिलोच्चये चलतीति प्रत्ययप्रसङ्गात्। देशविभागसंयोगौ कर्मेति चेन्न; महाप्रवाहपतितनिष्कम्पमकरे चलतीति प्रत्ययप्रसङ्गात्। न प्रवाहो देशः, किन्त्वाकाशभूम्यादय इति चेत्; देशप्रतीतिव्यवहारयोस्तत्रापि समत्वात्। स्थिरदेश-

व्यावर्तक सिद्ध धर्मविशेष गुण है, तथा उस धर्मी में विद्यमान व्यावर्तक साध्य धर्मविशेष क्रिया है। इन सब धर्मों का आश्रय जो धर्मी है, वह द्रव्य है। इस प्रकार जातिगुण क्रिया और द्रव्य के ये अत्यन्तस्थूल लक्षण हैं। सूक्ष्मरूप से इन पदार्थों का विवेचन प्रमेय निरूपण प्रकरणमें किया जायगा। लक्षणों को स्थूल कहने से यह व्यक्त होता है, कि ये लक्षण उन्हें पूर्णरूप से अभिमत नहीं हैं। इससे फलित होता है कि कर्म का पृथक् पदार्थत्व सिद्ध नहीं हो सकता।

'अथान्यः पक्षः' इति। आगे दूसरे पक्षका निरूपण किया जाता है। वह पक्ष यह है कि विभाग पूर्वक संयोग ही कर्म नहीं है, क्योंकि वैसा होने पर उस पर्वत के विषय में—जो पहले एक मेघ से विभक्त पुनः दूसरे मेघ से अथवा उसी मेघ से संयुक्त होता है—'यह पर्वत चलता है" ऐसी प्रतीति होनी चाहिये। क्योंकि उस पर्वत में विभाग पूर्वक संयोग रहता है। परन्तु वैसी प्रतीति होती नहीं, इससे सिद्ध होता है कि विभागपूर्वक संयोग कर्म नहीं है। प्रश्न—एक देश से विभाग एवं दूसरे देश से संयोग मिलकर कर्म होते हैं, पर्वत अपने आधारदेश में ही रहता है, अतः उसका पूर्वदेश विभाग नहीं होता है, मेघ पर्वताधार देश नहीं हो सकता। यदि पदार्थ अपने एक आधार देश से विभक्त होकर दूसरे अपने आधार देश में संयुक्त हो तो उसमें वे देशविभाग और देशसंयोग मिलकर कर्म बन सकते हैं, अतः इनको कर्म मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—तब अन्यत्र अतिप्रसङ्ग दोष होता है। तथाहि—महाप्रवाह के मध्यमें निश्चल होकर रहने वाला मकर अपने आधार एक प्रवाह रूपी देश से विभक्त होकर दूसरे आधार प्रवाह रूपी देश से संयुक्त होता है। ऐसी स्थिति में "यह मकर चलता है" ऐसी प्रतीति होनी चाहिये। परन्तु वैसी प्रतीति नहीं होती। इससे सिद्ध होता है कि देश विभाग और देश संयोग कर्म नहीं है। प्रश्न—वहाँ प्रवाह मकर का देश नहीं है, किन्तु आकाश भूमि इत्यादि ही देश है। आकाश और भूमि ऐसे देश को लेकर मकर में संयोग विभाग नहीं होते हैं। अत एव "मकर चलता है" ऐसी प्रतीति नहीं होती है। अतः विभाग संयोगों को कर्म मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—जिस

संयोगविभागौ कर्मेति चेत्, तर्हि स्थिरास्थिरविभागस्य संयोगाद्यतिरिक्तेन निर्वाह्यत्वात् सिद्धं कर्मेति। उक्तं च मानयाथात्म्यनिर्णये प्रत्ययलक्षणानन्तरं वरदविष्णुमिश्रैः—"तच्च द्रव्यगुणकर्मविषयम्, सकलपदार्थजातस्य त्रिष्वेवान्तर्भावात्। तत्र द्रव्यलक्षणं संयोगीति। अकर्मासंयोगी गुण इति गुणलक्षणम्" इत्यादि। प्रत्यक्षत्वं च कर्मणोऽन्यत्रापि तैरुक्तम्—"कर्मणस्तु चाक्षुषद्रव्यवर्तिनश्चाक्षुषत्वम्" इत्यादिना। तच्च संयोगाद्यतिरिक्तमनतिरिक्तं वाऽस्तु, तृतीयकोट्यनुप्रवेशो न युक्त इति वयं मन्यामहे,

प्रकार "आकाश में मकर रहता है, भूमि में मकर रहता है" ऐसी प्रतीति और व्यवहार के अनुसार आकाश और भूमि मकर के देश सिद्ध होते हैं, उसी प्रकार "प्रवाह में मकर रहता है" ऐसी प्रतीति और व्यवहार के अनुसार प्रवाह भी मकर का देश सिद्ध होता है। प्रवाह को मकर का देश न मानकर जो कहा गया है, वह समीचीन नहीं है। प्रश्न—एक स्थित देश से विभाग और दूसरे स्थित देश से जो संयोग होता है, वही कर्म है। प्रवाह मकर का स्थिर देश नहीं है। ऐसा मानने में क्या आपत्ति है? उत्तर—संयोग इत्यादि भिन्न किसी पदार्थ को अर्थात् कर्म को लेकर स्थिरास्थिर विभाग का इस प्रकार निरूपण करना होगा कि जो चलन का आश्रय है, वह अस्थिर है, तथा जो चलन का आश्रय नहीं है, वह स्थिर है। ऐसी स्थिति में संयोग इत्यादि से अतिरिक्त चलन इत्यादि कर्म सिद्ध हो ही जाते हैं। किञ्च, स्थिर देश विभाग एवं स्थिर देश संयोग को ही कर्म मानने पर यह दोष उपस्थित होता है कि चलने वाली नौका एवं चलने वाले विमानों में रहने वालों का उन नौका और विमानों में जो संचार होता है वह कर्म नहीं माना जायगा, क्योंकि उनका आधार देश नौका और विमान स्थिर नहीं है, चलते रहते हैं। इस विवेचन से सिद्ध होता है, कि कर्म को विभाग संयोगों से अतिरिक्त ही मानना होगा। मानयाथात्म्यनिर्णयमें वरदविष्णुमिश्र ने प्रत्यक्षलक्षण के बाद यह कहा है कि वह प्रत्यक्ष द्रव्य गुण और कर्म इन तीनों के विषय में होता है, क्योंकि संपूर्ण पदार्थ इन तीनों में अन्तर्भूत होते हैं। उनमें द्रव्य का यह लक्षण है, जिसमें संयोग होता है, वह द्रव्य है। गुण का लक्षण यह है, कि जो कर्म से भिन्न हो तथा संयोग से रहित हो, वह गुण है। इत्यादि। इस ग्रन्थ से स्पष्ट होता है, कि उन्होंने कर्म को द्रव्य और गुण से भिन्न माना है। कर्म प्रत्यक्ष होता है, इस अर्थ को उन्होंने अन्यत्र ऐसा कहा है, कि चक्षुरिन्द्रियग्राह्य द्रव्य में विद्यमान कर्म चक्षुरिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है, इत्यादि। कर्म के विषय में हमारा मत यह है कि वह कर्म भले ही संयोग इत्यादि से अतिरिक्त अथवा अतिरिक्त न हो, परन्तु उसका तृतीय कोटि में अनुप्रवेश करना युक्त नहीं है, क्योंकि कर्म का गुण अर्थात् अद्रव्य में अन्तर्भाव मानना ही युक्त है। यदि कर्म को गुण से अलग माना जाय, तो अतिप्रसङ्ग होगा, क्योंकि जिस पदार्थ का जिसमें अन्तर्भाव इष्ट है, कोई कोई विद्वान् उसे उससे भिन्न मान कर लक्षण कर सकते हैं।

इष्टव्यतिरेकेण लक्षणकरणस्य सर्वत्र शक्यत्वात्। यत्र सामान्यवत्त्वे सति संयोगविभागकार्यद्वयाभावः स गुण इति चेन्न, यत्र तदुभया-

प्रश्न—गुण का लक्षण यह है, कि जिसमें जाति हो, तथा जो संयोग और विभाग इन दोनों कार्यों का कारण न हो, वह गुण है। सामान्य इत्यादि संयोग विभागरूपी दोनों कार्यों के कारण नहीं, अतः उन उनमें प्राप्त अतिव्याप्ति के वारणार्थ "सामान्यवत्त्वे सति" ऐसा कहा गया है। सामान्य इत्यादि में सामान्य न होने से अतिव्याप्ति का वारण हो जाता है। संयोगजसंयोग का कारण संयोग है, वह गुण है, उसमें व्याप्ति होती है, क्योंकि वह गुण इष्ट है, उसमें संयोग का जनक न होना यह लक्षणांश नहीं रहता है। इस अव्याप्ति को दूर करने के लिये यह कहा गया है कि जो संयोग विभाग इन दोनों का जनक न हो वह गुण है। संयोग संयोग का जनक होने पर भी विभाग का जनक नहीं होता है। अतः उन दोनों का जनक होता हो, ऐसी बात नहीं है। क्योंकि संयोग में गुण लक्षण का समन्वय होता है। इसलिये अव्याप्ति दूर हो जाती है। गुण के इस लक्षण के अनुसार विचार करने पर कर्म गुण से बहिर्भूत सिद्ध होता है यद्यपि उसमें "सामान्यवत्त्व" यह लक्षणांश विद्यमान है, कारण, उसमें कर्मत्वरूपी जाति रहती है। परन्तु "संयोग और विभाग इन दोनों का कारण न होना" यह लक्षणांश नहीं है क्योंकि कर्म संयोग और विभाग का कारण होता है। अतः गुण लक्षण का कर्म में समन्वय न होने से कर्म को गुण से भिन्न ही मानना चाहिये। कर्म को गुण में अन्तर्भाव कैसे माना जाता है? उत्तर—इस प्रकार अपनी इच्छा के अनुसार कर्म को गुण से अलग करने के लिये गुण का एक विलक्षण लक्षण करके कर्म में उसका समन्वय न होने से यदि कर्म को गुण से बहिर्भूत सिद्ध किया जाय, तो गुण का ऐसे भी लक्षण कहा जा सकता है। जिसका संस्कार में समन्वय न होने से संस्कार का गुण से बहिर्भाव माना जा सकता है। गुण का वह लक्षण यह है कि गुण वह है जो संयोग विभाग इन दोनों कार्यों का उत्पादक न हो, तथा जिसमें अपने सजातीय का उत्पादक होना एवं अपने उत्पादक से विजातीय होना इन दोनों धर्मों का अभाव हो। इस लक्षण के अनुसार कर्म और संस्कार गुण से बहिर्भूत हो जायेंगे, क्योंकि उनमें इन लक्षणों का समन्वय नहीं होता है। तथाहि—कर्म संयोग विभागरूपी दोनों कार्यों का कारण है। अतः उसमें उपर्युक्त लक्षण का प्रथमांश नहीं रहता है। संस्कार अपने उत्पादक अनुभव के सजातीय स्मृति का उत्पादक है। अतः उसमें स्वोत्पादक सजातीयोत्पादकत्व रूप धर्म रहता है, तथा संस्कार अपने उत्पादक अनुभव से विजातीय है, अतः उसमें स्वोत्पादक विजातीयत्व रूप धर्म भी है। किन्तु इन दोनों धर्मों का अभाव नहीं है। अतः लक्षण का द्वितीयांश संस्कार में नहीं रहता है। द्वितीयांश में दोनों धर्मों का अभाव कहा गया है, वह रूपादि में अव्याप्ति वारणार्थ कहा गया है। यद्यपि "स्वोत्पादकसजातीयोत्पादकत्वस्या भावः" इतना कहने पर भी संस्कार से लक्षण हट जाता है, परन्तु उतना कहने पर गुण रूपादि में अव्याप्ति होगी, क्योंकि अवयवरूप स्वोत्पादक रूप के सजातीय अवयविरूप का उत्पादक है, अतः उसमें लक्षण का द्वितीयांश न होने से

भावः स्वोत्पादकसजातीयोत्पादकत्वतद्विजातीयत्वद्वयस्य चाभावः स गुण इति लक्षणकरणेन संस्कारस्यापि पृथक्करणप्रसङ्गात् । एवमन्यदपि चिन्त्यम् । अतो द्रव्यमद्रव्यमित्येव विभागः ।

(सामान्यनिरूपणम्)

अथ सामान्यं चिन्त्यते । नित्यमेकमनेकसमवायि सामान्यमिति वैशेषिकादयः । तथाहि—अनेकेष्वेकप्रतीतिव्यवहारो न निमित्तमन्तरेणो-

अव्याप्ति आती है इस अव्याप्ति को दूर करने के लिये "स्वोत्पादक विजातीयत्व के अभाव" का भी लक्षण में निवेश किया गया है। रूपादि स्वोत्पादक सजातीय हैं, स्वोत्पादक विजातीय नहीं हैं। अतः रूपादि में स्वोत्पादक सजातीयोत्पादकत्व धर्म होने पर भी स्वोत्पादक विजातीयत्व धर्म नहीं है। अतः "एकतत्वेऽपि द्वयं नास्ति" (अर्थात् एक रहने पर भी दो नहीं रहते) इस न्याय के अनुसार दोनों धर्मों का उसमें अभाव विद्यमान है। अतः रूपादि में लक्षण समन्वय हो जाता है। रूपादि में प्राप्त अव्याप्ति भी दूर हो जाती है। परन्तु संस्कार में उपर्युक्त दोनों धर्म विद्यमान हैं उनका अभाव नहीं है। अतः लक्षण का द्वितीयांश संस्कार में नहीं है। इस लक्षण के अनुसार संस्कार का गुण कोटि से बहिष्कार सिद्ध हो जायगा। सबको संस्कार का गुण कोटि में अन्तर्भाव ही इष्ट है। अत एव उपर्युक्त लक्षण अमान्य हो जाता है। इसी प्रकार जिस लक्षण के अनुसार कर्म का गुणों से बहिष्कार सिद्ध होता है, वह लक्षण भी अमान्य ही है, क्योंकि कर्म द्रव्याश्रित पदार्थ है, अतः कर्म का गुणों में अन्तर्भाव करना तथा उसके अनुकूल गुण का लक्षण करना ही उचित है। इसी प्रकार वरदविष्णुमिश्र द्वारा वर्णित "जो कर्म से भिन्न एवं संयोग-शून्य हो वह गुण है" यह गुण लक्षण भी समीचीन नहीं है, क्योंकि इसमें कर्म को गुण से बहिर्भाव करने के लिये ही "जो कर्म से भिन्न हो" ऐसा अंश रखा गया है। अतः उचित यही प्रतीत होता है कि द्रव्य एवं अद्रव्य रूप से ही पदार्थों का विभाग करना चाहिये।

सामान्य का निरूपण

"अथ सामान्यम्" इत्यादि। आगे सामान्य का निरूपण किया जाता है। वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक सामान्य का यह लक्षण करते हैं कि जो पदार्थ नित्य एक होता हुआ अनेक व्यक्तियों में समवाय सम्बन्ध से रहे वह सामान्य है। ऐसा एक पदार्थ है, इसमें आगे प्रमाण कहा जाता है। अनेक व्यक्तियों के विषय में एकाकार प्रतीति तथा उसके साथ जो एकाकार व्यवहार होता है उसका निमित्त कुछ अवश्य होना चाहिये, निमित्त के बिना वैसी प्रतीति और व्यवहार उपपन्न नहीं हो सकते। उदाहरण—अनेक जो व्यक्तियों के विषय से "यह गौ है, यह भी गौ है" इस प्रकार एक प्रकार की प्रतीति और व्यवहार होता है। यह तभी हो सकता है यदि उन व्यक्तियों में अनुवृत्त एक धर्म हो। वैसा धर्म होने पर ही उस अनुवृत्त धर्म को लेकर अनेक व्यक्तियों में अनुवृत्त प्रतीति और व्यवहार

पपद्यते । तच्च न ज्ञानाकारः, आत्मख्यातिभङ्गात्, अर्थे च प्रवृत्त्यनुपपत्तेः, भेदाग्रहस्य चायोगात् ।

हो सकता है। वह अनुवृत्त धर्म गोत्व जाति है। ये अनुवृत्त प्रतीति और व्यवहार ही जाति सद्भाव में प्रमाण है। प्रश्न—अनुवृत्त प्रतीति और व्यवहार से प्रमाणित वह अनुवृत्त धर्म बाह्यपदार्थ का आकार क्यों माना जाता है ? उसे योगाचार मतानुसार ज्ञान का आकार क्यों न माना जाय। यद्यपि योगाचार आत्मख्याति का समर्थन करता हुआ यह कहता है कि घट और पट इत्यादि बाह्य विषय नहीं हैं, ज्ञान ही बाह्य विषय रूप में भासता है। अतः घट-पट और घटत्व-पटत्व इत्यादि जाति ज्ञान का आकार ही है। यही आत्मख्याति है। तथापि योगाचार का यह आत्मख्यातिवाद "नाभाव उपलब्धेः" "वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्" "न भावोऽनुपलब्धेः" इत्यादि ब्रह्म सूत्रों से खण्डित हो गया है। अतः उस वाद के अनुसार सामान्य ज्ञान का आकार नहीं माना जा सकता। किं च यदि रजतत्व रूप सामान्य ज्ञान का आकार होता और बाह्य अर्थ का आकार न होता तो रजतार्थी पुरुष को बाह्य पदार्थों में जो प्रवृत्ति होती है, वह न हो सकेगी, क्योंकि बाह्य पदार्थ योगाचारमतानुसार रजतत्व का आश्रय नहीं है। किन्तु आन्तर ज्ञान ही रजतत्व का आश्रय है। अतः रजतार्थी पुरुष को अन्तर ज्ञान के विषय में ही प्रवृत्ति होनी चाहिये। परन्तु वैसा होता नहीं। प्रश्न—यद्यपि बाह्यार्थ रजतत्व का आश्रय नहीं है, तथापि उसके विषयमें भेदाग्रह के कारण प्रवृत्ति होती है, क्योंकि बाह्यार्थ में रजतत्वाश्रय ज्ञान से जो भेद है, वह गृहीत नहीं होता है। अतः बाह्यार्थ में प्रवृत्ति होती है। ऐसा मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—"मैं इसे जानता हूँ" इस प्रकार ग्राह्यविषयग्राहक अहमर्थ और ज्ञान भिन्न-भिन्न रूपों में ही प्रतीत होते हैं। विषय ज्ञान से भिन्न ही प्रतीत होता है, अतः भेदाग्रह नहीं कहा जा सकता। प्रश्न—सामान्य अलीक है, अर्थात् अत्यन्त असत्, सर्वथा अविद्यमान है। ऐसा होने पर भी वह भ्रमसे प्रतीत होता है। इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—सामान्य अलीक नहीं है। अलीक होने पर असत् सामान्य की प्रतीति माननी होगी। वैसी प्रतीति ही असत्ख्याति कहलाती है। ब्रह्मसूत्र में "सर्वथाऽनुपपत्तेश्च" इस सूत्रमें असत्ख्याति खण्डन किया गया है। अतः सामान्य अलीक नहीं माना जा सकता। किञ्च, वह अलीक अर्थात् अत्यन्तासत् सामान्य क्या अत्यन्तासद्रूप में प्रतीत होता है ? अथवा तात्विक रूप में प्रतीति है ? यदि अत्यन्तासद्रूप में प्रतीत होता तो रजतार्थी पुरुष को रजत में प्रवृत्ति नहीं हो सकेगी, क्योंकि इस पक्ष के अनुसार मानना पड़ेगा कि उस पुरुष को रजतत्व अत्यन्तासद्रूप में प्रतीत होता है। यदि अत्यन्तासत् सामान्य तात्विकरूप में प्रतीत होता तो अन्यथाख्याति माननी पड़ेगी। अन्यथाख्याति वास्तव में असत्ख्यातिवादी को मान्य नहीं है। प्रश्न—अलीक सामान्य में वास्तव में सत् से भेद है। यह भेद गृहीत नहीं होता है। अतः प्रवृत्ति होती है। ऐसी स्थिति में प्रवृत्त्यनुपपत्ति रूप दोष तथा अन्यथाख्यातिरूप दोष नहीं स्थान पाते हैं। उत्तर—अलीक में विद्यमान जिस भेद का आग्रह कहते हो, क्या वह भेद वास्तव में सत् है, अथवा

नाप्यलीकम्; असत्ख्यातिभङ्गात्, सदसदादिविकल्पितस्य भेदस्यानुपपत्त्या तदग्रहस्यात्रायोगात्। नाप्यपोहात्मकम्, विधिरूपेणैव प्रतीतेः, पूर्ववत् प्रवृत्त्यनुपपत्तेश्च। एतदन्यतयाऽन्यस्मिन् तदन्यतया चास्मिन् निरूप्यमाणेऽन्योन्याश्रयणात्। निष्प्रतियोगिकापोहस्य

असत् है। वह सत् नहीं हो सकता, क्योंकि जब अलीक ही असत् है, तब उसमें विद्यमान भेद सत् कैसे हो सकेगा। अलीक में सत् की अपेक्षा जो भेद कहा गया है, वह यदि असत् होगा तो अलीक में सद्भेद अर्थात् वास्तव मानना होगा क्योंकि अलीक में सद्भेद असत् है। अलीक में विद्यमान वह सद्भेद न सत् कहा जा सकता है, न असत् ही कहा जा सकता है। अत एव वह भेद अनुपपन्न सिद्ध होता है। ऐसी स्थिति में यहाँ उस भेद का आग्रह कैसे माना जा सकता है? क्योंकि दोनों प्रकार का अर्थात् सत् और असद् ऐसे दोनों प्रकार के सद्भेद अलीक में सिद्ध नहीं किये जा सकते। जब सद्भेद ही सिद्ध नहीं किया जा सकता, तब उस सद्भेद के आग्रह से प्रवृत्ति को सिद्ध करना सर्वथा असम्भव है।

'नाप्यपोहात्मकम्' इत्यादि। बौद्धों ने जाति को अपोह रूप माना है। अपोह और अतद्व्यावृत्ति समानार्थक है। अपोहवादानुसार घटत्व अघट व्यावृत्ति है, अर्थात् घट में अघट अर्थात् घटभिन्न पदार्थों से जो भेद है, वह भेद ही घटत्व है। भेद और व्यावृत्ति एक ही पदार्थ है। बौद्ध यह मानते हैं कि सामान्य अपोहात्मक अतद्व्यावृत्ति रूप है, उनका यह मत समीचीन नहीं, क्योंकि घटत्व इत्यादि जाति भाव पदार्थ रूप में प्रतीत होती हैं। अतद्व्यावृत्तिरूप नहीं हो सकतीं, क्योंकि व्यावृत्ति भेद है और भेद अन्योन्याभाव है, जाति अपोहात्मक होने पर जाति का अभाव रूप में भान होना चाहिये। वैसा होता नहीं, किन्तु जातिभावरूप में ही भासित होती है। किञ्च, यदि जाति अपोहरूप होती तो घटार्थिपुरुष को घट के विषय में होने वाली प्रवृत्ति अनुपपन्न हो जायगी। क्योंकि घटार्थि की घटत्व प्रकारक प्रतीति विशेष्य में ही अर्थात् घटत्व वाले पदार्थ के विषय में ही प्रवृत्ति होना उचित है। प्रश्न—घटार्थी को घट में जो प्रवृत्ति होती है, उसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है, क्योंकि अघटव्यावृत्तिरूप घटत्व को लेकर ही वह घट समझा जा रहा है। उत्तर—जाति को अपोहरूप मानने पर अन्योन्याश्रय दोष होता है, क्योंकि यदि घटत्व अघट व्यावृत्तिरूप होता तो घट को अघट भिन्नरूप में समझना होगा। ऐसी स्थिति में अघट ज्ञान कारण होगा, क्योंकि अघट रूप प्रतियोगी को जानने पर ही अघट व्यावृत्ति रूप घटत्व विदित हो सकता है। वह अघट ज्ञान घट ज्ञान की अपेक्षा रखता है, क्योंकि अघट भिन्न, इस भेद में घट प्रतियोगी है, प्रतियोगी घट को समझने पर ही अघट ज्ञात हो सकता है। इस प्रकार घट ज्ञान अघट ज्ञान की अपेक्षा रखता है, तथा अघट ज्ञान घट ज्ञान की अपेक्षा रखता है। तथा च अपोहवाद में अन्योन्याश्रय दोष अवश्य होता है। क्योंकि अघटव्यावृत्तिरूप अपोह का प्रतियोगी जो अघट शब्दार्थ है वह घट भिन्न है, अत एव वह घटरूपी प्रतियोगी से निरूपित होने से सप्रतियोगिक है। अत एव अन्योन्याश्रय दोष लगता है।

चायोगात् । तदितरापोह इत्यत्र तच्छब्देन व्यक्त्युपादाने व्यक्त्यन्तरस्य वैजात्यप्रसङ्गेनाननुगतिप्रसङ्गात्, तज्जातीयत्वेनोपादाने जातिस्वीकारात् । नापि संस्थानसादृश्यात्मकम्, तत्रानुवृत्तिव्यावृत्तिविकल्पायोगात् । अतोऽनुवृत्तमस्त्येकं सामान्यमिति ।

अत्रोच्यते; केयमेकप्रतीतिर्नाम ? एकव्यक्तित्वप्रतीतिर्वा ? एक-

यदि अपोह निष्प्रतियोगिक होता, तो अन्योन्याश्रय दोष दूर किया जा सकता था। परन्तु व्यावृत्तिरूप अपोह निष्प्रतियोगिक हो नहीं सकता, इसलिये अपोहवाद में अन्योन्याश्रय दोष असमाधेय हो जाता है। किञ्च, बौद्ध अतद्व्यावृत्ति को जो सामान्य मानते हैं, वहाँ यह प्रश्न उठता है कि क्या उन्हें तच्छब्द से व्यक्ति विवक्षित है ? अथवा तज्जातीय विवक्षित है। यदि व्यक्ति विवक्षित है तो अतद्व्यावृत्ति का यह अर्थ होगा कि उस व्यक्ति से भिन्न जितने पदार्थ हैं, उनसे भेद। वह भेद उस व्यक्ति मात्र में ही रहेगा। ऐसी स्थिति में दूसरे व्यक्ति में वह भेद नहीं रह सकेगा। दूसरा व्यक्ति विजातीय हो जायगा। तथा च घटत्व जाति अनेक घट व्यक्तियों में वर्तमान जो अनुगति मानी जाती है, यह घटत्वादि जातियों में नहीं रह सकेगी। यदि इस दोष के निराकरणार्थ अतद्व्यावृत्ति शब्दार्थ में तच्छब्द से तज्जातीय अर्थात् घटजातीय इत्यादि विवक्षित होगा तो जाति माननी होगी, जाति मानने पर ही तज्जातीय कहा जा सकता है। अतजातीय व्यावृत्ति में अन्तर्गत जाति अवश्य व्यावृत्ति पदार्थ से भिन्न है। ऐसी स्थिति में अपोहातिरिक्त जाति बौद्धों को माननी पड़ेगी। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि सामान्य अपोह अर्थात् अतद्व्यावृत्ति रूप नहीं है। जातिसंस्थान सादृश्यात्मक नहीं है, अर्थात् सदृश संस्थानात्मक नहीं। अवयवरचना इत्यादि जो असाधारण धर्म उन उन वस्तुओं में है, वही संस्थान है, इन संस्थानों में जो सदृश संस्थान हैं, वह सामान्य हों, ऐसी बात भी समीचीन नहीं है, क्योंकि वह सदृशसंस्थान सभी व्यक्तियों में अनुवृत्त रहता है, अर्थात् एक ही संस्थान सब व्यक्तियों में रहता है ? अथवा वह संस्थान प्रत्येक व्यक्ति में व्यावृत्त अर्थात् अलग-अलग रहता है। ऐसा विकल्प करने पर एक भी पक्ष टिकता नहीं, क्योंकि यदि वह एक संस्थान सभी व्यक्तियों में अनुवृत्त रहता है तो वही हमारे मत के अनुसार जाति है। तथा च प्रतिपक्षी को जाति माननी पड़ेगी। यदि वह सदृश संस्थान प्रत्येक व्यक्ति में अलग-अलग रहता है, तो उससे अनुवृत्त प्रतीति और अनुवृत्त व्यवहार नहीं हो सकेंगे। अतः अनुवृत्त व्यवहार और अनुवृत्त प्रतीति के निर्वाहार्थ एक अनुवृत्त निमित्त मानना होगा। वही सामान्य है। इस प्रकार वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक परमतनिरासपूर्वक सामान्य को सिद्ध करते हैं।

'अत्रोच्यते' इत्यादि। उसके प्रति हमारे पक्ष के अनुसार यह कहना है कि वैशेषिक इत्यादि दार्शनिक सामान्य को सिद्ध करने के लिये जिस एक प्रतीति को साधक रूप में उपस्थित करते हैं, वह एक प्रतीति कौन सी है, यह विचार करना होगा। "यह एक व्यक्ति है" ऐसी प्रतीति क्या एक प्रतीति है ? अथवा "यह एक जाति है"

जातित्वप्रतीतिर्वा ? एकजातीयत्वप्रतीतिर्वा ? एकाकारधर्मवत्त्वप्रतीतिर्वा ? एकशब्दानुविद्धप्रतीतिर्वा ? । न प्रथमद्वितीयौ; अन्यतरपरिशेषादिप्रसङ्गात् । न तृतीयः, असिद्धेः, एष्वनुवृत्तमिदमिति विकल्पानुदयात् । घटस्य घटत्व-

ऐसी प्रतीति एक प्रतीति है? अथवा "यह एकजातीय है" ऐसी प्रतीति एक प्रतीति है? अथवा "यह एकाकार धर्म वाला है" यह प्रतीति एक प्रतीति है? अथवा एक शब्द को लेकर जो प्रतीति होती है, वह एक प्रतीति है? इस प्रकार एक प्रतीति पर विचार करने पर पाँच पक्ष निकलते हैं। इनमें कौन-सा पक्ष वैशेषिकों को अभिमत है? प्रत्येक पक्ष में दोष है। तथाहि—इनमें प्रथम एवं द्वितीय पक्ष समीचीन नहीं हैं, क्योंकि उनके अनुसार जाति और व्यक्ति में कोई एक ही बचेगा, दोनों को सिद्ध करना असंभव है, क्योंकि समक्ष में विद्यमान वस्तु के विषय में होने वाली "यह एक व्यक्ति है" ऐसी प्रतीति जाति को सह नहीं सकती, तथा "यह एक जाति है" ऐसी प्रतीति व्यक्ति को नहीं सह सकती, कारण—एक शब्द का अर्थ "केवल" होता है। किञ्च, "यह एक व्यक्ति है" यह प्रतीति जाति को सिद्ध नहीं कर सकती। "यह एक जाति है" ऐसी प्रतीति के समक्ष विद्यमान पदार्थ के विषय में होती ही नहीं। यह तृतीय पक्ष भी—कि "यह एक जातीय है" प्रतीति है—समीचीन नहीं है, क्योंकि ऐसी प्रतीति असिद्ध है, कारण इन पदार्थों में यह पदार्थ अनुवृत्त है" ऐसी प्रतीति किसी को भी नहीं होती है। ऐसी प्रतीति होने पर ही एक जातीयत्व प्रतीति सिद्ध हो सकती है। प्रश्न—"घट में घटत्व है" इत्यादि व्यवहार जगत् में होता है, यह व्यवहार निर्विषयक नहीं हो सकता है। अतः घटत्व नामक जाति माननी ही होगी। उत्तर—परन्तु "काल में कालत्व है" ऐसा व्यवहार भी जगत् में होता है। इस व्यवहार के बल से वैशेषिक दार्शनिक को कालत्व जाति माननी पड़ेगी। किन्तु वैशेषिक दार्शनिक कालत्व जाति मानते नहीं हैं, क्योंकि उनके मत के अनुसार काल एक व्यक्ति है, उसमें जाति नहीं रहती है, अत एव कालत्व जाति नहीं है, यह वैशेषिक की मान्यता है। जिस प्रकार वैशेषिक मत के अनुसार कालत्व जाति न होने पर भी "काल में कालत्व है" ऐसा व्यवहार उत्पन्न होता है, उसी प्रकार घटत्वादि जाति को न मानने वाले हमारे मत में भी घटत्वादि जाति न होने पर भी "घट में घटत्व है" इत्यादि प्रतीतियाँ उपपन्न हो जायँगी। इन प्रतीतियों के आधार पर घटत्वादि जाति सिद्ध नहीं होगी। यह चतुर्थ पक्ष भी—कि "यह एकाकार धर्म वाला है" ऐसी प्रतीति समीचीन नहीं है, क्योंकि इस पक्ष को मानने पर गोत्व इत्यादि का अपलाप फलित होगा, अतः इस प्रतीति से गोत्वादि जाति सिद्ध न होकर एक आकार वाला धर्म ही सिद्ध होगा। वह एक आकार वाला धर्म संस्थान ही है, जो हमें मान्य है। संस्थान मात्र को लेकर एकाकार धर्मवत्व प्रतीति का निर्वाह वैशेषिकों को भी जहाँ तहाँ करना पड़ता है। उदाहरण—लोक में मृत्तिका से बने हुए घट तथा सुवर्ण से बने हुए घट इत्यादि घटों के विषय में "यह घट है, यह घट है" ऐसी एकाकार प्रतीति होती है। घटत्व जाति को लेकर यह प्रतीति होती है। यह बात

मित्यादिव्यवहारस्य कालस्य कालत्वमित्यादिवदुपपत्तेः। नापि तुरीयः, गोत्वाद्यपलापप्रसङ्गात्, संस्थानमात्रस्यैवास्मदभिमतस्य तथात्वात्, मृण्मयहिरण्मयघटादिषु भवद्भिरपि तथा निर्वाहात्। नहि तत्रानुगतं

वैशेषिकों को मान्य नहीं है। कारण, मृत्तिकामय घट और सुवर्णमय घट में अनुवृत्त एक घटत्व जाति को मानने पर उनके मत के अनुसार जातिसंकर दोष उपस्थित होता है, क्योंकि घटत्व जाति को छोड़ कर मृत्तिकात्व जाति भित्ति इत्यादि में है, मृत्तिकात्व को छोड़कर घटत्व जाति सुवर्णमय घट में है। इस प्रकार एक दूसरे को छोड़कर रहने वाली मृत्तिकात्व जाति और घटत्व जाति यदि मृत्तिकामय घट में रहे तो इन जातियों को संकर दोष होगा। संकर दोष उपस्थित होने पर किसी एक को जाति नहीं माना जाता। इस जातिसंकर दोष के कारण ही वैशेषिक दार्शनिक वहाँ घटत्व को जाति न मानकर सदृशसंस्थान को ही घटत्व मानकर उस घटाकार प्रतीति का निर्वाह करते हैं। जातिसंकर दोष को दूर करने के लिये दो ही उपाय है—(१) मृत्तिकात्वव्याप्य-घटत्व जाति दूसरी है, तथा सुवर्ण व्याप्यघटत्व जाति उससे दूसरी है। घटत्व जाति भिन्न भिन्न है, एक घटत्व जाति दोनों उन घटों में नहीं रहती है। अतः संकर दोष नहीं होता। (२) घटत्व जाति ही नहीं है, अतः संकर दोष नहीं होता। भले इन दोनों पक्षों में किसी भी पक्ष को मानकर संकरदोष का परिहार किया जाय, परन्तु मानना होगा कि मृत्तिकाघट और सुवर्णघट के विषय में होने वाली अनुवृत्तघटत्व बुद्धि एक अनुवृत्त जातिरूप निमित्त के कारण नहीं होती है, किन्तु प्रथम पक्ष के अनुसार विभिन्न घटत्व जातियों को लेकर होती है, द्वितीय पक्ष में घटत्व जाति लेकर होती ही नहीं। किन्तु सदृशसंस्थानों को ही लेकर होती है। इस प्रकार अनुवृत्त प्रतीति और अनुवृत्त व्यवहार को संस्थान सादृश्य से उत्पन्न ही मानना पड़ता है। इससे फलित होता है कि मृत्तिका घट और सुवर्ण घट इत्यादि के विषय में होने वाली अनुवृत्त प्रतीति और अनुवृत्त व्यवहार का निमित्त संस्थानसादृश्य ही है। ऐसा वैशेषिकों को भी मानना पड़ता है। ऐसी स्थिति में यही मानना उचित है कि सर्वत्र अनुवृत्त प्रतीति और अनुवृत्त व्यवहार का कारण संस्थान सादृश्य ही है। प्रश्न—मृद्घट और सुवर्णघट के विषय में होने वाली अनुवृत्त प्रतीति और अनुवृत्त व्यवहार का निमित्त सदृशसंस्थान नहीं है, किन्तु एक जातीयारब्धत्व है, क्योंकि मृद्घट का आरम्भक कपालरूपी अवयव तथा सुवर्ण घट का आरम्भक कपालरूपी अवयव एक कपालत्व जाति से आक्रान्त होने से एकजातीय हैं। ऐसा ही क्यों न माना जाय। उत्तर—यदि मृद्घटारम्भक कपाल तथा सुवर्ण घटारम्भक कपाल में एक कपाल जाति रहती तो उसे लेकर पूर्ववत् सङ्करदोष इस प्रकार प्राप्त होगा कि कपालत्व जाति को छोड़कर मृत्तिकात्व जाति भित्ति इत्यादि मृत्तिकाओं में है, तथा मृत्तिकात्व जाति को छोड़कर कपालत्व जाति सुवर्णमय कपाल में है। इस प्रकार एक दूसरे को छोड़कर रहने वाली मृत्तिकात्व जाति और कपालत्व जाति का समावेश एक मृत्तिकाकपाल में होगा। जिस प्रकार पहले घटत्व जाति को लेकर सङ्करदोष प्राप्त हुआ है, उसी प्रकार

घटत्वमभ्युपगतम्—जातिसङ्करप्रसङ्गात् । व्यावृत्तजातिद्वयाभ्युपगमेऽप्यनुवृत्तप्रतीतिव्यवहारयोः संस्थानसादृश्यमेव निबन्धनम् । एवं सति तदेवास्तु सर्वत्रापि । नन्ववयवसामान्यानुवृत्त्याऽवयविन्यनुवृत्तप्रतीतिव्यवहारनिर्वाह इति चेन्न; यतः कपालत्वादेरपि पूर्ववत् सङ्करादिदोषः समानः । अस्तु तर्हि सङ्कराभ्युपगमेनानुवृत्तं सामान्यमिति चेन्न; अन्यथा प्रतीतिनिर्वाहे कल्पनायोगात् । व्यावृत्तसंस्थानादेरनुवृत्तधीहेतुत्वेऽतिप्रसङ्गादिति चेत्, व्यावृत्तानां संस्थानानामनुवृत्तव्यञ्जकत्वे कथं नातिप्रसङ्गः ?

अब कपालत्व जाति को लेकर सङ्कर इत्यादि दोष प्राप्त होते हैं। अतः एकजातीयारब्धत्व को लेकर अनुगति प्रतीति और व्यवहार का निर्वाह नहीं हो सकता । प्रश्न—हम सङ्कर को जाति बाधक नहीं मानते हैं, किन्तु सङ्कर जातित्व में अबाधक है, ऐसा ही मानकर कहते हैं कि अनुवृत्त पदार्थ सामान्य माना जाय, तो इसमें क्या आपत्ति है ? उत्तर—वैशेषिक अनुवृत्त प्रतीति और अनुवृत्त व्यवहार का निर्वाह करने के लिये अनुवृत्त एकजातित्व की कल्पना करते हैं, सदृश संस्थान इत्यादि से ही अनुवृत्त प्रतीति और व्यवहार का निर्वाह हो जाता है। अतिरिक्त एकजाति की कल्पना करना युक्त नहीं है। प्रश्न—गवादि व्यक्तियों में जो अवयव रचना है, वह संस्थान कहलाता है। यह अवयवरचना प्रत्येक व्यक्ति में भिन्न-भिन्न रहती है। अत एव संस्थान व्यावृत्त है। व्यावृत्त संस्थान अनुवृत्त प्रतीति का निर्वाह कैसे हो सकता है ? व्यावृत्त पदार्थ यदि अनुवृत्त प्रतीति का निर्वाहक हो तो अतिप्रसङ्ग होगा। उत्तर—इन्हीं व्यावृत्त संस्थानों को ही वैशेषिक आकृति मानकर उन व्यावृत्त संस्थानों को अनुवृत्त जाति का व्यञ्जक मानते हैं। यदि व्यावृत्तसंस्थान अनुवृत्त जाति के व्यञ्जक होते हैं, तो अतिप्रसंग दोष यहाँ भी क्यों न होगा ? इसका वे कैसे परिहार करेंगे ? यदि कहें कि व्यावृत्त संस्थानों का यह स्वभाव है, कि वे अनुवृत्त जाति के व्यञ्जक बने तो वैसे स्वभाव इन व्यावृत्त संस्थानों में ही है, दूसरों में नहीं, अतः अतिप्रसङ्ग नहीं होगा—तब तो हम भी वैसा ही उत्तर देंगे। हमारा उत्तर यह है कि वे व्यावृत्त संस्थान अनुवृत्त प्रतीति और व्यवहार का कारण बनते हैं। ऐसा बनना उनका स्वभाव है। वैसा स्वभाव दूसरों में नहीं है। अतः अतिप्रसङ्ग नहीं होता। ऐसा मानने में लाघव है, तथा अनुभव भी अनुकूल है, क्योंकि उन संस्थानों से अतिरिक्त जातिनामक दूसरा पदार्थ दृष्टिगोचर नहीं होता। संस्थान और व्यक्ति दो ही पदार्थ दृष्टि गोचर होते हैं। संस्थानों से जाति अभिव्यक्त होती है, जाति से अनुवृत्त प्रतीति होती है, ऐसा मानने में गौरव दोष है, तथा अनुभव भी अनुकूल नहीं है। अतः ये दोष वैशेषिकों के मत में होते हैं। यही हमारे मत से उनके मत में विशेषता है। इस विवेचन से सिद्ध होता है कि पंचम पक्ष भी नष्टप्राय हो गया है। तथाहि—पञ्चम पक्ष यही है कि एक शब्द से अनुविद्ध प्रतीति है। इस एक प्रतीति के निमित्त के रूप में जाति

तावतामेव तथाविधस्वभावत्वादिति चेत्, तुल्यम्, तावतामेव तथाविधप्रत्ययहेतुत्वादिति वक्तुं शक्यत्वात्। केवलमुपलम्भातिक्रमो गौरवं च भवन्मते। एवं पञ्चमोऽपि पञ्चतां गतः। तत्र ह्येक इति शब्देनानुविद्धप्रतीतिर्वा? एकेन गवादिशब्देनानुवृत्तप्रतीतिर्वा? आद्यो न कल्पते; एकव्यक्तिरिति विवक्षायामसिद्धेः, एकजातीयमिति व्यवहारस्य तत्तदुपाधिविशेषेणोपपत्तेः, राशिसैन्यपरिषदरण्यादिष्वैक्यव्यवहारवत्। उपाधिश्चायमनेकेषामेकस्मृतिसमारोहः। नापि द्वितीयः, तस्यानेकार्थेषु शब्दे-

सिद्ध होती है। इस पक्ष का निराकरण इस प्रकार है कि- क्या यहाँ 'एक' ऐसे शब्द से अनुविद्ध प्रतीति एक प्रतीति मानी जाती है? अथवा एक गौ इत्यादि शब्द से अनुविद्ध प्रतीति एक प्रतीति मानी जाती है? इनमें प्रथम कल्प से जाति सिद्धि नहीं होगी, क्योंकि यदि 'एक' शब्द का एक व्यक्ति अर्थ विवक्षित होता तो उस एक व्यक्ति विषयक प्रतीति से भले एक व्यक्ति सिद्ध हो, एक जाति सिद्ध नहीं होगी। यदि 'एक' शब्द का 'एक जातीय' ऐसा अर्थ विवक्षित होता तो 'यह एक जातीय है' ऐसे व्यवहार से सिद्ध करनी होगी। परन्तु उस व्यवहार से जाति सिद्ध नहीं होगी, क्योंकि भिन्न वस्तुओं में विभिन्न एक एक उपाधि को लेकर ऐक्यव्यवहार होता है। उदाहरण—एक देश में स्थिति इत्यादि उपाधियों के बल से राशि, सेना, परिषत् और अरण्य इत्यादि में ऐक्यव्यवहार इस प्रकार होता है कि "यह एक राशि है", "एक सैन्य है", "एक परिषत् है और एक अरण्य है।" इत्यादि। उसी प्रकार प्रकृत में विभिन्न संस्थानों के एक स्मृति का विषय बन जाने के कारण इस एक स्मृति विषयतारूप उपाधि से विभिन्न संस्थानों में एक जातित्व बुद्धि तथा तादृशसंस्थानवालों में एक जातीयत्व बुद्धि होती है। अतः 'एक' शब्द का एकजातीय ऐसा अर्थ करने पर भी संस्थानातिरिक्त जाति सिद्ध नहीं होगी। यह द्वितीय पक्ष—कि एक गौ इत्यादि शब्द से अनुविद्ध प्रतीति एक प्रतीति है, इससे जाति सिद्ध होती है—यह भी समीचीन नहीं है, क्योंकि अनेकार्थक उन उन शब्दों से अनुविद्ध प्रतीति भी इस जाति को सिद्ध नहीं कर सकती। उदाहरण—शकटाक्ष, विदेवनाक्ष एवं विभीतकाक्ष एक शब्द का अर्थ है। अत एव अक्षशब्द नानार्थक माना जाता है। इस अक्षशब्द से अनुविद्ध उपर्युक्त तीनों अर्थ प्रतीति के विषय हैं। ऐसा होने पर भी उन तीन अर्थों में एक जाति सिद्ध नहीं होती है। यदि उपर्युक्त एक शब्दानुविद्ध प्रतीति से एक जाति मात्र सिद्ध होती, तो अक्षशब्द वाच्य उन तीन अर्थों में भी एक जाति सिद्ध होना चाहिये। परन्तु जाति सिद्ध नहीं होती। इससे फलित होता है, कि द्वितीयपक्ष भी समीचीन नहीं है। प्रश्न—ऐसी एक विशेषता गौ इत्यादि शब्दों में है, वैसी विशेषता अनेकार्थक अक्षादि शब्दों में नहीं है। गवादि शब्दों में अनुभूयमान वह विशेषता तभी उपपन्न होगी, यदि गवादि शब्दों से जातिबोधित होती है। अतः गवादि शब्दों में विद्यमान

ष्वपि समत्वात्। अनेकार्थव्यावृत्तः कश्चिद्विशेषोऽस्तीति चेन्न; तस्यापि स्वरूपविषयादिशब्दवदुपपत्तेः। स्वरूपविषयादिशब्दा हि नानारूपेष्वेवार्थेषु प्रवर्तमानाः केनचिदाकारेण साधारणाः केनचिदसाधारणाश्च दृश्यन्ते, तद्वद् गोशब्दोऽपि सलिलसरस्वतीकिरणकरमाल्यादिषु साधारणः प्रकर-

उस विशेषता के निर्वाहार्थ जाति को स्वीकार करना होगा? उत्तर—स्वरूप और विषय इत्यादि शब्दों में भी वैसी विशेषता है, जो नानार्थक अक्षादि शब्दों में नहीं रहती है। परन्तु इस विशेषता के निर्वाह के लिये वैशेषिक दार्शनिक भी यह मानते हैं कि स्वरूपशब्द स्वरूपत्वजाति का तथा विषयशब्द विषयत्वजाति का वाचक है। जिस प्रकार जातिवाचक न होने पर भी स्वरूपादि शब्दों में उपर्युक्त विशेषता मानी जाती है, उसी प्रकार जातिवाचक न होने पर भी गौ इत्यादि शब्दों में उपर्युक्त विशेषता मानी जा सकती है। प्रश्न—गवादिशब्द स्वरूप और विषय इत्यादि शब्दों की समानता नहीं है, क्योंकि स्वरूप और विषय इत्यादि शब्द साधारण है और सब पदार्थों के विषय में प्रयुक्त होने वाले हैं, इसलिये गवादि शब्द वैसे नहीं हैं, किन्तु असाधारण हैं। अतः गौ इत्यादि के विषय में ही प्रयुक्त होने वाले हैं। उत्तर—नानाप्रकार के पदार्थों के विषय में प्रयुक्त होने वाले स्वरूप और विषय इत्यादि शब्द एक आकार को लेकर साधारण होते हैं, तथा दूसरे आकार को लेकर असाधारण होते हैं। भाव यह है कि सभी वस्तुओं का अपना अपना निजी स्वरूप है और सब वस्तुओं में निजी स्वरूप होने के कारण स्वरूप शब्द सभी पदार्थों में प्रयुक्त होता है, अतः साधारण है। परन्तु प्रत्येक पदार्थ में जब वह प्रयुक्त होता है, तब उस उसके असाधारण स्वरूप का बोध कराने के लिये प्रयुक्त होता है। अत एव प्रतियोगिनिरूपित वेश को लेकर असाधारण भी बन जाता है। उसी प्रकार प्रत्येक पदार्थ ज्ञान का विषय है और सब पदार्थों में विषयशब्द प्रयुक्त होता है। अत एव वह साधारण है। परन्तु "अमुक ज्ञान का अमुक विषय है" इस प्रकार तत्तद्ज्ञान निरूपितत्व को लेकर ही यह विषय शब्द प्रयुक्त होता है, इस प्रकार तत्तद्ज्ञान निरूपितत्व आकार को लेकर प्रयुक्त होने वाला विषय शब्द असाधारण है। इस प्रकार स्वरूप शब्द और विषय शब्द असाधारण होने पर भी उनमें एक जात्यवच्छिन्न वाचक स्वरूप असाधारणत्व नहीं माना जाता है, क्योंकि स्वरूपत्व और विषयत्व जाति नहीं है। वैसे ही गोशब्द जल, सरस्वती, किरण, कर, माल्य इत्यादि अर्थों में प्रयुक्त होने से साधारण है। प्रकरण आदि के अनुसार अर्थ विशेष का बोधक होने से एक प्रकार से असाधारण भी बनता है, तदर्थ एक जात्यवच्छिन्न वाचकस्वरूप असाधारण्य मानने की कोई आवश्यकता नहीं। यद्यपि स्वरूप और विषय इत्यादि शब्द तथा गवादि शब्दों में यह अन्तर है कि स्वरूपादि शब्द जैसे सभी अर्थों में प्रयुक्त होते है, उसी प्रकार गवादि शब्द घट-पट इत्यादि सभी अर्थों में प्रयुक्त नहीं होते हैं। इतना अन्तर होने पर भी इस अर्थ में दोनों की समानता है कि स्वरूपादि शब्द और गवादि शब्द एक-

णादिवशाद् विशेषमापद्यत इति विलक्षणनिमित्तकल्पनानवकाशात् ।

ननु यदि संस्थानमेव सामान्यम्, तर्हि तद्रहितेषु रूपरसादिषु कथं निर्वाहः ? तव वा कथमुपलक्षणरहितेषु ? तेषु लक्षणमेवोपलक्षणमिति चेत्; किं तत् ? प्रतीतिरिति चेन्न, आत्माश्रयप्रसङ्गात् । अस्माकं तु तदेवैकीकरणमिति नोपद्रवः । उपलक्षणनिर्बन्धो नास्तीति चेत्, अस्माकमपि मा भूत् संस्थाननिर्बन्धः । द्विविधं हि सादृश्यं प्रतीतिसिद्धम्—धर्मसादृश्यं स्वरूप-

जात्यवच्छिन्न वाचकत्वरूप असाधारण्य नहीं रखते हैं । अत एव इस कल्पना का—कि गवादि शब्दों का प्रवृत्तिनिमित्त जाति है—कोई अवकाश नहीं है ।

'ननु यदि संस्थानमेव' इत्यादि । प्रश्न पदार्थों में अवयवों का जो सन्निवेश विशेष है, वह संस्थान कहलाता है । परन्तु रूप और रस इत्यादि पदार्थ निरवयव हैं, इनमें अवयव रचना रूप संस्थान नहीं है । ऐसी स्थिति में रूप और रस आदि में अनुवृत्त प्रतीति और अनुवृत्त व्यवहार का कैसे निर्वाह हो ? उत्तर—आपके अर्थात् वैशेषिक के मत के अनुसार रूप और रस इत्यादि में आकृति शब्द वह संस्थान—जो जाति का व्यंजक माना जाता है—नहीं है । ऐसी स्थिति में जातिव्यञ्जक संस्थान रहित रूप और रस इत्यादि में जाति कैसे मानी जा सकती है ? तथा अनुगत प्रतीति और अनुगत व्यवहार का कैसे निर्वाह होता है ? इस प्रश्न का जो उत्तर आप देंगे, वही उत्तर हम भी देंगे । प्रश्न—रूप और रस इत्यादि का जो लक्षण है, वही जाति का व्यञ्जक है । वह लक्षण क्या है ? वह लक्षण प्रतीति ही है, क्योंकि रूप प्रतीति विषयत्व ही रूपत्व जाति का व्यञ्जक है, तथा रस प्रतीति विषयत्व ही रसत्व जाति का व्यञ्जक है । इस प्रकार विषयतासम्बन्धेन रूप प्रतीति और रस प्रतीति इत्यादि प्रतीतियाँ रूप रसादि का लक्षण बनकर जाति का व्यञ्जक होती हैं । इस प्रकार मानने में क्या आपत्ति है ? उत्तर—ऐसा मानने पर आत्माश्रय दोष उपस्थित होगा, क्योंकि रूप प्रतीति विषयत्व रूप व्यञ्जक का ज्ञान होने पर ही रूपप्रतीति हो सकती है । आप अर्थात् वैशेषिक जिस रूपप्रतीतिविषयत्व को रूपत्व जाति का व्यञ्जक मानते हैं, हम उस रूपप्रतीतिविषयत्व को ही रूपत्व जाति मानते हैं । वह रूपप्रतीतिविषयत्व ही संपूर्ण रूपों का अनुगमक है । इस प्रकार हमारे मत में कोई दोष नहीं है । प्रश्न—सर्वत्र व्यञ्जक की आवश्यकता है, ऐसा कोई निर्बन्ध नहीं है । अतः उत्पन्न क्षण अर्थात् व्यञ्जक न होने पर भी रूपत्व इत्यादि जाति मानी जा सकती है, उससे अनुगत प्रतीति और व्यवहार हो सकता है । उत्तर—हम भी यही मानते हैं कि सर्वत्र संस्थान की आवश्यकता हो ऐसा कोई निर्बन्ध नहीं है । प्रश्न—यदि संस्थान निर्बन्ध नहीं है तो 'यह रूप है, यह भी रूप है' इस प्रकार अनेक रूपों में होनेवाली एकाकार प्रतीति का विषय कौन होगा, भिन्न-भिन्न रूप एकाकार प्रतीति के निमित्त नहीं हो सकते । यदि रूप आदि प्रतीति का विषय होना यह रूपादिप्रतीति-

सादृश्यं चेति। द्रव्येषु प्रायशो धर्मसादृश्यादेकरूपप्रतीतिव्यवहारौ। तावदपेक्षया च श्रीविष्णुचित्तैरुक्तम्—"भूयोऽवयवसामान्यमेव प्रतियोग्यपेक्षया सादृश्यशब्दवाच्यम्" इति। धर्मान्तरशून्येषु स्वरूपसादृश्यादेव। एतावदभिप्रेत्य भगवता भाष्यकारेणोक्तम्—"संस्थानं नाम स्वासाधारणं रूपमिति यथावस्तु संस्थानमनुसन्धेयम्" इति। अत्र यदुक्तं विवरणे—"तत्तद्वस्तु पश्यतां तत्तदवयवविन्यासविशेषलक्षणं संस्थानमवभासते। ननु प्रतिव्यक्तिभेदात् संस्थानस्य कथं व्युत्पत्तिः ? अथैक्यम्, तर्हि

विषयत्व ही रूपाद्याकारक अनुगत प्रतीति का निमित्त हो तो आत्माश्रय दोष पूर्ववत् होगा। यदि विभिन्न रूपों में विद्यमान सादृश्य रूपाद्यनुगत प्रतीति में विषय माना जाय तो यह कठिनाई होगी कि निरवयव और निर्गुण रूपादि में अवयव और गुणादि को लेकर होने वाला सादृश्य है ही नहीं। ऐसी स्थिति में यह दोष आता ही है कि संस्थान का निर्बन्ध न होनेपर रूपादि में होने वाली एकाकार प्रतीति निर्विषय हो जायगी। इसका क्या परिहार है ? उत्तर—दो प्रकार का सादृश्य प्रतीति से सिद्ध होता है—(१) धर्म सादृश्य अर्थात् धर्मों को लेकर होने वाला सादृश्य और (२) स्वरूप सादृश्य अर्थात् स्वरूपों को लेकर होनेवाला सादृश्य। द्रव्यों में अधिक धर्मों को लेकर होनेवाले सादृश्य के कारण एक रूप प्रतीति और व्यवहार हुआ करते हैं। यद्यपि द्रव्यों में स्वरूप सादृश्य से भी एक रूप प्रतीति और व्यवहार का होना संभव है, तथापि प्रायशः अर्थात् बहुत करके धर्म सादृश्य से ही एकरूप प्रतीति और व्यवहार होते हैं। इस द्रव्य सादृश्य को अभिप्राय में रखकर ही श्रीविष्णुचित्त ने कहा है कि अधिक अवयवों को लेकर होनेवाली समानता ही प्रतियोगी की अपेक्षा सादृश्य कहलाती है। धर्मान्तर शून्य पदार्थों में विद्यमान सादृश्य स्वरूप सादृश्य ही है। इतने अर्थों को मन में लेकर ही भगवान् भाष्यकार ने कहा है कि अपना असाधारण रूप ही संस्थान है। अतः तत्तद्वस्तुओं के अनुसार संस्थान को समझना चाहिए। भाव यह है कि स्वासाधारण रूप ही संस्थान है, अतः उन-उन वस्तुओं में उन-उन वस्तुओं के अनुरूप कहीं अतिरिक्त संस्थान अर्थात् धर्मसादृश्य और कहीं अनतिरिक्त संस्थान अर्थात् स्वरूपसादृश्य को समझना चाहिये। यहाँ पर विवरण में यह जो कहा है—कि तत्तत्पदार्थों को देखने वालों को तत्तदवयवों का विन्यासविशेषरूपी संस्थान दिखाई देता है। प्रश्न—प्रत्येक व्यक्तियों में संस्थान भिन्न-भिन्न रहते हैं, ऐसी स्थिति में उनके विषय में व्युत्पत्ति अर्थात् शब्द शक्ति कैसे विदित हो सकती है ? यदि सभी संस्थानों में ऐक्य हो तो संस्थानगत प्रत्येक व्यक्ति असाधारण नहीं हो सकेगा। उत्तर—ऐसी बात नहीं है। उपाधि को लेकर भी व्युत्पत्ति होती है। उदाहरण—पशु शब्द का प्रवृत्ति निमित्त जो पशुत्व है, उसका उपाधि वाल अर्थात् पुच्छ इत्यादि है, क्योंकि पुच्छ इत्यादि होना ही पशु शब्द प्रवृत्ति की उपाधि है। यह उपाधि इसलिये माननी पड़ता है कि मीमांसक और नैयायिकों के एकदेशी के

नासाधारणता । नैतत्, उपाधितोऽपि व्युत्पत्तेः, यथा वालधितः पशुशब्दस्य । सादृश्यं चोपाधिः" इत्यादि । तत्रावयवविन्यास इत्युदाहरणपरम्, अन्यथा रूपादिषु रूपत्वं जातिरित्यादि व्यवहारभङ्गप्रसङ्गात् । "सादृश्यं चोपाधिः" इत्यादि त्वतिरेकपक्षस्वरसमप्यतिरेकपक्षानुपपत्तेः स्वरूपमात्रपरम् । ननु यदि स्वरूपमेव सादृश्यम्—स्वरूपमात्रत्वाविशेषात् सर्वमपि सर्वेण सदृशं स्यात् । रूपं रूपान्तरेण सदृशमिति सहप्रयोगश्च न स्यादिति चेत्, तदिदमतिरिक्तपक्षेऽपि तुल्यम् । यदि तत्र सादृश्यं भवेत्, सर्वेणापि तत्सदृशं

मत के अनुसार पशुत्व जाति नहीं है, क्योंकि अश्व और हाथी में पशुत्व की प्रत्यभिज्ञा नहीं होती है, अनुगतव्यञ्जक नहीं है, तथा पृथिवीत्व आदि को लेकर साङ्कर्य भी होता है। जिस प्रकार पृथिवीत्व इत्यादि को लेकर साङ्कर्य होने से शरीरत्व जाति नहीं है, उसी प्रकार पृथिवीत्व इत्यादि को लेकर साङ्कर्य होने से पशुत्व भी जाति नहीं है। अत एव पशुशब्द के प्रवृत्ति निमित्त के निर्धारणार्थ पुच्छ इत्यादि उपाधि की आवश्यकता होती है। उसी प्रकार प्रकृति में संस्थान प्रतिव्यक्ति भिन्न होने पर भी उनमें सादृश्य है। यह सादृश्य ही यहाँ उपाधि है। इस सादृश्यरूप उपाधि के अनुसार उन संस्थानों को लेकर शब्दव्युत्पत्ति हो सकती है। इस विवरणकार के कथन में 'अवयवविन्यास' का उल्लेख गवादिद्रव्यरूपी उदाहरणों के अभिप्राय से किया गया है, क्योंकि गवादि द्रव्यों में अवयवविन्यास हुआ करता है। इसका यह अभिप्राय नहीं है कि सर्वत्र अवयवविन्यास की आवश्यकता है। वैसा अभिप्राय मानने पर "रूपादि में रूपत्व इत्यादि जाति हैं" इत्यादि व्यवहार भंग हो जायगा, क्योंकि रूपादि में अवयवविन्यास नहीं है। कारण रूपादि निरवयव पदार्थ हैं। प्रश्न—विवरण ग्रन्थ में "सादृश्य उपाधि है" ऐसा जो कहा गया है, इस कथन का स्वारस्य इसी अर्थ में है कि सादृश्य स्वाश्रय से अतिरिक्त है। यदि सादृश्य स्वाश्रय से अतिरिक्त हो तो अद्रव्य ग्यारह की संख्या में हो जायेंगे। अद्रव्य दस कैसे कहे गये हैं? उत्तर—यद्यपि उपर्युक्त कथन इस अतिरेक पक्ष में—कि सादृश्य अपने आश्रय से भिन्न है—स्वारस्य रखता है, तथापि उपर्युक्त अतिरेक पक्ष अनुपपन्न है, क्योंकि सादृश्य को अतिरिक्त मानने पर वे सब दोष होंगे, जो अतिरिक्त जाति को मानने पर हुआ करते हैं। अतिरेक पक्ष अनुपपन्न होने से उपर्युक्त कथन का स्वरूप में ही तात्पर्य मानना चाहिये, अर्थात् स्वरूप को सादृश्य मानने में ही तात्पर्य स्वीकार है। प्रश्न—यदि स्वरूप ही सादृश्य हो तो सब वस्तु सभी वस्तुओं के सदृश हो जायेंगी, क्योंकि सब वस्तुओं का स्वरूप समानरूप से है। किञ्च, "एक रूप दूसरे रूप के सदृश है" इस प्रकार सदृश शब्द और रूपशब्द के साथ प्रयोग भी न हो सकेगा, क्योंकि स्वरूपसादृश्यवादी के मत में रूप और सादृश्य एक पदार्थ हैं। उत्तर—उपर्युक्त दोष सादृश्य को अतिरिक्त मानने वालों के पक्ष में भी होते हैं। तथाहि—यदि एक

भवेदविशेषात्, यदि तु तावत् प्रतियोगिकमेव सादृश्यं तत्रोपलम्भव्यवस्थाप्यम्, तर्हि तदेव स्वरूपं तावत्प्रतियोगिकं तत एव व्यवस्थाप्यताम्, अविशेषात्। न च सहप्रयोगानुपपत्तिः, प्रतियोगिनिरूपितवेषेण सदृशशब्दविषयत्वात्, अन्यथा विषयादिशब्दैरपि सहप्रयोगानुपपत्तेः। ननु यदि सादृश्यमेव सामान्यम्, तदा गोगवययोरविशेषेण गोशब्दवाच्यत्वं स्यात्, न स्यात्, सौसादृश्यस्य सामान्यत्वात्। यादृशसौ-

पदार्थ में दूसरे पदार्थ के प्रति सादृश्य हो तो वह सादृश्य वस्तुओं के प्रति भी हो, ऐसा दोष होता है, क्योंकि सादृश्य अमुकपदार्थप्रतियोगिक ही होता है, अमुकपदार्थप्रतियोगिक नहीं होता है, इसमें नियामक कोई विशेषता है ही नहीं। भाव यह है कि सादृश्य को अतिरिक्त मानने के पक्ष में भी यह अतिप्रसंग दोष होता है कि यदि गवयगोप्रतियोगिक सादृश्य का आश्रय है, तो सादृश्य का आश्रय होने के कारण ही वह गवय-महिष-प्रतियोगिक सादृश्य का भी आश्रय होगा, यदि गवय में विद्यमान सादृश्य गवयप्रतियोगिक है, तो सादृश्य होने के कारण ही वह महिषप्रतियोगिक भी होगा। इस प्रकार अतिप्रसङ्ग दोष अतिरिक्त सादृश्य पक्ष में भी स्थान पाता है। यदि इस अतिप्रसङ्ग दोष के परिहारार्थ अतिरिक्त सादृश्यवादी यह समाधान करें कि—गवय में गोप्रतियोगिक सादृश्य ही रहता है, क्योंकि "गवय गोसदृश है" ऐसा ही अनुभव होता है। गवय में महिषप्रतियोगिक सादृश्य नहीं है, क्योंकि "गवय महिष सदृश है" ऐसा अनुभव नहीं होता है—तब अनतिरिक्त सादृश्यवादी हम भी अपने पक्ष में प्राप्त अतिप्रसंग दोष का यह कहकर परिहार करेंगे कि गवय स्वरूपप्रतियोगिक ही होता है, क्योंकि "गवय गोसदृश है" ऐसा ही अनुभव होता है। गवयस्वरूप महिष प्रतियोगिक नहीं होता, क्योंकि "गवय महिष सदृश है" ऐसा अनुभव नहीं होता है। तत्तत्पदार्थों का इतर तत्तत्पदार्थप्रतियोगिक स्वरूप ही इतर तत्तत्पदार्थ प्रतियोगिकत्व रूप को लेकर इतरपदार्थ सादृश्य कहलाता है। अत एव सहप्रयोग की अनुपपत्ति रूप दोष भी नहीं होता है, क्योंकि तत्तत्पदार्थों का स्वरूप तत्तच्छब्दवाच्य हैं। ये ही स्वरूप इतर प्रतियोगिनिरूपितत्व रूप को लेकर सदृशशब्द के वाच्यार्थ बनते हैं। अतः वाच्यार्थ में अन्तर होने से सहप्रयोग होने में कोई आपत्ति नहीं है। कारण, थोड़ा वाच्यार्थ में अन्तर आने से सह प्रयोग हो सकता है। यदि यह व्यवस्था न मानी जाय तो "घट विषय है, पट विषय है", "घट स्वरूप है, पट स्वरूप है" इत्यादि रूप से जो घट-पटादि शब्दों का विषय स्वरूपादि शब्दों के साथ सहप्रयोग होता है, उसमें भी बाधा उपस्थित होगी, क्योंकि घट शब्दार्थ और विषय शब्दार्थ एक ही है, तथा घट शब्दार्थ और स्वरूप शब्दार्थ एक ही है। वहाँ यही समाधान करना पड़ता है कि घटत्वविशिष्ट पदार्थस्वरूप घटशब्द का अर्थ है, वही पदार्थ ज्ञानादिप्रतियोगिनिरूपितत्व वेष से विषयादि शब्दों का अर्थ है, अतः घट शब्द एवं विषयादि शब्दों के प्रवृत्ति निमित्तों में भेद होने से सहप्रयोग उपपन्न है। वही उत्तर

सादृश्यं सामान्योपलक्षकं भवताम्, तदेव तदिति नियमनसिद्धेः। सादृश्यातिरिक्तं सौसादृश्यं नाम किमिति चेत्, आपाततः समानधर्मातिरेकः, अन्ततः स्वरूपविशेषः। यत्तु नारायणार्यैरुक्तम्—"संस्थानमेव जातिः। तत्प्रतिपिण्डं भिन्नत्वेऽपि द्वितीयादिपिण्डेषु सौसादृश्यात् प्रतिसन्धीयमानं स्वाश्रयेषु वस्तुष्वेकबुद्धिशब्दनिबन्धनं भवति। तदेव प्रतिसन्धीयमानं सौसादृश्यमनुवृत्तिरिति चोच्यते" इत्यादि, यच्च वरदविष्णुमिश्रैरुक्तम्—"प्रत्यक्षाश्रयवर्तिसंख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वद्रवत्वसादृश्यानि प्रत्यक्षाणि"। उपमानप्रमाणानन्तरं चोक्तम्—"इदं च सादृश्यं गुणः, अनुमानेन गुणत्वावधारणात्। कार्यभूतसंख्या-

हम भी देते हैं। अतः स्वरूप को सादृश्य मानने में कोई दोष नहीं है। प्रश्न—यदि सादृश्य ही सामान्य है तो गौ और गवय में सादृश्य होने से गौ और गवय दोनों गो शब्द के वाच्य हो जायेंगे। ऐसा क्यों नहीं है? उत्तर—केवल सादृश्य सामान्य नहीं हैं, किन्तु सौसादृश्य ही सामान्य है। गौ और गवय भले ही सदृश हों, परन्तु सुसदृश नहीं है, गोव्यक्ति का सुसदृश दूसरा गोव्यक्ति होता है। इस सौसादृश्य के कारण गोव्यक्ति ही गोशब्द का वाच्य होता है। वैसा सौसादृश्य न होने से गवय गोशब्द का वाच्य नहीं होता है। आपके अर्थात् वैशेषिक के मत में जिस प्रकार का सौसादृश्य गोत्व इत्यादि जातियों का व्यञ्जक माना जाता है, हम उसी सौसादृश्य को ही सामान्य मानते हैं। अतः उस सौसादृश्य से शब्द वाच्यत्व की व्यवस्था सिद्ध हो जाती है। प्रश्न—सादृश्यव्यतिरिक्त सौसादृश्य नामक पदार्थ क्या है? उत्तर—साधारण तौर पर समान धर्मों का आधिक्य ही सौसादृश्य है। निष्कर्ष में यही मानना पड़ता है कि स्वरूप विशेष ही सौसादृश्य है, क्योंकि समानधर्माधिक्य रूप रसादि में अनुस्यूत नहीं है। अतः स्वरूप विशेष को सौसादृश्य मानना ही युक्त है। नारायणार्य ने यह जो कहा है कि—संस्थान ही जाति है। यह संस्थान प्रत्येक पिण्ड में भिन्न होने पर भी सौसादृश्य के कारण "वही यह है" इस प्रकार ज्ञात होता है, अत एव अपने आश्रय अनेक पदार्थों में एक बुद्धि तथा एक शब्द प्रयोग का निमित्त बनता है। इस प्रकार "वही यह है" ऐसा समझा जाने वाला वही संस्थान सौसादृश्य और अनुवृत्ति कहा जाता है। इस ग्रन्थ से यह ज्ञात होता है कि नारायणार्य ने संस्थान को ही जाति माना है, तथा "वही यह है" इस प्रकार अनुसंधीयमान संस्थान को ही सौसादृश्य माना है। तथा वरदविष्णु मिश्र ने यह जो कहा है कि प्रत्यक्ष आश्रयवस्तु में विद्यमान संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, द्रवत्व और सादृश्य प्रत्यक्ष होते हैं तो इस कथन से सिद्ध होता है कि वरदविष्णुमिश्र ने स्वरूप से अतिरिक्त सादृश्य को माना है। उपमान लक्षण के बाद विष्णुमिश्र ने यह कहा है कि यह सादृश्य गुण है, क्योंकि अनुमान से यह गुण विदित होता है। वह अनुमान यह है कि कार्य बनने वाली संख्या, शक्ति, और सादृश्य

शक्तिसादृश्यानि गुणाः द्रव्यकर्मान्यत्वे सत्याश्रितकार्यत्वात्, घटगतशौक्ल्यवत्" इति, तत् तेषां तथाऽभिमतमित्येकदेशिमतं मन्तव्यम्।

यत्तु भट्टपराशरपादैरुक्तम्—

भूयोऽवयवसामान्यं सादृश्यं बहवो विदुः।
पृथक् प्रमेयं तदिति प्रमेये दर्शयिष्यते ॥ इति।

तत् किमभिप्रायमिति न जानीमः, उत्तरत्र प्रमेयनिरूपणस्य विच्छिन्नत्वात्। अस्तु वा सादृश्यमन्यत् तन्मतेनापि, अस्माकं त्वेषा रुचिः। तदत्र संस्थानमाकृतिरिति पर्यायः। तदेव परस्परनिरूपितत्वेषेण सौसादृश्यं जातिः सामान्यमिति च गीयते, नान्यदुपलब्धम्। यत्तु भट्टपराशरपादैरुक्तम् "ननु द्रव्यत्वपृथिवीत्वशुक्लत्वपाकत्वादेः सामान्यस्यानाश्रयणे

गुण हैं, क्योंकि वे द्रव्य और कर्म से भिन्न हैं, तथा समवाय सम्बन्ध से उत्पन्न होने वाले कार्य हैं। घट में विद्यमान शुक्लरूप दृष्टान्त है, जिस प्रकार घट में विद्यमान शुक्लरूप द्रव्य और कर्म से भिन्न है, तथा समवाय सम्बन्ध से उत्पन्न होने वाला कार्य है, अत एव गुण है, उसी प्रकार कार्य बनने वाली संख्या शक्ति और सादृश्य भी द्रव्य और कर्म से भिन्न हैं, तथा समवाय सम्बन्ध से उत्पन्न होने वाले कार्य हैं, अत एव गुण हैं। इन ग्रन्थों से यह स्पष्ट विदित होता है कि वरदविष्णुमिश्र ने सादृश्य को अतिरिक्त गुण माना है। इन दोनों ग्रन्थकारों के मत को एकदेशिमत ही मानना चाहिये।

'यत्तु' इत्यादि। भट्टपराशरपाद ने यह जो कहा है कि बहुत से विद्वानों का यह मत है कि अधिक अवयवों की समानता ही सादृश्य है, परन्तु वह अतिरिक्त प्रमेय है। यह अर्थ प्रमेयनिरूपण के प्रसङ्ग में स्पष्ट सिद्ध किया जायगा। श्रीभट्टपराशर का यह कथन किस अभिप्राय को लेकर प्रवृत्त है, यह समझ नहीं पाते हैं; क्योंकि आगे प्रमेयनिरूपण विच्छिन्न हो गया है, प्रमेय निरूपण पूर्ण नहीं हुआ है। ऐसी स्थिति में इस ग्रन्थ के तात्पर्य को अच्छी तरह से समझना असम्भव है। साधारण रीति से इस ग्रन्थ से यही विदित होता है कि सादृश्य नामक अतिरिक्त पदार्थ उन्हें मान्य है। उनके मतानुसार भले ही सादृश्य अतिरिक्त हो, परन्तु हमारी रुचि यही है कि संस्थान और आकृति एक ही पदार्थ है। यह आकृतिरूप संस्थान प्रत्येक पदार्थ में अलग-अलग रहते हैं, तथा अलग-अलग रहने वाला इनमें परस्पर निरूप्यनिरूपकभाव है। परस्पर निरूपितत्व रूप को लेकर यह संस्थान सौसादृश्य और सामान्य कहा जाता है। परस्पर निरूप्यनिरूपकभावापन्न संस्थानों से अतिरिक्त सादृश्य तथा सामान्य उपलब्ध नहीं है। भट्टपराशरपाद ने अपने ग्रन्थ में यह जो कहा है कि यहाँ पर यह प्रश्न होता है कि सभी द्रव्यों में द्रव्यत्व जाति है, सभी पार्थिव पदार्थों में पृथिवीत्व जाति है, सभी शुक्लरूपों में शुक्लत्व जाति है। यह गुणगत जातियों का प्रदर्शक है। तथा सभी पाकक्रियाओं में पाकत्व जाति है। यह क्रियागत जातियों का प्रदर्शक। यदि वैशेषिक मतानुसार ये जातियाँ न मानी जायँ, तो

वाच्यानां स्वप्रवृत्तिनिमित्तानाञ्च सन्तत्यवस्थादीनामनेकत्वादेकप्रयोजकाभावे कथमैकशब्द्यम् ? वद तव वा कथम् ? न ममैवैष भरः, सर्वो हि लोकः सर्वमित्यादिषु बहुष्वपि शब्दैक्यं मन्यते" इत्युक्त्वा—

वाच्यस्वरूपेऽथ तदीयरूपे दूरादुपाधिष्वथवैकभावात् ।
सादृश्यभेदाग्रहतोऽथवैषु वाच्येष्विहैकीकरणं मतं तत् ॥

इति, चन्द्रः सूर्य इत्यादौ वाच्यस्वरूपैक्यात्, घटः पट

एकजातीय व्यक्तियों के विषय में होने वाला एकशब्द कैसे सङ्गत होगा ? क्योंकि वाच्यार्थ वे व्यक्ति भिन्न-भिन्न हैं, उनमें एकता नहीं है, तथा उन शब्दों का प्रवृत्तिनिमित्त बनने वाली सन्तति और अवस्था इत्यादि भिन्न-भिन्न है। उदाहरण—ब्राह्मण इत्यादि शब्दों में सन्तति प्रवृत्तिनिमित्त होगी। ब्राह्मण से ब्राह्मणी में उत्पन्न होना ही सन्तति है, उत्पन्न होने वाले पुत्र इत्यादि जैसे अनेक हैं, वैसे उनमें विद्यमान उपर्युक्त उत्पन्नत्व भी अनेक हैं। इस प्रकार ब्राह्मण शब्द प्रवृत्तिनिमित्त सन्तति अनेक है। तथा घटादि शब्दों में घटत्व इत्यादि अवस्था भी भिन्न-भिन्न होने से अनेक है, क्योंकि प्रत्येक घट में घटत्वावस्था भिन्न भिन्न रहती है। इस प्रकार घटादि शब्दों का प्रवृत्तिनिमित्त घटत्वाद्यवस्था भी भिन्न-भिन्न हैं। एक प्रवृत्तिनिमित्त न होने से अनेक ब्राह्मण व्यक्ति एक ब्राह्मण शब्द के कैसे वाच्य हो सकते हैं, तथा अनेक घट व्यक्ति एक घट शब्द के कैसे वाच्य हो सकते हैं। इस प्रश्न के उत्तर देने के पूर्व हम यह पूछेंगे कि आपके अर्थात् अतिरिक्त जातिवादी वैशेषिक के मत में भी अनेक व्यक्ति एक शब्द के वाच्य कैसे होते हैं ? मेरा ही यह भार नहीं है। सबको इस प्रश्न का उत्तर देना होगा। सभी लोग एक सर्व शब्द से सभी पदार्थों को बोध्य मानते हैं। इस प्रकार सभी पदार्थ एक सर्व शब्द का वाच्य होते हैं। क्या यहाँ वैशेषिक सभी पदार्थों में सर्वत्व जाति मानने के लिये तैयार हैं। यदि तैयार नहीं तो यह अर्थ सिद्ध न होगा कि एक जातिरूप प्रवृत्तिनिमित्त के कारण ही अनेक व्यक्ति एक शब्द के वाच्य होते हैं। अब हम उपर्युक्त प्रश्न का उत्तर देते हैं कि कहीं वाच्यपदार्थस्वरूप एक होने से वाच्यार्थ एकीकरण होता है। चन्द्र शब्द और सूर्य शब्द वाच्यार्थ चन्द्र और सूर्य एक एक व्यक्ति हैं, अनेक चन्द्र व्यक्ति नहीं है, सूर्य व्यक्ति अनेक नहीं हैं। अतः उन शब्दों का वाच्यस्वरूप एक होने से वाच्यार्थ का एकीकरण होता है। घटशब्द वाच्य व्यक्ति तथा पटशब्द वाच्य व्यक्ति वस्तुतः बहुत होने पर भी उनका असाधारण घटत्व धर्म और पटत्व धर्म एक है, उसके बल से वाच्यार्थों का एकीकरण होता है। अतिरिक्त जाति मानने वालों के मतानुसार यह कहा गया है कि अतिरिक्त जाति को न मानने वालों के मतानुसार घटव्यक्ति और पटव्यक्ति रूप वाच्यार्थों का एकीकरण इस प्रकार होता है कि घटों में संस्थान रूप उपाधि एक है, उससे घट व्यक्तियों का एकीकरण हो जाता है। जाति न मानने पर भी अन्त में संस्थान रूप उपाधि एक होने से व्यक्तियों का एकीकरण हो जाता है। यदि कहो कि वह संस्थान रूप उपाधि भी प्रतिव्यक्ति भिन्न-भिन्न है, उससे कैसे एकीकरण होगा—तो यह उत्तर है कि

इत्यादौ तदाकारैक्यात्'' इत्यादि । तत्र न तावन्मुख्यमेवाकारैक्यं विवक्षितम्, जातिनिराकरणात् । अत एकाकारविकल्पयोग्यसंस्थान-विशेषवत्त्वमभिमतमिति मन्यामहे ।

तच्चेदं सामान्यमापाततः क्वचित् प्रत्यक्षीक्रियते, यथा घटत्वादि । क्वचित् सहकारिविशेषापेक्षया, यथा विलीनघृतादौ गन्धग्रहणापेक्षया घृतत्वादि । मातृपितृसम्बन्धस्मृत्याद्यपेक्षया ब्राह्मणत्वादि । तदुक्तं भगवद्यामुनमुनिभिरागमप्रामाण्ये—

ततश्च सन्ततिस्मृत्याऽनुगृहीतेन चक्षुषा ।
विज्ञायमानं ब्राह्मण्यं प्रत्यक्षत्वं न मुञ्चति ॥
तथा च दृश्यते नानासहकारिव्यपेक्षया ।
चक्षुषो जातिविज्ञानजनकत्वं यथोदितम् ॥ इत्यादि ।...

"सादृश्यभेदाग्रहत;" इत्यादि । उन संस्थानों में सादृश्य है, अथवा भेदाग्रह है, सादृश्य और भेदाग्रह के कारण उन संस्थानों में एकीकरण होकर व्यक्तियों का एकीकरण हो जाता है । इस प्रकार अनेक हेतुओं से वाच्यार्थों का एकीकरण माना गया है । इस भट्टपराशर-पाद के कथन में "घटः पट इत्यादौ तदाकारैक्यात्" इस पंक्ति से मुख्य आकारैक्य विवक्षित है, ऐसा नहीं समझना चाहिये, क्योंकि उन्होंने ही स्वयं अतिरिक्त जाति का निराकरण किया है । एकाकार कहलाने तथा समझने योग्य संस्थान विशेष घटादि व्यक्तियों में है । यही अर्थ उन्हें अभिप्रेत है । ऐसा ही मानना उचित प्रतीत होता है । इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि अतिरिक्त जाति है ही नहीं ।

'तच्चेदम्' इत्यादि । वह सामान्य विना किसी सहकारी की अपेक्षा रखते ही अनायास कहीं कहीं प्रत्यक्ष होता है । उदाहरण—घटत्वादि जाति व्यक्ति के साथ ही अनायास प्रत्यक्ष विदित होती हैं । कहीं कहीं सामान्य सहकारी की अपेक्षा रखते हुए प्रत्यक्ष होती हैं । उदाहरण—पिघले हुए घृत इत्यादि में घृतत्वादि सामान्य गन्ध ग्रहण की अपेक्षा रखता हुआ ही प्रत्यक्ष विदित होता है । उसी प्रकार ब्राह्मणत्व इत्यादि सामान्य भी मातृपितृसम्बन्ध का ज्ञान होने पर ही प्रत्यक्ष होता है । भगवान् यामुनमुनि ने आगम-प्रामाण्य में यही कहा है कि अतः सन्तति स्मरण से अनुगृहीत चक्षु के द्वारा विदित होने वाला ब्राह्मणत्व प्रत्यक्ष ही है, वह प्रत्यक्षत्व को नहीं छोड़ता । बहुत से उदाहरणों में यह देखा जाता है कि नाना प्रकार से सहकारी कारणों की अपेक्षा रखकर ही चक्षुरिन्द्रिय जाति के विषय में प्रत्यक्ष ज्ञान को उत्पन्न करता है, इत्यादि ।...

(एतावानेव ग्रन्थः सर्वत्रोपलभ्यते)

इति कवितार्किकसिंहस्य सर्वतन्त्रस्वतन्त्रस्य श्रीमद्वेङ्कटनाथस्य
वेदान्ताचार्यस्य कृतिषु न्यायसिद्धाञ्जने
अद्रव्यपरिच्छेदः षष्ठः
सम्पूर्णः ॥



(यहाँ तक का ही ग्रन्थ सर्वत्र उपलब्ध होता है।)

नोट—यद्यपि ग्रन्थकार ने अद्रव्य परिच्छेद के आरम्भ में विशेष, समवाय, अभाव और वैशिष्ट्य इत्यादि के अन्तर्भाव को प्रतिज्ञा की है, तथा अभाव निरूपण में "अभावनिरूपणं यावदेतच्चोद्यं मा स्म विस्मर:" कहकर अभाव निरूपण का उल्लेख किया है, इससे सिद्ध होता है कि ग्रन्थकार ने पूर्णग्रन्थ का निर्माण किया है। परन्तु इतना ही ग्रन्थ आज कल उपलब्ध होता है। इनके इतर ग्रन्थों के द्वारा अवशिष्ट अर्थों को समझना चाहिये।



इस प्रकार कवितार्किकसिंह सर्वतन्त्रस्वतन्त्र श्रीमद्वेङ्कटनाथ
वेदान्ताचार्य की कृति न्यायसिद्धाञ्जन का
अद्रव्यपरिच्छेद सम्पूर्ण हुआ ॥



ग्रन्थग्रन्थकर्तृमतमतान्तराणाम्

अक्षरानुक्रमणी



शुद्धिपत्रम्

अशुद्धम्	शुद्धम्	पृष्ठसंख्या	पङ्क्तिसंख्या
न्तंगत	न्तर्गत	६	१
पिग्रा	पि ग्रा	८	१
पामभ्या	पाभ्या	१२	२
तत्वं	तत्त्वं	२६	१
स्वमु	स्वयमु	३२	५
क वि	कवि	४०	३
काणर	कारण	६८	४
त्व व्य	त्वव्य	७०	१३
रा णा	राणा	७१	३
भूंपसा	भूयसा	७१	५
प्रणानां	प्राणानां	६०	६
निरवयत्व	निरवयवत्व	१२६	३
वत्त्ना	वाना	१२६	४
परसस्पर्श	रूपरसस्पर्श	१२६	४
मप्य औ	मप्यौ	१३०	७
कार्थेत्वे	कार्थत्वे	१४२	८
त्राप्पव्य	त्राप्यव्य	१४६	११
कास्या	कारस्या	१५७	३
त्वीम्	त्वम्	१५३	३
त्वाइ	त्वात्" इ	१५८	४
सिद्धं, न	सिद्धं न	१७८	४
वृति	वृत्ति	२१६	७
तत्रयोनि	तत्र योनि	२२१	१
भयो	उभयो	२२३	२
भानाउद्	भानाद्	२२३	२
शङ्कयो	शङ्क्यो	२२३	३
जीवाद्वारा	जीवद्वारा	२२३	३
तेत्व	तेष्व	२३५	३

अशुद्धम्	शुद्धम्	पृष्ठसंख्या	पङ्क्तिसंख्या
नाङ्कार	नाहङ्कार	२५६	२
वर्गेपूर्वं	वर्गे पूर्वं	२६५	४
सभवँ	संभवं	२६७	१
त्सत यधी	त् सत्यधी	३०१	३
तथातृ	तथा तृ	३०७	२
सतिगुरू	सति गुरू	३१३	४
वैपम्य	वैषम्य	३१५	३
त्तिमा	वृत्तिमा	३१७	५
र्वाद्ययो	र्वाघयो	३१६	५
र्वार्घयो	र्वाघयो	३१६	६
क्षय	क्षप	३२०	६
निस्पन्नष्यो	निष्पन्नस्यो	३२२	८
पूर्वाद्यं	पूर्वाघं	३२५	२
चरौभवत	चरौ भवत	३२७	१
स्तानि	तानि	३२८	८
कैवल्याथिन	कैवल्यार्थिन	३४२	६
वत्य	वन्त्य	३४३	६
पाष	पाप	३४४	२
चिरा	चिंरा	३४४	६
केत्वन	कत्वेन	३४८	४
माष्या	भाष्य	३४८	१
भ्यां मन्य	भ्यामन्य	३६४	३
मूर्योस्तु	मूर्त्योस्तु	३७२	३
य शब्द	यवशब्द	३८०	१
वाच्याः	बाध्याः	३८७	२
निविंशेष	निर्विशेष	३८८	२
लापमि	लापमात्रमि	३६५	५
तत्	न च तत्	२३५	४
न च समुदा	समुदा	२३६	१
नादेशातृ	नादेर्शातृ	२४६	१
रेणवि	रेण वि	४०६	४
दोष प्रस	दोषप्रस	४०६	४
स्षर	स्पर	४१२	२
ति रि	तिरि	४१४	१

अशुद्धम्	शुद्धम्	पृष्ठसंख्या	पङ्क्तिसंख्या
असिद्धश्च	असिद्धिश्च	४१६	३
पार	परि	४१८	७
स्थाया	स्थायां	४१८	७
न्नत्व	न्नत्वं	४१९	३
षत्व	षत्व-	४३६	२
स्रष्ट	स्रष्टृ	४४३	१
चित्प्रकारं	चिदचित्प्रकारं	४७१	६
गुणाः । षडण्याविर्भूताः	गुणाः षडण्याविर्भूताः ।	४८९	४
ममेदं	ममेदं	४९२	९
किञ्चत्	किञ्चित्	५०४	२
वाच्य जीव	वाच्यजीव	५०८	३
पान्त्र्या	पारतन्त्र्या	५२३	३
सप्रङ्गात्	प्रसङ्गात्	५३४	३
परायो	परा यो	५३२	२
शरीस्या	शरीरस्या	५४७	६
सख	सुख	५५२	५
क्लेद	क्लेदः	५५८	१
दयः, पञ्च	दयः पञ्च,	५५८	१०
प्राच्यांचे	प्राच्यां चे	५६४	३
र्थ्यम्	र्थ्यम् ,	५७९	१
भ्रान्तिः	भ्रान्तिः,	५७९	१
वयत्व	वयवत्व	६०४	२
द्रव्य	द्रव्यं	६१०	२
भावना	भावाना	६२०	२
प्रत्यक्	प्रत्यग्	६५६	७
विशेपात्	विशेषात्	६८९	६

